# اردو دائرہ معارف اسلامیہ

زیر اہتمام

## دانش گاہ پنجاب لاہور

UNIVERSITY OF THE PUNJAB

شعبہ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

# اردو

# دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

**دانش گاہِ پنجاب، لاہور**

## جلد ١٦/١

(ق — قرآن مجید)

طبع اوّل
١٣٩٨ھ/١٩٧٨ء

---

بارثانی

صفر ۱۴۲۵ھ/ مارچ 2004ء

# ادارۂ تحریر

| | |
|---|---|
| ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب) | ............ رئیس ادارہ |
| سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب) | ............ سینئر ایڈیٹر |
| پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب) | ............ سینئر ایڈیٹر |
| عبدالمنان عمر، ایم اے (علیگ) | ............ ایڈیٹر |
| ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، (پنجاب) | ............ معتمد ادارہ |
| خان محمد چاولہ، ایم اے (پنجاب) | ............ ایڈیٹر ۱ |
| پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب) | ............ ایڈیٹر ۲ |
| شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب) | ............ ایڈیٹر ۳ |

۱۔ از ۱۹ دسمبر ۱۹۷۰ء تا ۳۰ ستمبر ۱۹۷۱ء ۲۔ از ۱۱ فروری ۱۹۷۱ء ۳۔ از ۱۰ دسمبر ۱۹۷۱ء

# مجلسِ انتظامیہ

۱۔ ڈاکٹر محمد اجمل، ایم اے، پی ایچ ڈی، قائم مقام وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمٰن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳۔ لیفٹیننٹ جنرل ناصر علی خاں، سابق صدر پبلک سروس کمیشن، مغربی پاکستان، لاہور

۴۔ جناب معز الدین احمد، سی۔ ایس۔ پی (ریٹائرڈ)، ۲۴۳۔ شارع طفیل، لاہور چھاؤنی

۵۔ جناب الطاف گوہر، سابق سی۔ ایس۔ پی، لاہور

۶۔ معتمد مالیات، حکومتِ پنجاب، لاہور

۷۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۸۔ جناب عبدالرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۹۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، وائس چانسلر (رخصتی)، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۱۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۲۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

# اختصارات ورموز وغیرہ

## اختصارات

### (الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرہ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائیڈن.

ابن الابّار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI).

ابن الابّار = تکملہ = M.Alarcony Palencia - C.A.Gonzalez: Apendice a la adicion Codera de Tecmila، در *Misc de estudios y textos arabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابّار، جلد اوّل = ابن الابار = تکملۃ الصلہ، *Texte arabe d' apres un ms.de Fes, tome I, completant les deux vol. edites par F. Codera*، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ = کتاب الکامل، طبع ٹورنبرگ C.J.Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، ترجمہ فانیان E.Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا (F. Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, 11).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار (Voyages d` Ibn Bato cota)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از *C.Defremery* و *B.R.sanguinetti*، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے ولائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ببعد.

ابن حوقل، کریمرز۔ وائت = ابن حوقل، ترجمہ J.H.Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H.Kramers لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (*BGA*,II، بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویا (M.J.de Goeje) لائیڈن ۱۸۸۹ء (*BGA*, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر): کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر ......، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = *Prolegomenes d'Ebn Khaldoun*، طبع E.Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (*I Notices et IExtraits,XVI-XVII*).

ابن خلدون: روزنتھال = *The Muqaddimah*، مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان *Les Prolegomensesd` Ibn Khaldun*، ترجمہ وحواشی M.de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (طبع دوم) ۱۹۳۴ء

ابن خلکان = وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، طبع وستنفلت (F.Wustenfeld)، گوٹنجن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیئے گئے ہیں).

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ء تا ۱۹۷۲ء.

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionarol

دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲تا۱۸۷۱ء.

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رستہ، ویت Wiet: *Les Atours precieux*، مترجمہ G.wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H.Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ء تا ۱۹۴۰ء.

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S.Colin) و لیوی پروونسال (E.Levi-provencal)، لائیڈن ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰تا۱۳۵۱ء (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیئے گئے ہیں).

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۸۶ء (*BGA*, V).

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۹۰۲تا۱۹۰۴ء

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنجن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنجن ۱۸۵۸تا۱۸۶۰ء.

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J.T.Reinaud) و دیسلان (M.de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = *Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en franciaz*، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء و ج ۲/۲، از St.Guyard، ۱۸۸۳ء.

الادریسی: المغرب = *Description de l' Afrique et de Espagne*، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخویا، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d' Edrisi، مترجمہ P.A.Jauber، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶تا۱۸۴۰ء.

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ء/۱۳۱۹ھ.

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنجن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک).

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶تا۱۸۷۳ء.

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۷۰ء (*BGA,I*) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳: ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R.E.Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ء.

الانباری: نزہتہ = نزہتہ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۰ء.

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M.Schlossinger و S.D.F.Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶تا۱۹۳۸ء.

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش.

بیہقی: تتمہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl.Indica.

ت ۱۱ = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس: محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ء/ ۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء.

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدھر، دمشق ۱۳۰۴ھ.

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء.

جوینی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء (*GMS XVI*)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء.

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S.Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء.

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء.

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ.

حدود العالم = *The Regions of the World*، مترجمہ منورسکی V.Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (*GMS*,XI، سلسلہ جدید).

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (*GMS*, XXIII).

خواندامیر: حبیب السیر تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء.

الدُرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدُرَر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ.

الدَّمیری = الدَّمیری: حیوٰۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں).

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرہ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء.

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ.

رحمان علی = رحمان علی: تذکرہ علماے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء.

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ.

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء.

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۵ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۹ء.

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ.

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ.

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء.

السّمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (*GMS*, XX).

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲ـ۱۹۸۲ء.

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ.

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء.

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (*BAH*, III).

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ.

الطّبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخویا وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء.

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ.

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ.

علی جَواد = علی جَواد: ممالک عثمانیین تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ـ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۹ء.

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء.

عیون الانباء = طبع ملّر A.Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء.

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء.

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ.

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ـ ش.

فرہنگ آنندراج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۹۶۰ء.

فلٹن و لنگز: Alexander S. Fulton و Martin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م آ آ = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی: مروج: مروج الذہب، طبع باربیہ مینارد (C.Barbier de Meynard) و پاوہ دکورتی (Pevet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۹۴ء (*BGA*, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۷۷ء (*BGA*, VIII).

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l' histoire et la litterature des Arabes de l' Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D.H.Muller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (*GMS*, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (W. Th. Houtsma) لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۹۲ء (*BGA*, VII).

یعقوبی، ویت Wiet = *Yaqubi, Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

## (ب)

## کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani:*Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke,* 1st ed.,Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaxlari, I. Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, i*, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage.* Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the qarliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam, Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le maoyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires* arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits incdits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergst rrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=1.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen$^2$=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*$^2$=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall,:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall:*Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*,2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal:Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects, and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer:Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediri*, Roma 1939-48.

Pakahn=Mehmet Zeki Pakahn: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iramian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Golaene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed, Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart:*Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*, London 1927.

*Survey of Persian Art* = ed.by A.U.Pope, Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner: *Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrsiage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen, Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

## (ج)

## مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.
Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.
Abh. K.M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.
Abh. Pr. AK. W.= Abhandiungen d. preuss. Akad. d. Wiss.
Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.
Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.
AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.
AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient, di Napoli.
AM=Archives Marocaines.
And=Al-Andalus.
Anth=Anthropos.
Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Ki. d. Ak. der Wiss. Wien.
AO=Acta Orientalia.
Arab.=Arabica
ArO=Archiv Orientalni
ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.
ASI=Archaelogical Survey of India.
ASI, NIS=the same, New Imperial Series.
ASI, AR=the same, Annual Reports.
AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve arihcografya Fakultesi Dergisi.
As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.
BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.
BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.
Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.
BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.
BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.
BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.
BIE=Bulletin de l' Instutut Egyptien.
BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais J.' Arachcologie Orientale du Caire.
BIS=Bibliotheca Indica series.
BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.
BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), Ist ea.
BSE$^2$=the Same, 2nd ed.
BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguisttq (de Paris).
BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.
BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).
BZ=Byzantinische Zeitschrift.
COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.
CT=Cahiers deTunisie.
EI$^1$=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.
EI$^2$=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.
EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.
ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.
GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.
GJ=Geographical Journal.
GMS=Gibb Memorial Series.
Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

*GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*
*Hesp.=Hesperis.*
*IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).*
*IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.*
*IC=Islamic Culture.*
*IFD=Ilahiyat Fakultesi.*
*IG=Indische Gids.*
*IHQ=Indian Historical Quarterly.*
*IQ=The Islamic Quarterly.*
*IRM=International Review of Missions.*
*Isl.=Der Islam.*
*JA=Journal Asiatique.*
*JAfr. S.=Journal of the African Society.*
*JAOS=Journal of the American Oriental Society.*
*JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.*
*JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.*
*JE.=Jewish Encyclopaedia.*
*JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.*
*JNES=Journal of Near Eastern Studies.*
*JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.*
*JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.*
*JQR=Jewish Quarterly Review.*
*JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.*
*J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.*
*J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.*
*JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.*
*JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.*
*JSS=Journal of Semetic studies.*
*KCA=Korosi Csoma Archivum.*
*KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).*
*KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).*
*LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).*
*Mash.=Al-Mashrik.*
*MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesells chaft.*
*MDVP= Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.*
*MEA=Middle Eastern Affairs.*
*MEJ=Middle East Journal.*
*MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.*
*MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.*
*MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.*
*MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissen schaft des Judentums.*
*MI=Mir Islama.*
*MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.*
*MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.*
*MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.*
*MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.*
*MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.*
*MO=Le Monde oriental.*
*MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.*
*MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).*
*MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.*
*MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.*

*MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.*

*MSOS As.= fitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.*

*MTM=Mili Taebbuler medjmuast.*

*MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch -agyptischen Gesellschaft.*

*MW=The Muslim World.*

*NC=Numismatic Chronicle.*

*NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.*

*OA=Orientalisches Archiv.*

*OC=Oriens Christianus.*

*OCM=Oriental College Magazine. Lahore.*

*OCMD=Oriental College Magazine. Damima, Lahore*

*OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.*

*OM=Oriente Moderno.*

*Or.=Oriens.*

*PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.*

*PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.*

*Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.*

*PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.*

*QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.*

*RAfr.=Revue Africaine.*

*RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.*

*REI=Revue des Etudes Islamiques.*

*REJ=Revue des Etudes Juives.*

*Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*

*RHR=Revue de l' Histoire des Religions.*

*RI=Revue Indigene.*

*RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.*

*RMM=Revue du Monde Musulman.*

*RO=Rocznik Orientalistyczny.*

*ROC=Revue de l' Orient Chretien.*

*ROL=Revue de l' Orient Latin.*

*RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira, Madrid.*

*RSO=Rivista degli Studi Orientali.*

*RT=Revue Tunistenne.*

*SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.*

*SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.*

*SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.*

*SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.*

*SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.*

*SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).*

*SI=Studai Islamica.*

*SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).*

*Stud. Isl.= Studia Islamica.*

*S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).*

*SYB=The Statesman's Year Book.*

*TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.*

*TD=Tarih Dergisi.*

*TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).*

*TM=Turkiyat Mecmuasi*

*TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmu ast.*

*TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal. Land en Volkenkunde.*

*Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke*

*Akademie van Westenschappen te Amsterdam.*

*Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.*

*VI=Voprosi Istority (Historical problems).*

*WI=Die Welt des Islams.*

*WI,NS=the same, New Series.*

*Wiss. Veroff. DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.*

*WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.*

*WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.*

*ZA=Zeltschrift fur Assyriologie.*

*Zap.=Zapiski.*

*ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.*

*ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.*

*ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.*

*ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.*

*ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.*

*ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.*

*ZS=Zeitschrift fur Semitistik.*

# علامات و رموز و اعراب

## (۱)

## علامات

※ مقالہ، ترجمہ از آ، لائیڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

## (۲)

## رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.

بذیل مادّہ (یا کلمہ) = s. v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.

رکّ بہ (رجوع کنید بہ) یا رکّ باں (رجوع کنید باں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.

بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.

دیکھیے لغوی مفہوم (قارِب یا قابِل) = cf.

ق۔م (قبل مسیح) = B.C.

م (متوفی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وہی مصنف = idem.

ھ (سنہ ہجری) = A.H.

ء (سنہ عیسوی) = A.D.

## (۳)

## اعراب

### (ا)

### Vowels

فتحہ (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمہ (ـُ) = u

### (ب)

### Long Vowels

ا،آ = ā (آج کل: aj kal)

ی = ī (سیم: Sim)

و = ū (ہارون الرشید: Hārūn al-Rashid)

اے = ai (سیر: Sair)

### (ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)

ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)

ـٝ = ū کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Turkiya)

ـھ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کورل: kôl)

ـٓ = ā کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (اَرْجَب: ārādjāb: رَجَب: radjab)

ـْ = علامت سکون یا جزم (بسمل: bismil)

# متبادل اردو عربی حروف

b = ب
bh = بھ
p = پ
ph = پھ
t = ت
th = تھ
t = ٹ
ṭh = ٹھ
th = ث
dj = ج
djh = جھ
č = چ
ch = چھ

ḥ = ح
Kh = خ
d = د
dh = دھ
ḋ = ڈ
dط = ذ
dh = ڈھ
r = ر
rh = رھ
ṛ = ڑ
ṛh = ڑھ
z = ز
ž، zh = ژ

s = س
sh، ch = ش
ṣ = ص
ḍ = ض
ṭ = ط
ẓ = ظ
ʿ = ع
gh = غ
f = ف
ḳ = ق
k = ک
kh = کھ

g = گ
gh = گھ
l = ل
lh = لھ
m = م
mh = مھ
n = ن
nh = نھ
w = و
h = ہ
ʾ = ء
y = ی

# متبادل اردو عربی حروف

| | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ب | = | b | ح | = | ḫ | س | = | s | گ | = | g |
| بھ | = | bh | خ | = | Kh | ش | = | sh، ch | گھ | = | gh |
| پ | = | p | د | = | d | ص | = | ṣ | ل | = | l |
| پھ | = | ph | دھ | = | dh | ض | = | ḍ | لھ | = | lh |
| ت | = | t | ڈ | = | d̄ | ط | = | ṭ | م | = | m |
| تھ | = | th | ذ | = | dь | ظ | = | ẓ | مھ | = | mh |
| ٹ | = | t | ڈھ | = | dh | ع | = | ʿ | ن | = | n |
| ٹھ | = | ṭh | ر | = | r | غ | = | gh | نھ | = | nh |
| ث | = | th | رھ | = | rh | ف | = | f | و | = | w |
| ج | = | dj | ڑ | = | ṛ | ق | = | ḳ | ہ | = | h |
| جھ | = | djh | ڑھ | = | ṛh | ک | = | k | ء | = | و |
| چ | = | č | ز | = | z | کھ | = | kh | ی | = | y |
| چھ | = | ch | ژ | = | ž, zh | | | | | | |

# ق

* **ق** : [= قاف]؛ عربی حروف تہجی کا اکیسواں، [فارسی کا چوبیسواں اور اردو کا سینتیسواں] حرف؛ [اسے ق قَرَشَت بھی کہتے ھیں ۔ اس کا تبادله غ اور ک کے ساتھ ھو جاتا ھے، جیسے آقا سے آغا اور اسحٰق سے اضحاک] ۔ ابجد کے لحاظ سے اس کے عدد ۱۰۰ ھوتے ھیں [رک به ابجد] ۔ اس حرف کی اصلی شکل نبطی 'قاف' کی سی تھی؛ بعد میں عربی زبان میں اسے فاء [ف] کا ھم شکل بنا دیا گیا اور اس لیے اسے مؤخّرالذّکر سے نقطوں کے ذریعے متمیز کیا جاتا ھے [رک، به مادہ، عرب اور عربی رسم خط اور لوحة ۱] ۔ سیبویه کے زمانے میں قاف کا لفظ غشائی (velar) گ کی طرح ھوتا تھا ۔ یه لفظ اب بھی بالعموم بدویوں اور کسانوں کے ھاں بستعمل ھے [اور ایران میں بھی یہی تلفّظ رائج ھے] ۔ عام مروّجه زبان میں قاف ھمزہ کی طرح بولا جاتا ھے؛ ق کے دیگر حالیه تلفظوں کے لیے [رک به عرب اور عربی بولیاں] ۔ موجودہ عالمانه تلفظ ق (یعنی غشائی حلقی ک) ھے دیکھیے Schaade : *Sibawaih's Lautlehre*، بمدد اشاریه) ۔ قرآن مجید کی پچاسویں سورت کا نام بھی ق ھے [رک باں] .

(A. SCHAADE)

⊗ **ق** : (قاف)، حروف مقطّعات [رک باں] میں سے ایک حرف؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام. جس کا عدد تلاوت ۵۰ اور عدد نزول ۳۴ ھے (الکشاف، ۴ : ۳۷۹؛ الاتقان، ۱ : ۱۰؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸ ببعد) ۔ اس سورت کا دوسرا نام الباسقات (اَلْبٰسِقٰت) ھے، جو اس کی دسویں آیت سے مأخوذ ھے (روح المعانی، ۲۶ : ۱۷۰) ۔ جمہور اھل علم کے نزدیک یه سورت تمام کی تمام مکی ھے، تاھم حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے یه بھی منقول ھے که اس کی اڑتیسویں آیت مدینۂ منورہ میں یہود کے اس عقیدۂ فاسدہ کی تردید میں نازل ھوئی که اللہ تعالٰی نے زمین و آسمان کو چھے دن میں پیدا کیا اور ساتویں دن، یعنی السبت (ھفته) کو، آرام کیا (الکشاف، ۴ : ۳۹۲؛ روح المعانی، ۲۶ : ۱۷۰؛ فتح البیان، ۱۰ : ۹۰) ۔ اس سورت کے تین رکوع اور پینتالیس آیات ھیں ۔ الخازن کے بیان کے مطابق اس میں ۳۵۷ کلمات اور ۱۴۹۴ حروف ھیں (لباب التاویل، ۴ : ۱۸۶) .

ماسبق کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے دیکھیے روح المعانی (۲۶ : ۱۷۰ ببعد)؛ تفسیر المراغی (۲۶ : ۱۵۰) اور البحر المحیط (۸ : ۱۱۸) اور شان نزول کے لیے اسباب النزول (ص ۲۲۶)۔ اس سورت کی تفسیر کے ضمن میں وارد ھونے والی احادیث و آثار کے لیے دیکھیے الدرالمنثور فی التفسیر بالمأثور (۶ : ۱۰۱)؛ فتح البیان (۱۰ : ۹۰ ببعد) اور ابن کثیر: تفسیر (۴ : ۲۲۰)؛ اس کی آیات سے حکمت و فلسفه اور جدید علوم کے اشارات کے لیے تفسیر کبیر (۷ : ۵۸۷) اور الجواھر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۳ : ۴ ببعد)؛ مسائل سلوک اور تصوف کے لیے ابن العربی تفسیر (۲ : ۱۳۰)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز قرآنی اور معارف جدیدہ کے لیے فی ظلال القرآن

(۲۶ : ۱۵۳) اور اس سورت کی مختلف آیات کریمه سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی: احکام القرآن (ص ۱۷۱۵) اور الجصاص : احکام القرآن (۳ : ۴۰۹) ملاحظه ھوں .

اس سورت کا آغاز حرف ق سے ھوا، جو اللہ کے اسم صفاتی القادر کا پہلا حرف ھے (روح المعانی، ۲۶ : ۱۷۱ ببعد) اور اس سے مقصود یه ھے که یه پیغام اسلام اللہ کا نازل کرده ھے، جو قادر مطلق ھے؛ اس لیے اس کا غلبه و کامیابی ضرور ھوگی - ابتدائی آیات میں کفار کے انکار نبوت و قیام قیامت کا ذکر ھے - پھر انسانوں کو اللہ کی قدرت مطلقه کا مشاھده کرنے کی ترغیب دلائی ھے، جو زمین و آسمان کی کائنات میں جاری و ساری ھے تاکه اسے یه یقین ھو جائے که ایسا قادر مطلق نبوت عطا کرنے اور قیامت برپا کرنے کی بھی قدرت مطلقه رکھتا ھے - اس کے بعد عاد و ثمود اور اصحاب الایکه [رکّ بآں] کے قصے بیان کرکے قوموں کے عروج و زوال کی طرف توجه دلائی گئی ھے اور انسان کو بتا دیا گیا ھے که وه قادر مطلق، جو خالق کل اور انسان کی شه رگ سے بھی زیاده قریب ھے، اس پر کوئی ظاھر یا مخفی عمل چھپا نہیں ره سکتا اور وه ایک دن ضرور حساب لے گا، لیکن اس کا یقین انسان کو اس وقت آئے گا جب قیامت کے دن اس کے سامنے حقیقت عیاں ھو جائے گی - پھر ارض و سما کی تخلیق اور قرآن مجید کے کتابِ عبرت ھونے کی طرف اشاره کرکے رسول اللہ صلّی اللہ علیه وآله وسلّم کو اپنا کام جاری رکھنے کے لیے تسلی دی گئی ھے (تفسیر المراغی، ۲۶ : ۱۷۲؛ فی ظلال القرآن، ۲۶ : ۱۵۳ ببعد) - رسول اللہ صلّی اللہ علیه وآله وسلّم سے منقول ھے که جس نے سورت ق کی تلاوت کی اللہ تعالیٰ اس کے لیے سکرات موت کی شدت کو آسان فرمائیں گے (الکشاف، ۴ : ۳۹۴؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۲۹) .

**مآخذ** : (۱) السیوطی: الاتقان، قاهره ۱۹۵۱ء؛ (۲) وهی مصنف : الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قاهره ۱۳۲۶ھ؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، قاهره ۱۹۴۶ء؛ (۴) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعهٔ قاهره؛ (۵) طنطاوی جوهری : الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، مطبوعهٔ قاهره؛ (۶) ابوبکر الجصاص : احکام القرآن، قاهره، ۱۳۲۳ھ؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعهٔ قاهره؛ (۸) الخازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، قاهره ۱۳۲۶ھ؛ (۹) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن؛ (۱۰) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاهره ۱۳۱۷ھ؛ (۱۱) البیضاوی : انوار التنزیل، قاهره ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) ابن العربی : احکام القرآن، قاهره ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) المراغی : تفسیر المراغی، قاهره ۱۹۴۶ء؛ (۱۴) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، قاهره ۱۹۶۶ء؛ (۱۵) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء.

(ظہور احمد اظہر)

**قاآنی** : مرزا حبیب متخلص به قاآنی، دور قاچار ⊗ کا معروف ترین شاعر، ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷-۱۸۰۸ء میں شیراز میں پیدا ھوا - اس کا والد ابوالحسن بھی شاعرؔ تھا اور گلشن تخلص کرتا تھا - گیاره برس کی عمر میں قاآنی کا والد فوت ھوگیا (دیکھیے قاآنی : کتاب پریشان) - کوئی بڑا اثاثه نه تھا، اس لیے بچپن عسرت میں گزرا - چوده برس کی عمر میں شیراز کے تاجروں کے ساتھ مشہد آیا - مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے یہاں کے ایک مدرسے میں داخل ھوا اور فقه، حکمت، هندسه، ریاضی اور نجوم میں مہارت حاصل کی - اوائل عمر ھی میں شعر کہنے شروع کیے تھے - آخر شعر ھی کی بدولت ناموری حاصل ھوئی .

فتح علی شاه قاچار (۱۲۱۱/۱۷۹۷ء تا ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء) کا شہزاده حسن علی مرزا شجاع السلطنت جو حاکم خراسان و کرمان تھا، سخن فہم او

سخن پرور شخص تھا۔ قاآنی کی شہرت سن کر اسے اپنے ہاں بلا لیا اور بہت جلد اپنے درباریوں میں شامل کر لیا قاآنی شروع شروع میں حبیب تخلص کرتا تھا، لیکن شجاع السلطنت کے بیٹے اوکتای قاآن سے بہت مانوس ہونے کی وجہ سے قاآنی تخلص کیا۔ اس دربار سے قاآنی دس برس وابستہ رہا اور شجاع السلطنت کی شان میں قصیدے کہتا رہا؛ آخر اسی کی وساطت سے فتح علی شاہ کے دربار میں رسائی ہوئی۔ اس کے قصائد سے بادشاہ بہت متأثر ہوا، ایک معقول رقم وظیفے کے طور پر مقرر کر دی اور "مجتہد الشعرا" کے خطاب سے سرفراز کیا۔

فتح علی شاہ کی وفات پر قاآنی محمد شاہ قاچار (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) کے دربار سے وابستہ ہوا۔ یہاں بھی اس کی قدر و منزلت برقرار رہی اور حاجی مرزا آقاسی کی سفارش پر، جو اس وقت ملک کا صدر اعظم تھا، اسے "حسّان العجم" کا خطاب ملا۔ اس کا ذکر قاآنی نے بطور افتخار اپنے ایک قصیدے میں کیا ہے۔ جب تک قاآنی مشہد میں رہا، بڑی پاکبازی کی زندگی گزاری۔ مشہد کو خیرباد کہہ کر پایۂ تخت آیا تو صورت حال کچھ مختلف ہوگئی۔ ابراہیم صفائی لکھتا ہے: "زمام خویش را بدست دل داد و عمل عشق پرستی و ہنر شیدائی را پیشہ نمود . . . . دوران این عشق بازی قریب دو سال طویل کشید" (نہضت ادبی ایران، مطبوعۂ تہران، ص ۶۷)۔ آخر متاہل زندگی اختیار کرنی چاہی، جس کے لیے سرمائے کی ضرورت تھی۔ رات بھر میں ایک قصیدہ کہا اور صبح کو شاہ کے حضور پڑھ کر سنایا، جس میں اس نے داستان دل بیان کی تھی۔ بادشاہ بہت متأثر ہوا، شادی کے مصارف بطور انعام ملے اور وظیفے میں بھی اضافہ ہوگیا۔

شہزادوں کے فرانسیسی اتالیق سے قاآنی کو ملنے جلنے کے موقعے اکثر ملتے تھے۔ اس سے فرانسیسی زبان سیکھی، کچھ مہارت بھی حاصل کی اور گیاہ شناسی (botany) پر فرانسیسی کی ایک کتاب کا ترجمہ بھی کیا، لیکن یہ ترجمہ اب ناپید ہے (وہی مصنف، ص ۶۷ ببعد)۔ خاصا عرصہ تہران میں گزارنے کے بعد قاآنی شیراز آیا۔ تین برس کا عرصہ یہاں گزارا، لیکن ایک قصیدے سے پتا چلتا ہے کہ اہل شیراز نے قدر نہ کی بلکہ شاعر اور ادیب حسد کرنے لگے۔ فارس کا حکمران منوچہر خان شعرو ادب کا ذوق نہیں رکھتا تھا، چنانچہ سرکاری خزانے سے جو وظیفہ جاری تھا بند ہوگیا۔ آخر ابتلا کے اس دور میں شیراز چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ ایک قصیدے میں یہ کہتے ہوئے ترکِ شیراز کیا کہ "جب میرا عقدۂ دل ملک فارس میں کھل نہیں سکتا تو ناچار یہاں سے رخت سفر باندھ کر کاشغر کا رخ کرنا چاہیے"۔

اس قصیدے میں اس کی بیزاری کی پوری تفصیل ملتی ہے۔ شیراز سے وہ پھر تہران کا رخ کرتا ہے۔ دربار تہران کے حالات پہلے سے نہ تھے۔ محمد شاہ فوت ہوچکا تھا۔ حکومت کی باگ ڈور اب ناصرالدین شاہ قاچار (۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء تا ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۶ء) کے ہاتھ میں تھی۔ مصاحب، ندیم، درباری سب نئے تھے۔ اب یہ دربار قاآنی کے لیے اجنبی تھا۔ آخر وہ شہزادہ مرزا اعتضاد السلطنت کے دربار سے وابستہ ہوا، جہاں اس کے لیے وظیفہ مقرر ہوگیا اور کچھ عرصے کے لیے فکر معاش سے نجات ملی۔ اعتضادالسلطنت کی وساطت سے قاآنی کی رسائی ناصر الدین کی والدہ مہد علیا کی خدمت میں ہوئی اور قصیدے بھی پیش کیے۔ اعتضاد السلطنت نے کچھ اور دستگیری بھی کی اور اسے ناصر الدین شاہ کے دربار میں پہنچا دیا۔

قاچاری دربار میں اگرچہ اس کی عزت تو بہت ہوئی، لیکن ذلت بھی کچھ کم نہ ہوئی۔ قاآنی کو امن و سکون میسر آیا ہی تھا کہ مرزا تقی خان صدر اعظم، جو امیر کبیر کے لقب سے مشہور ہوا، کسی وجہ سے قاآنی سے ناراض ہو گیا، پہلے وظیفہ نصف کرایا، پھر بالکل ختم کرا دیا۔ قاآنی نے امیر کبیر کی مدح خوانی بھی کی، لیکن وہ شعری ذوق سے عاری تھا؛ اس لیے اس پر کچھ اثر نہ ہوا۔ اس پر قاآنی نے امیر کبیر پر گہری طنز کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے قاآنی کو "چوب و فلک" کی رسوائے عام سزا دی، جس سے حکومت قاچار کا دامن داغ دار ہوا۔ قاآنی ایک مختصر سی علالت کے بعد ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳-۱۸۵۴ء میں تہران میں فوت ہوا۔

قاآنی عہد قاچار کا وہ معروف ترین شاعر ہے جسے متجددین میں شمار ہونے کے باوجود زبان و بیان اور بعض اسالیب کی بنا پر کلاسیکی شعرا کی صف میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ وہ جدید شاعری کے پیشرووں میں ہے۔

اسلوب بیان: (۱) تشبیہ و استعارے میں قدما کا رنگ ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قاآنی کی تشبیہات عموماً قدرتی اور تازگی و ندرت لیے ہوتی ہیں؛ (۲) جدت ادا اور حسن بیان اس کا خاصا ہے؛ (۳) حروف و الفاظ کی تکرار سے نشاط آفریں آہنگ پیدا کرتا ہے۔ اس کے یہاں بحور کی موسیقی ایک خاص لطف رکھتی ہے؛ (۴) منظر کشی سے، جو قاآنی نے اپنے قصائد میں کی ہے، اس کے گہرے مشاہدے کا پتا چلتا ہے؛ (۵) واقع نگاری بھی قاآنی کی اہم خصوصیت ہے۔ طویل واقعات بیان کرتے ہوئے جزئیات نگاری بھی کی ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ ہر ہر بات پر اس کی نظر ہے۔ وہ مکالمے کے ذریعے ڈرامائی اثر آفرینی بھی پیدا کرتا ہے؛ (۶) زائد الفاظ کے استعمال سے شعر میں شوکت لفظی پیدا کرتا ہے؛ ایک زائد لفظ "بر" کو ردیف بنا کر پورا قصیدہ لکھ ڈالا ہے؛ (۷) مبالغے کے حسن استعمال سے شعر کو تخیل کا مرقع بنا دیتا ہے، مگر حقیقت کو اوجھل نہیں ہونے دیتا (تفصیل کے لیے دیکھیے ادب نامہ ایران، ص ۷۲۰ تا ۷۲۴).

قاآنی کی یادگار اس کا دیوان ہے۔ اس کے علاوہ گلستان سعدی کی طرز پر نظم و نثر میں حکایات کا بھی ایک مجموعہ تصنیف کیا، جس کا نام کتاب پریشان ہے۔ اس میں جو اشعار آتے ہیں وہ باستثنائے چند خود قاآنی کے ہیں۔ یہ کتاب اس نے ۲۰ رجب ۱۲۵۲ھ/۳۱ اکتوبر ۱۸۳۶ء کو مکمل کی جب کہ اس کی عمر تقریباً تیس برس تھی جیسا کہ خود دیباچے میں لکھتا ہے (کتاب پریشان، بمبئی ۱۲۷۷ھ).

**مآخذ**: (۱) دیوان، مطبوعہ، بمبئی مقدمہ؛ (۲) *Zeitschr.d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۹ : ۲۷۱، ۵۹۵ تا ۶۰۵؛ (۳) Alexander von Kégl : *Zur Gesch. der pers. Litteratur des 19. Jahrh.*، در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۴۷ (۱۸۹۳ء): ۱۳۱ ببعد (نو نظمیں ترجمہ شدہ)؛ (۴) Ed. G. Browne : *A Year amongst the Persians*، ص ۱۱۸؛ (۵) رضا قلی خان ہدایت: مَجْمَع الفُصَحاء، ۲ : ۴۰۲ تا ۴۲۲؛ (۶) C. H. Ethé : در *Grundriss der iran. Philologie*، ۲ : ۳۱۴، ۳۱۶؛ (۷) رضازادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۴۲ھ؛ (۸) ابراہیم صفائی: نہضت ادبی ایران، مطبوعۂ تہران؛ (۹) مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، بار دوم، لاہور.

[ادارہ]

* **قابس**: (Gabes) شمالی تونس کا ایک شہر، جو ۳۳ درجے ۵۲ دقیقے ۵۸ ثانیے عرض بلد شمالی اور ۱۰ درجے ۴ دقیقے ۶ ثانیے طول بلد مشرقی پر سفاقس سے ۸۰ میل اور تونس سے ۲۵۰ میل جنوب میں خلیج قابس یعنی سِرٹس خرد (Lesser Syrtis) کے

مغربی کنارے پر اس پہاڑی خاکنائے کے قریب واقع ھے جو شطّ الفجج کو سمندر سے جدا کرتی ھے۔ قابس ضلع اَرد کا صدر مقام ھے [تفصیل کے لیے دیکھیے اآ لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ].

**مآخذ:** (۱) ابن حوقل: *Description de l'Afrique*، مترجمۂ de Slane، در *Journal Asiatique*، ۱۸۴۲ء، ص ۱۶۹؛ (۲) ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، مترجمۂ de Slane، ۲: ۳۴ تا ۳۷؛ (۳) البکری: *Description de l'Afrique septentrionale*، مترجمۂ de Slane، ص ۴۴؛ (۴) الادریسی، طبع de Goeje، ص ۱۲۴؛ (۵) التیجانی: *Voyage...dans la régence de Tunis*، (۱۳۰۶ء تا ۱۳۰۹ء)، مترجمۂ Rousseau، در *Journ. As.*، ۱۸۵۲ء: ص ۱۴۰؛ (۶) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع Scnefer، حصہ ۳، باب ۵، ص ۱۷۰؛ (۷) R. Basset: *Un voyage en Tunisie*، در *Bull. de la Soc. de Geogr. dc l'Est.*، ۱۸۸۲ء، ص ۷۸ تا ۸۳؛ (۸) Guerin: *Voyage archéologique dans la régence de Tunis*، پیرس ۱۸۶۲ء، ۲ جلدیں، ۱: ۱۹۸؛ (۹) Rebillet: *La Sud de la Tunisie*، Sousse ۱۸۸۶ء، ص ۱۵ تا ۱۰۱؛ (۱۰) Zaccone: *Notes sur la Régence de Tunis*، پیرس ۱۸۷۵ء، ص ۱۵۲ تا ۱۶۲؛ (۱۱) Maunoire: *Journal de route*، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۶۷ تا ۷۱؛ (۱۲) Servonnet و Leffitte: *Le Golfe de gabés en 1888*، تونس ۱۸۸۸ء، ص ۲۱۱ تا ۲۷۰، ۳۱۵ تا ۳۳۲.

(G. YVER [تلخیص از ادارہ])

* **قابض**: ترکیہ کا ایک سنّی عالم دین، جو فرقۂ ’’خوب مسیحیہ‘‘ (جسے عرف عام میں ’’چوب مسیحی‘‘ کہتے ھیں) کا بانی تھا۔ اس پر سلطان سلیمان کے حکم سے ایک خاص ہنگامی عدالت میں زندقہ کے الزام میں مقدمہ چلایا گیا اور ۸ صفر ۹۳۴ھ/ ۳ نومبر ۱۵۲۷ء کو اسے سزائے موت دے دی گئی۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پر حضرت عیسٰیؑ کی برتری (افضلیت عیسٰی علٰی محمد) کا قائل تھا۔ اس مقدّمے کے موقع پر ابن کمال پاشا زادہ نے زندقہ پر اپنا رسالہ تحریر کیا.

**مآخذ:** (۱) پچوی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ء، ۱: ۱۲۴؛ (۲) J.v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، بار دوم، ۲: ۵۹ ببعد (Pesth ۱۸۴۰ء)؛ (۳) P. Ricaut: *History of the present state of the Ottoman Empire*، بار پنجم، ۱۶۸۲ء، کتاب ۲، باب ۱۲، فصل ۲۴۴ (مترجمۂ Briot، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۲۳۶ ببعد)؛ (۴) M.d'Ohsson: *Tableau général de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۱: ۵۱ تا ۵۳؛ (۵) Cl. Huart، در *Actes du XI$^{e}$ Congr. internat. des Orient*، فصل ۳، ص ۶۹ ببعد.

(L. MASSIGNON)

* **القابض**: باری تعالٰی کا ایک نام؛ رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی.

* **قابوس بن وشمگیر**: شمس المعالی ابو الحسن مرداویج بن زیار کا بھتیجا اور بنو زیار کا چوتھا فرمانروا (اس کے پوتے قابوس عنصر المعالی نے قابوس نامہ کے مقدمے میں اس کا شجرۂ نسب دیا ھے)۔ ۳۶۶ھ/۹۷۶ء میں ایک فوجی سازش کے ماتحت اسے تخت پیش کیا گیا اور وہ جرجان اور طبرستان کے فرمانروا کی حیثیت سے اپنے بھائی ظہیر الدّین بہستون کا جانشین قرار پایا۔ جب بویہی امیر فخر الدّولہ [رک بآں] کا اپنے بھائی عضد الدّولہ [رک بآں] سے تنازعہ ھوا اور عضد الدولہ نے ۳۶۹ھ/ ۹۷۹-۹۸۰ء میں اسے ساری سلطنت سے محروم کر دیا تو فخر الدّولہ نے اپنے خسر قابوس کے ہاں پناہ لی۔ چونکہ قابوس نے اسے فاتح (بھائی) کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا تھا، اس لیے عضد الدّولہ نے اس کے خلاف فوج کشی کی اور وہ ۳۷۱ھ/

٩٨٢ء میں استرآباد کے مقام پر شکست کھا کر اپنے متوسّل کے ساتھ حسام الدّولہ کے پاس نیشاپور چلا گیا، جو سامانی بادشاہ نوح بن منصور کے ماتحت خراسان کا حاکم تھا ۔ بعد ازاں خود حسام الدّولہ نے طبرستان فتح کرنے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی ۔ وزیر ابوالحسن العتبی کی وفات کے بعد حسام الدولہ کو بخارا طلب کیا گیا تاکہ وہ اس کا عہدہ سنبھالے، چنانچہ وہ فخر الدّولہ اور قابوس کو اپنے ساتھ لے گیا ۔ تھوڑے ھی عرصے بعد عضد الدّولہ کے بغداد میں فوت ھو جانے پر (٣٧٣ھ/٩٨٣ء) فخر الدّولہ نے جرجان اور طبرستان کو بتدریج فتح کر لیا ۔ وہ تو یہ چاھتا تھا کہ یہ ملک دوبارہ قابوس کے حوالے کر دے، لیکن اس کے وزیر ابن عبّاد الصّاحب [رک باں] نے اسے ترغیب دی کہ انھیں اپنے ھی قبضے میں رھنے دے؛ تاھم فخر الدّولہ کے انتقال (٣٨٨ھ/٩٩٨ء) پر سترہ سال کی جلا وطنی کے بعد قابوس نے دوبارہ اپنی آبائی سلطنت حاصل کر لی اور ٤٠٣ھ/١٠١٢ء تک اس پر قابض رھا، تاآنکہ اس کے جبر و تشدّد اور اس کے حکم سے متعدد لوگوں کے قتل کے باعث فوج میں بغاوت برپا ھو گئی؛ اور بالاخر اسے معزول کرکے اس کے بیٹے منوچہر کو طبرستان سے بلا کر تخت پر بٹھا دیا گیا ۔ تھوڑے ھی عرصے بعد باغیوں نے اسے جرجان اور استر آباد کے درمیان قلعہ جناشک میں موت کے گھاٹ اتار دیا اور وہ اس طرح کہ جس وقت وہ غسل میں مصروف تھا، اس کے تمام کپڑے غائب کردیے اور اسے سردی میں ھلاک ھونے کے لیے چھوڑ دیا گیا ۔ وہ مختلف علوم خصوصا نجوم سے واقف تھا ۔ کئی مختصر رسائل اور فارسی و عربی نظمیں اس کی یادگار ھیں ۔ وہ ایک ممتاز خوش نویس بھی تھا ۔ ابوبکر محمّد بن علی السّرخسی اور زیاد بن محمّد جرجانی شعرا نے اس کی مدح میں قصیدے کہے (محمّد عَوفی : لُباب الالباب ٢ : ١٨، ١٩).

**مآخذ :** (١) ابن اسفندیار : تاریخ طبرستان، مترجمۂ براؤن، ص ٢٢٥ تا ٢٣٣؛ (٢) ابن خلّکان، طبع Wustenfeld، عدد ٥٥٠ (مترجمۂ de Slane، ٢ : ٥٠٧)؛ (٣) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ٨ : ٥٠٦ و ٩ : ٨، ٩٨، ١٦٧؛ (٤) منجّم‌باشی : تاریخ، ٢ : ٤٨١؛ (٥) دولت شاہ : تذکرہ، طبع براؤن، ص ٤٨؛ (٦) محمد عَوفی : لُباب‌الالباب، طبع براؤن، ١ : ٢٩ تا ٣٠؛ (٧) رضا قلی خان ھدایت : مَجْمَع الفُصَحاء، ١ : ٥٢؛ (٨) میر خواند : روضة الصّفا، ٤ : ٢٥ تا ٢٧؛ (٩) خواند امیر : حبیب‌السّیَر، ٢/٤ : ص ٥٨.

(Cl. Hurat)

**قَابِیل :** (Cain)، رک بہ ھابیل. *

**قات :** جات (عربی)، چات (اَمْہَری، گالا)، چاتو (کَفّہ Kaffa): ایک ھموار اور صاف تنے کی جھاڑی کا نام، جو مال کنگنی (Celastraceae) کی نوع میں سے ھے (یہ وسطی یورپ میں ”تکلے کے درخت“ (spindle tree) کے نام سے مشہور ھے : Cathaedulis، Forskae یا methyscophyllum glaucum، Ecklon et zeyher) ۔ یہ بارہ فٹ تک بلند ھوتی ھے اور مشرقی افریقہ میں راس کولونی سے لے کر جھیل طانا (صانا) کے شمال تک اور یمن میں پائی جاتی ھے ۔ اس کے پتوں کو عربی میں کَفْتہ کہتے ھیں ۔ ان پتوں میں اور اس درخت کی نئی کونپلوں کی چھال میں ایک طرح کا نمک پایا جاتا ھے، جس کی وجہ سے درخت کے ان حصوں میں (یا ان کے جوشاندے میں) نشاط اور نشہ‌آور تاثیر پائی جاتی ھے اور یہی حبش اور جنوب مغربی عرب کے مسلم ممالک میں اس کے عام رواج کا باعث ھے [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]. *

**مآخذ :** (١) المقریزی : الاتمام باخبار من بارض الحبش من ملوک الاسلام (Hist. regum islamiticorum in Abyssinia)، طبع رنک Rinck، Lugd. Bat.

۱۷۹۰ء، ص ۱۱؛ (۲) De Sacy : *Chrestom. arabe.*، بار دوم، ۱ : ۱۳۵ ببعد؛ ۴۱۹، ۴۶۲ ببعد؛ (۳) A Dillmann : *Die Kriegsthaten des Königs ʿAmda Sion*, etc.، در Sitzungsber d. Akad. *d. Wiss. zu Berlin*، ۱۸۸۴ء، ص ۱۰۱۲ ببعد؛ (۴) ابن حَجَر الهَیْتَمی : تَحْذیر الثِّقات مِن اَکْل الکَفْتَة وَ القات، در الفتاوی الکُبرای الفقہیّہ، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۴ : ۲۲۳ تا ۲۳۴؛ (۵) E.V. Stace : *English Arabic. Vocabulary*، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۶۲، ۲۰۶؛ (۶) Reinisch : *Kafa - Sprache*، ۲ : ۳۵؛ (۷) Niebuhr : *Reisebeschreibung*، ص ۱۳۵؛ (۸) Botta، در *Arch. Mus. d'historie naturelle*، پیرس ۱۸۴۱ء، ۲ : ۱۷ ببعد؛ (۹) وہی مصنف : *Relation d'un voyage dans l'yemen*، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۴۵ ببعد، ۸۳، ۹۰، ۹۸ ببعد؛ (۱۰) رِٹر Ritter · *Erdkunde*، ۱۲ : ۷۹۵ تا ۷۹۸؛ (۱۱) Maltzan : *Reise nach Südarabien*، ص ۲۱۳، ۳۴۷، ۴۰۰؛ (۱۲) Barbier de Meynard در *Publ. de l'Ecole des Lang. orient viv*، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۱۰۸ ببعد؛ (۱۳) A. Deflers : *Voyage au Yemen*، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۹۰، ۱۲۱ ببعد؛ (۱۴) وہی مصنف، در *Journ. de Pharm. et de Chimie*، ۱۸۹۰ء، ۲۲ : ۱۷۴ ببعد؛ (۱۵) Beitter : *Pharmocogn-chem. Untersuchung der Catha Edulis*، سٹراس بورگ ۱۹۰۰ء (مع رنگین لوحہ)؛ (۱۶) G.W.Bury : *Arabia Infelix*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۱۱۳ ببعد، ۱۵۲ تا ۱۵۴؛ (۱۷) Fr. J. Bieber : *Kaffa*، ج ۱، Münster ۱۹۲۰ء، ص ۳۶۸؛ (۱۸) A Grohmann : *Südarabien als Wirtsehaftsgebiet*، وی آنا ۱۹۲۲ء، ص ۲۵۳ تا ۲۵۶؛ مزید حوالہ جات رِٹر Ritter، ڈِل مان Dillmann اور Beitter کے ہاں دیے گئے ہیں ۔

[J. J. Hess (تلخیص از ادارہ)]

* **قاتین** : (ترکی : قادِین)، رک بہ خاتون .

* **قاچار** : (قاچار، بمعنی "تیزی سے چلتا ہوا" [از قاچمق = بھاگنا]؛ دیکھیے سلیمان افندی، لغت چغتائی، استانبول ۱۲۹۸ھ، ص ۲۱۴)، ایران کے ایک سابق حکمران خاندان کا نام ۔ اس کی نسبت اسی نام کے ایک ترکمان قبیلے سے ہے، جو استر آباد [رک بآن] میں مقیم تھا، لیکن ہمیشہ وہاں نہیں رہا ۔ ایرانی مؤرخ بیان کرتے ہیں کہ یہ مشہور قبیلہ جلائر [رک بآن] کی ایک شاخ ہے اور اس کا نام سِرتاق نویان کے بیٹے قاچار نویان کے نام پر رکھا گیا، جو غازان خان [رک بآن] کا اتالیق تھا۔ یہ سرتاق بلاشبہہ وہی ہے جو ۶۹۴ھ/۱۲۹۵ء میں گیخاتو کی حمایت کے جرم میں بیدو [رک بآن] کے ہاتھوں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا تھا (وصاف، بمبئی ۱۲۶۹ھ، ۳ : ۲۸۲؛ d. Ohsson : *Hist. des Mongols*، ۴ : ۱۱۵) ۔ کہتے ہیں کہ ابو سعید [رک بآن] کے عہد حکومت کے بعد ۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء میں یہ قبیلہ شام کی سرحدوں پر آباد ہوگیا تھا ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں تیمور اسے اس کے وطن ایران اور ترکستان میں واپس لے آیا ۔ شاہ قلی قورچی (ذاتی محافظ body-guard)، جو ترکوں کے ساتھ صلح کی شرائط طے کرنے کے لیے دو بار، یعنی ۹۶۲ھ/۱۵۵۵ء اور ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں، سفیر مقرر کیا گیا تھا (پچوی، ۱ : ۳۲۷، ۳۳۴؛ v. Hammer : *Hist. de l' Empire Ottoman* و فرانسیسی ترجمہ، ۶ : ۶۹، ۳۲۰؛ رِضا قلی خان : ۹ : ۲، جس نے سال ۹۶۹ھ لکھنے میں غلطی کی ہے)، اسی قبیلے سے تعلق رکھتا تھا ۔ ۹۹۵ھ/۱۵۸۷ء میں شاہ عبّاس اول نے ان کی کثیر تعداد دیکھتے ہوئے انھیں تین گروہوں میں تقسیم کر دیا : (۱) مرو میں اوزبکوں کے مقابلے میں؛ (۲) گنجہ اریوان میں؛ (۳) استر آباد کے مقام پر قلعہ مبارک آباد میں، جو نیا نیا تعمیر ہوا تھا ۔ بالائی حصے میں جو لوگ آباد ہوئے وہ بوخاری [یوقاری] باش کے لقب سے مشہور ہوئے اور جو زیریں حصے

میں رہتے تھے انھوں نے اشاق [اشاغ] باش کا لقب اختیار کر لیا ۔ انھیں اس علاقے میں آباد کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اسے سرحد پار کے ترکمانوں کے حملوں سے محفوظ رکھا جائے .

استر آبادی گروہ کا ایک فرد فتح علی خان بن شاہ قلی بن مہدی خان بن ولی خان بن محمد قلی تھا ۔ اس نے اپنے دو بھائیوں کی موت کا انتقام لینے کے لیے استر آباد پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء میں وہ ایک ہزار سواروں کو لے کر افغانوں کے مقابلے میں اصفہان کے دفاع کے لیے گیا، لیکن شاہ حسین کے روبرو اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ خطرناک حد تک جاہ طلب انسان ہے ۔ بالآخر وہ صفوی بادشاہ کا اس کی بدنصیبی کی حالت میں ساتھ چھوڑ کر اپنے صوبے کو واپس چلا گیا ۔ جب ری کے باشندوں نے اسے اپنی مدد کو بلایا تو وہ وراوین میں ابراہیم آباد کے مقام پر افغانوں سے برسر پیکار ہوا، لیکن ناکام رہا اور اپنی خدمات شاہ طہماسپ کو پیش کرنے کے لیے مازندران کو لوٹ گیا ۔ مشہد پر چڑھائی کے دوران میں اسے ۱۴ صفر ۱۱۳۹ھ/۱۱ اکتوبر ۱۷۲۶ء کو طہماسپ کے سپہ سالار نادر نے، جو آگے چل کر نادر شاہ کے نام سے مشہور ہوا، اسے قتل کروا دیا (مہدی خان : تاریخ نادری، تبریز ۱۲۶۶ھ، ص ۲۱) .

نادر نے اس کے بیٹے محمّد حسن خان کا پیچھا کیا تو اس نے ترکمانوں کے ہاں پناہ لی ۔ یہاں اس نے اپنے حامی افراد جمع کیے اور دوبارہ استر آباد کو فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا ؛ لیکن کچھ عرصے بعد یہ شہر پھر اس کے قبضے سے نکل گیا ۔ یہی وہ موقع تھا جب کٹے ہوئے سروں کے وہ مینار (کلّہ منار) بنائے گئے جنھیں Nanway نے دیکھا تھا (*Historical Account of British trade*، لنڈن ۱۷۵۷ء، جلد ۱، میں تصویر بھی دی گئی ہے، جسے Sykes : *History of Persia*، بار دوم، ۲: ۲۷۰، میں شامل کیا گیا ہے)، محمّد حسن قبیلہ داز کے ہاں چلا گیا، لیکن نادر کی دھمکیوں سے مرعوب ہو کر انھوں نے اسے اپنے ہاں سے نکل دیا ۔ اس کے بعد وہ صحرا میں دن کاٹنے لگا ۔ یہیں اس نے اتفاقًا نادر شاہ کے قتل کی خبر سنی تو استرآباد پر دوبارہ قبضہ کر لیا (۱۱۷۶ھ/۱۷۴۷ء) ۔ اس کے بعد اس پر کریم خان زند نے حملہ کیا اور اسے چالیس دن تک محصور رکھنے کے بعد محاصرہ ختم کر دیا اور اپنا پڑاؤ اٹھا لیا (۱۱۶۵ھ/۱۷۵۲ء) ۔ ۱۱۶۸ھ/۱۷۵۵ء میں احمد شاہ دُرّانی [رکّ باں] نے مشہد فتح کر لیا اور محمّد حسن کے مقبوضات پر حملہ کرنے کے لیے پسند خان [شاہ پسند خان] کو پندرہ ہزار سوار دے کر روانہ کیا، لیکن سبز وار کے مقام پر اس لشکر نے شکست کھائی ۔ محمّد حسن نے اس کامیابی کے بعد قزوین اور گیلان بھی فتح کر لیے اور اصفہان کی طرف بڑھا ۔ کریم خان کو گلون آباد کی لڑائی میں ہزیمت اٹھانی پڑی ۔ اس نے شہر سے چار فرسنگ کے فاصلے پر پھر مقابلہ کیا اور بالاخر شیراز کی طرف بھاگ گیا ۔ ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۶ء میں اس نے آذربیجان فتح کر لیا، جس کی قیادت آزاد خان افغان کے ہاتھ تھی ۔ ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۷ء میں اس نے یہ صوبہ اپنی مملکت میں شامل کر لیا اور اپنے بیٹے آغا محمد شاہ کو، جس کی عمر اس وقت اٹھارہ سال تھی، یہاں کا والی مقرر کیا ۔ اگلے سال اس نے شیراز پر چڑھائی کی، لیکن سامان خوراک کی کمی کے باعث اس کی فوج بکھرتی گئی ۔ اس کے بعد اسے کئی مقامی بغاوتوں کو فرو کرنا پڑا ۔ اس کی فوجیں مسلسل چڑھائیوں سے تنگ آ کر اس کا ساتھ چھوڑ گئیں ۔ وہ اوشاق باشوں کے ایک دستے اور اپنے ذاتی ملازموں کے ہمراہ استر آباد کو لوٹا ۔ شیخ علی خان کے خلاف ایک لڑائی میں اس نے شکست کھائی ۔ اس

موقع پر اس کے گھوڑے کے پاؤں دلدل میں دھنس گئے اور اسی حالت میں اس کے ایک ملازم سبز علی کرد نے، جو دشمن سے جا ملا تھا، اسے قتل کر دیا (۱۱۷۱ھ/۱۷۵۸ء) .

اس کے دوسرے بیٹے حسین قلی خان نے، جو اپنی جرأت اور بے باکی کے باعث ''جہان سوز'' کے لقب سے مشہور ھوا، کریم خان کی ملازمت اختیار کرلی، جس نے آغا محمّد خان کو بھی، جس کی عمر ۲۰ سال تھی، اپنا درباری بنالیا ۔ آغا محمّد خان شیراز میں مقیم ھوا اور اس کا خاندان قزوین میں آباد ھوگیا ۔ حسین قلی خان دامغان کا والی مقرر ھوا، لیکن اس نے ھوس جاہ میں استر آباد پر حملہ کر دیا اور وہاں لوٹ مار اور قتل عام کیا ۔ بعد ازاں اس نے مازندران پر قبضہ کر لیا اور وہاں کے صدر مقام بار فروش پر کریم خان کے مقرر کردہ والی مہدی خان پر اچانک چھاپا مارا ۔ باغی ''یموت'' ترکمانوں نے اسے ستائیس برس کی عمر میں جب کہ وہ اپنے خیمے میں تھا، گولی مار کر ھلاک کردیا ۔ وہ فتح علی شاہ [رک بآن] کا باپ تھا .

خاندان قاچار: فتح علی خان: پیدائش ۱۰۹۷ھ/۱۶۸۵ء یا ۱۱۰۴ھ/۱۶۹۳ء؛ تخت نشینی ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۱ء؛ وفات ۱۱۳۹ھ/۱۷۲۶-۱۷۲۷ء؛ مشہد کے قریب خواجہ ربیع کے قبرستان میں دفن ھوا .

محمّد حسن خان: پیدائش ۱۱۲۷ھ/۱۷۱۵ء؛ تخت نشینی ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۱ء؛ وفات ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸-۱۷۵۹ء؛ شاہ عبدالعظیم کے احاطے میں دفن ھوا .

حسین قلی خان، عرف جہان سوز: پیدائش ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۱ء؛ تخت نشینی ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء؛ وفات ۱۱۹۱ھ/۱۷۷۷ء؛ استر آباد میں دفن ھوا .

۱ ۔ آغا محمّد خان: پیدائش ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء؛ تخت نشینی ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء؛ وفات ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶-۱۷۹۷ء؛ نجف (مشہد علی) میں دفن ھوا .

۲ ۔ فتح علی شاہ: پیدائش ۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء؛ تخت نشینی بمقام تہران ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷-۱۷۹۸ء؛ وفات بمقام قم ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء .

عباس میرزا نائب السلطنت: پیدائش ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸-۱۷۸۹ء؛ اپنے باپ کی زندگی ھی میں خراسان میں فوت ھوا (۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳-۱۸۳۴ء)؛ مشہد میں دفن ھوا .

۳ ۔ محمّد شاہ: پیدائش ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء؛ تخت نشینی ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء؛ وفات ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء؛ قم میں دفن ھوا .

۴ ۔ ناصر الدّین شاہ: پیدائش ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱-۱۸۳۲ء؛ تخت نشینی ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء؛ ۱۸۹۶ء میں قتل ھوا .

۵ ۔ مظفّر الدّین: پیدائش ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء؛ تخت نشینی ۸ جون ۱۸۹۶ء؛ وفات ۱۴ جنوری ۱۹۰۷ء .

۶ ۔ محمّد علی: پیدائش ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء؛ تخت نشینی ۱۹ جنوری ۱۹۰۷ء؛ معزولی ۱۶ جولائی ۱۹۰۹ء .

۷ ۔ احمد شاہ: پیدائش ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۸ء؛ ۱۹۱۴ء میں تاج پوشی، ۱۹۲۵ء میں معزولی .

**مآخذ**: (۱) عبدالرّزاق بن نجف قلی: مآثر سلطانیہ، تبریز ۱۲۴۱ھ و انگریزی ترجمہ: *The Dynasty of the Kajars*، جو اصل فارسی مخطوطے سے کر کے Sir H. J. Bridges کو پیش کیا گیا تھا، لنڈن ۱۸۳۳ء؛ (۲) تقی سپہر: تاریخ قاجاریہ (ناسخ التواریخ سے اقتباس)، تہران ۱۲۷۳ھ؛ (۳) رضا قلی خان: رَوْضَة الصّفا ناصری، تہران ۱۲۷۰ء - ۱۲۷۴ھ، ۹: ۲ ببعد؛ (۴) صنیع الدّولہ محمد حسن خان: مطلع الشمس، تہران ۱۳۰۱ھ، حصۂ سوم (سالنامہ)، ص ۵؛ (۵) Malcolm: *History of Persia*، بار دوم، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲: ۵۸

بعد؛ (۶) Dubeux : *La Perse*، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۳۶۸ تا ۳۸۸؛ (۷) R. G. Watson : *A History of Persia from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858*، لنڈن ۱۸۶۶ء؛ (۸) G. N. Curzon : *Persia and the Persian Question*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱ : ۳۹۰ ببعد؛ (۹) P. M. Sykes : *Hist. of Persia*، بار دوم لنڈن ۱۹۲۱ء، ۲ : ۱۵۹، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۹ ببعد؛ (۱۰) P. Horn، در *Grundr. der iranischen Philologie*، ۲ : ۵۹۲ ببعد.

(CL. HUART)

* **القادر :** "طاقتور"، باری تعالٰی کے اسماے حسنٰی [رک بآن] میں سے ایک؛ [رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی].

**مآخذ :** (۲) محمّد بن حسین البیہقی : الاسماء و الصّفات، الہ آباد ۱۳۱۳ھ، ص ۱۵؛ (۲) Redhouse : *The Most Comely Names*، در *JRAS*، ۱۸۸۰ء، ص ۴۹ .

(ادارہ، ز ل لائیڈن)

* **القادر باللہ :** ابو العبّاس احمد بن اسحٰق، عبّاسی خلیفہ الطّائع کا ابن عم، جو اس کی معزولی کے بعد رمضان ۳۸۱ھ/نومبر ۹۹۱ء میں القادر کا لقب اختیار کرکے مسند خلافت پر بیٹھا۔ وہ المقتدر کا پوتا تھا اور ایک کنیز کے بطن سے تھا۔ اپنے سارے دورِ حکومت میں، جو بہت طویل تھا، وہ ان امرا کے زیر اثر رہا جن کا اثر و رسوخ بغداد میں قائم تھا۔ اس دوران میں اس نے صرف ایک بار اپنی خود ارادیت کا ثبوت دیا اور وہ یوں کہ جب بُوَیہی امیر بہاؤ الدّولہ [رک بآن] نے سنّی قاضی القضاۃ کو علٰحدہ کر کے اس کی جگہ ایک شیعہ کا تقرر کرنا چاہا تو القادر کی مخالفت کے باعث اس کی تجویز ناکام ہوگئی۔ اس پر شیعیوں کے لیے ان کا ایک قاضی ''نقیب'' کا خطاب دے کر مقرر کر دیا گیا۔ باقی معاملات میں تمام ملحدین اور معتزلہ سے سختی برتی جاتی تھی۔ اس زمانے میں مَروانیّہ، عُقَیلیّہ اور مِرداسیّہ خاندان ابھرے اور غزنوی سلطنت کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ دوسری طرف بویہی حکومت میں اندرونی انتشار بڑھتا چلا گیا اور آل حمدان اور آل سامان پر زوال آگیا۔ ان میں سے سامانی سلطنت ایک مدت سے ترکوں کے مقابلے میں پشت و پناہ کا کام دے رہی تھی۔ القادر نے ذوالحجّہ ۴۲۲ھ/دسمبر ۱۰۳۱ء میں اسّی سال سے زیادہ عمر پاکر رحلت کی۔ اس کا ذکر چند رسائل دینیات کے مصنف کی حیثیت سے بھی کیا جاتا ہے.

**مآخذ :** (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ج ۹، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الطِّقطِقٰی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۹۱ ببعد؛ (۳) ابن خَلدُون : العبر، ۳ : ۴۳۶ ببعد؛ (۴) حمدُ اللہ المستَوفی القزوینی : تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ۱ : ۳۵۱ تا ۳۵۳؛ (۵) Weil : *Gesch d. Chalifen*، ۳ : ۴۴ تا ۷۳؛ (۶) v Kremer : *Gesch. d. Herrschenden Ideen des Islams*، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۷) Goldziher : *Muh. Stud.*، ۲ : ۶۵ ببعد.

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **قادریّہ :** صوفیہ کا ایک سلسلہ، جو شیخ عبدالقادرؒ جیلانی [رک بآن] کی طرف منسوب ہے.

۱ - اصل : شیخ عبدالقادرؒ (م ۵۶۱ھ/ ۱۱۶۶ء) بغداد میں حنبلی فقہ کے ایک مشہور و معروف مدرسے کے صدر مدرس اور ایک رباط کے سربراہ تھے۔ وہ کبھی مدرسے میں اور کبھی رباط میں وعظ فرمایا کرتے تھے (ان کے مواعظ کا مجموعہ الفتح الربّانی کے نام سے مرتب ہوا ہے)۔ ابن الاثیر کے زمانے میں یہ دونوں ادارے اسلامی دنیا میں کافی مشہور تھے۔ یاقوت (ارشاد الاریب، ۵ : ۲۷۴) نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے، جو ۵۷۲ھ/۱۱۷۶-۱۱۷۷ء میں فوت ہوا، وصیت کی تھی کہ اس کی وفات

بعد اس کی کتابیں اس مدرسے کو دے دی جائیں - معلوم ھوتا ھے کہ یہ دونوں ادارے ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں بغداد کی تاخت و تاراج کے وقت ختم ھوگئے - غالباً اس وقت تک ان دونوں اداروں کے صدر شیخ عبدالقادرؒ کے خاندان کے لوگ ھی رھے ھوں گے، جو اپنے دور کے سربرآوردہ افراد تھے - بہجة الاسرار (ص ۱۱۳ تا ۱۱۷) میں، جہاں ان کی اولاد کا صحیح تذکرہ ملتا ھے، بیان کیا گیا ھے کہ شیخ کے بعد ان کے بیٹے عبدالوھاب (۵۵۲ھ/ ۱۱۵۷ء تا ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۶ء) اور پھر ان کے بیٹے عبدالسّلام (تقریباً ۶۱۱ھ/۱۲۱۴ء) مدرسے میں ان کے جانشین ھوے - ان کے ایک اور فرزند عبدالرّزاق (۵۲۸ھ/ ۱۱۳۴ء تا ۶۰۳ھ / ۱۲۰۶ - ۱۲۰۷ء) ایک مشہور زاھد مرتاض تھے - بغداد کی تباھی کے وقت اس خاندان کے متعدد افراد ھلاک ھوے اور معلوم ھوتا ھے کہ یہ دونوں ادارے بھی اسی وقت ختم ھوگئے.

اس زمانے میں رباط اور زاویے میں فرق تھا: ”رباط“ ایک قسم کی خانقاہ یا تکیہ ھوتا تھا اور ”زاویہ“ اس جگہ کو کہتے تھے جہاں سالک گوشہ نشین ھوا کرتے تھے (السُّہروردی : عوارف المعارف بر حاشیۂ احیاء، قاھرہ ۱۳۰۶ھ، ۱ : ۲۱۷) - ابن بطُّوطہ [رک بآن] کے زمانے میں زاویہ بمعنی رباط بھی استعمال ھونے لگا تھا - ابن بطُّوطہ (۱ : ۲۱) نے اپنے زمانے کے زاویوں میں جن جن اشغال کا ذکر کیا ھے وہ وھی ھیں جو شیخؒ کے زمانے میں رباط میں مروّج تھے - سلوک کے وہ ضوابط و قواعد جنھیں شیخ عبدالقادرؒ نے معیّن فرمایا تھا ایک علٰحدہ سلسلے کی بنیاد بننے کے لیے کافی تھے (بہجة، ص ۱۰۱) - جب مرید اپنے شیخ سے خرقہ حاصل کر لیتا تو اس کے معنی یہ ھوتے تھے کہ وہ اپنے ارادے کو شیخ کے ارادے کے تابع کر چکا ھے (السُّہروردی، ۱ : ۱۹۲) - بہجة میں ان لوگوں کی ایک طویل فہرست موجود ھے جنھوں نے شیخ عبدالقادرؒ سے خرقہ حاصل کرکے سلوک کے مختلف مدارج طے کیے - ان میں سے دو نے سات برس کی عمر میں اور ایک نے ایک برس کی عمر میں خرقہ حاصل کرلیا تھا - یہ لوگ شیخ عبدالقادرؒ کے سلسلۂ طریقت سے نسبت کے مدعی تھے - ان کا یہ بھی دعوٰی تھا کہ جب وہ کسی شخص کو خرقہ عنایت کرتے ھیں تو یہ ویسا ھی ھوتا ھے جیسا کہ خود شیخ علیہ الرحمة نے عطا کیا ھو - خرقہ دیتے وقت یہ معاھدہ ھوتا تھا کہ مرید شیخ عبدالقادرؒ کو اپنا شیخ اور رھنماے کل مانے گا - ایک روایت (۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء) کے مطابق (بہجة، ص ۱۰۱)، جو غالباً موضوع معلوم ھوتی ھے شیخ عبدالقادرؒ ارشاد فرماتے ھیں کہ ان کے سلسلے میں داخل ھونے کے لیے خرقہ حاصل کرنا ضروری شرط نہیں ھے - اگر مرید کے دل میں ان سے عقیدت ھے تو یہ کافی ھے - ایسا معلوم ھوتا ھے کہ ان کی زندگی ھی میں متعدد اشخاص نے ان کے سلسلے کی عوام میں اشاعت شروع کر دی تھی؛ چنانچہ علی بن حدّاد نے یمن میں اور محمد البطائحی نے، جو بعلبک کا باشندہ تھا، شام میں بیعت لی - تقی الدین محمد الیونینی، جو بعلبک ھی کا باشندہ تھا، اس سلسلے کا مشہور مبلّغ تھا - بہجة الاسرار میں ایک شخص محمّد بن عبدالصّمد کا ذکر آتا ھے، جو مصر میں اپنے آپ کو شیخ عبدالقادرؒ کی طرف منسوب کرتا تھا اور دعوٰی کرتا تھا کہ راہ سلوک میں شیخ ھی اس کے رھنما ھیں (بہجة، ص ۱۰۹، ۱۱۰) - عوام میں مشہور تھا کہ جو شخص شیخ عبدالقادرؒ سے نسبت رکھتا ھے، وہ جنّتی ھوگا؛ اس لیے قیاس غالب ھے کہ یہ سلسلہ بہت مقبول ھوتا چلا گیا.

غالب گمان یہ بھی ھے کہ شیخؒ کی اولاد نے اس سلسلے کی نشر و اشاعت میں اھم کردار ادا کیا ھوگا -

ابن تیمیه (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء) نے لکھا ہے کہ انھیں شیخ عبدالقادرؒ کی اولاد میں سے ایک شخص کے ساتھ رہنے کا موقع ملا ۔ وہ ایک عام مسلمان کی طرح تھے اور قادریه سلسلے میں بیعت بھی نه تھے بلکه ان لوگوں سے اتفاق راے بھی نه رکھتے تھے جو شیخ عبدالقادرؒ کی عقیدت میں غلو رکھتے تھے (بُغیَةُ المُرتاد، ص ۱۲۴)۔ Le Chatelier نے اپنی کتاب *Confréries Musalmans due Hedjaz* (ص ۳۵) میں ذکر کیا ہے کہ اس سلسلے کی اشاعت مراکش، مصر، عربستان، ترکستان اور ہندوستان میں ہو چکی تھی، لیکن بہجة الاسرار سے اس بات کی تصدیق نہیں ہوسکی ۔ اسی طرح اس کی کتاب میں ان کے بیٹے عبدالرّزاق کا ذکر تو موجود ہے، لیکن اس مسجد کا کوئی ذکر نہیں ملتا جو بقول مذکورۂ بالا فرانسیسی مؤلف، انھوں نے تعمیر کرائی تھی اور جس کے سات سنہرے گنبدوں کی تفصیل عرب مؤرخین نے بیان کی ہے ۔ یه مسجد حمد اللہ المستوفی (۷۴۰ھ/۱۳۳۹-۱۳۴۰ء) کے زمانے کے بعد کی معلوم ہوتی ہے ۔ بہجة کے بعد یه پہلا مصنف ہے جس نے شیخؒ کے مزار کا ذکر کیا ہے (نُزہَةُ القُلُوب مترجمۂ Le Strange، ص ۴۲) ۔ اس سے یه بات ثابت نہیں ہوتی کہ عبدالرّزاق نے سب سے پہلے اشغال صوفیه میں سماع کو رواج دیا ۔ حقیقت یه ہے کہ شیخ کے زمانے سے پہلے ہی سماع کا رواج ہو چکا تھا السہروردی نے اس پر جو بحث کی ہے (۲ : ۱۱۶) اس میں عبدالرزاق کا کوئی ذکر موجود نہیں ۔ E. Merceir (*Histoire de l'Afrique Septentrionale*:، ۳ : ۱۴) کا بیان ہے کہ قادریه سلسله بارھویں صدی عیسوی میں بربرستان کے علاقے میں موجود تھا اور اس کا فاطمیوں (جن کی حکومت ۵۶۷ھ/۱۱۷۱ء میں ختم ہوئی) سے گہرا تعلق تھا؛ لیکن ان بیانات کے لیے اس نے کوئی سند پیش نہیں کی ۔

السُّہروردی کا خیال ہے کہ شیخ کو ہر مرید کی انفرادی ضرورت کے مطابق اس کے لیے جدا جدا ریاضت کا طریقه متعین کرنا چاہیے ۔ ایسی حالت میں یه ممکن نہیں کہ شیخؒ نے ذکر، ورد اور حِزب کا کوئی یکساں اور معیّن طریقه جاری کیا ہو ۔ یه امر واقعه ہے کہ مختلف ملکوں میں قادری سلسلوں کے اذکار و اشغال میں بڑا فرق نظر آتا ہے (Rinn : *Marbouts et Khouan*، ص ۱۸۳ ببعد) ۔ ترکی میں ابتدائی داخلے کی رسوم، جن کا ذکر J. P. Browne نے کیا ہے (*The Dervishes*، ص ۹۸)، ان رسوم سے بالکل مختلف ہیں جو بقول Rinn شمالی افریقه میں رائج ہیں ۔ Rinn کے دیے ہوے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ شمالی افریقه میں قادریه سلسلے میں حضرت علیؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیه وآله وسلّم سے افضل قرار دیا جاتا ہے اور امام حسنؓ اور حسینؓ کی اہمیت کو زیادہ نمایاں کیا جاتا ہے ۔ ایسے خیالات کو شیخؒ کے نام سے منسوب کرنا بالکل غلط ہے ۔ وہ حنبلی مذہب کے پیرو تھے اور ان سے ایسے خیالات کا اظہار قرینِ قیاس نہیں ۔ الفیوضات الربانیه میں شیخ عبدالقادرؒ کے نام سے ایک ورد کا ذکر کیا گیا ہے ۔ اس کی سند عبداللہ بن محمد العجمی کے نام سے ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ۱۸۵ سال (۵۳۶ھ تا ۷۳۱ھ) زندہ رہا ۔ ظاہر ہے کہ یه شخص محض فرضی ہے ۔

۲ ۔ نشو و نما : معلوم ہوتا ہے کہ قادری سلسلے کی نشو و نما شروع زمانے ہی سے مختلف خطوط پر ہوتی رہی ۔ اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ بعض کے نزدیک شیخ عبدالقادرؒ سلوک کے ایک خاص طریقے کے بانی تھے، جس میں چند مخصوص رسوم و ریاضات مقرر ہیں ۔ بعض کے نزدیک وہ صاحب کشف و کرامات تھے اور ان سے خرق عادت امور ظاہر ہوئے ۔ اس کا مطلب یه لیا جاتا تھا کہ

وہ خدا کی طرف سے انتظام عالم کے لیے مأمور هیں۔ انتہاپسند لوگوں کا عقیدہ اس بارے میں یہاں تک پہنچا ہوا تھا کہ اللہ تعالٰی کے بعد شیخؒ مطلقاً اور کلیۃً همیشه کے لیے مالک کائنات هیں، لیکن زیادہ اعتدال پسند کہتے تھے کہ وہ فقط اپنے زمانے کے لیے تھے (بُغیَة المرتاد، محل مذکور) ۔ یه خیال ابن العربی کا ہے، جو شیخ عبدالقادرؒ کو خلیفة اللہ مانتے تھے اور جو نه صرف کائنات پر متصرف تھے بلکه انھوں نے اپنے تصرف کا اظہار بھی کیا تھا [اس سلسلے کی مزید معلومات کے لیے دیکھیے : (۱) شاہ ولی اللہ : الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ (۲) داراشکوہ : سکینة الاولیاء [اردو ترجمه، از مقبول بیگ بدخشانی، مطبوعه پیکجز لیمیٹڈ، لاهور ۱۹۷۳ء]؛ (۳) وهی مصنف سفینة الاولیاء ؛ (۴) ابو المعالی : تحفۂ قادریه، مخطوطه پنجاب یونیورسٹی؛ (۵) الفتوحات المکّیة، ۲: ۷۰۴] ۔ ابن العربی کے نزدیک خلیفة اللہ کا مقام وحیِ محمدی سے بالکل جداگانه چیز ہے (فصوص الحِکَم، ص ۱۶) ۔ [ابن العربی کا تصور یه معلوم هوتا ہے که کائنات میں دو سلسلے ایک دوسرے سے ممتاز اور مستقلاً جاری هیں : (۱) تکوین اور (۲) تشریع۔ وہ خلیفۂ تکوینی کو خلیفۂ تشریعی سے جدا مانتے هیں] ۔ ایک نظریه یه بھی تھا که شیخ عبدالقادرؒ کا تصرف قبر میں سے بھی زندوں کی طرح جاری ہے (ابن الوَردی [م ۷۴۹ھ]: تاریخ ، ۳ : ۷۰) ۔ ابن تیمیّه (الجواب الصحیح، ۱ : ۳۳۳) نے اس نظریے کی تردید کی ہے که وہ بعد از وفات بھی لوگوں کو انسانی شکل میں دکھائی دیتے هیں ۔ ابتدائی داخلے کی جن رسوم کا ذکر J.P. Browne نے (بحوالۂ سابق) کیا ہے، ان میں بتایا گیا ہے که اس سلسلے میں داخلے کا امیدوار شیخ عبدالقادرؒ کو خواب میں دیکھتا ہے ۔ ایک شخص نے تو انھیں اس کثرت سے اور اس قدر واضح دیکھا که شیخ عبدالقادرؒ کی تصویر دیکھے بغیر وہ انھیں هزاروں میں سے شناخت کرسکتا تھا ۔ شمالی افریقه میں جو طریقۂ قادریّه رائج ہے، اس میں شیخؒ کے بارے میں ایسی غلوّ عقیدت سے کام لیا جاتا ہے جو پرستش کے قریب قریب ہے ۔ وهاں اس طریقے کو جیلانیّه کے بجائے جِلالیّه کہا جاتا ہے ۔ [اگرچه یه بھی هو سکتا ہے که اس میں مولانائے روم کے طریقے سے کچھ التباس هوگیا هو] ۔ بهرحال اس طریقے کے لوگ جِلالّه کہلاتے هیں ۔ اس طریقے میں زمانۂ جاهلیت کے اعتقادات کی آمیزش نظر آتی ہے اور ان اسرار کو ظاهری، مادی اور سفلی قوتوں کی شکلیں دے کر کچھ پرستش کی سی صورتیں اختیار کر لی گئی هیں (E. Michaux-Bellaire : *Archives Marocaines*، ۲ : ۲۳۵)؛ چنانچه پتھروں کے ایک ڈھیر کو خلوۃ کا نام دیا گیا، جہاں عورتیں ان سرکنڈوں پر جو پتھروں کے درمیان اگائے گئے هوتے هیں، چیتھڑے باندھتی هیں اور لوبان اور گوند جلائی جاتی ہے (کتاب مذکور، ۲ : ۶۰) ۔ اس قسم کے خلوت کدے عربوں کے تمام گاؤوں میں پائے جاتے هیں ۔ اسی طرح صوبۂ اوران میں تمام سڑکوں پر اور بلند پہاڑوں کی چوٹیوں پر شیخ عبدالقادرؒ ”جِلالی“ کے نام پر قبے پائے جاتے هیں (E. de Neveu : *Orders Religieux chez les Musalmans d'Algerie*، ص ۳۰)۔ گناوہ کے لوگ یا گنی کے حبشی سمجھتے هیں که ان کی زندگی کلیتہً مولای عبدالقادر کی مرهون منت ہے، جنھوں نے بکثرت دیو اور پریاں مسخر کی هوئی هیں ۔ M. Michaux-Bellaire کے خیال میں یه وهی جنّاتی قوتیں هیں جو قرآن (اور نیز ابتدائی مصنفین) کی رو سے حضرت سلیمانؑ کے تابع تھیں ۔ خَلُوط اور طَلِق میں عورتیں شیخؒ کے نام پر ان تمام رسوم پر بڑے شد و مد سے کاربند هیں ۔ انھی خلوت گاهوں میں عورتیں اپنی مرادیں اور منّتیں لے کر

آتی هیں اور یہیں محبت و نفرت اور زندگی کے دیگر مسائل پیش کرتی هیں - اس کے مقابل مرد فقط اس وقت وهاں جاتے هیں جب وه بیمار هوتے هیں (*Arch. Maroc.*، ۶ : ۳۳۹) - [ظاهر هے که یه عقیدے ان لوگوں هی کے هوسکتے هیں جن تک صحیح اسلامی تعلیم اور صحیح اسلامی تصوف کی روح نہیں پہنچی، ورنه حقیقی قادریه سلسلے کے اوراد و اشغال اور صحیح عقیدے ان سے مختلف هیں] - ان عقیدوں پر ابن تیمیّه اور ابراهیم الشّاطبی (الاعتصام، ۴ : ۳۴۸ ببعد)، وغیره نے سخت تنقید کی هے - قادریه سلسله بعض لحاظ سے دوسرے سلسلوں سے بلاشبهه مختلف هے اور یه اختلاف زیاده تر اشغال اور اوراد کی بنا پر هے - قادریه سلسلے میں بہت زیاده رواداری پائی جاتی هے اور اس کے قواعد میں کسی قسم کی انتہاپسندانه شدت موجود نہیں؛ یه زیاده تر ان حالات کا نتیجه هے جن کے زیر اثر اس سلسلے کا آغاز هوا - اس کے برعکس اکثر سلسلے ایسے هیں که ان کے پیروؤں کے خیال میں نجات اور فلاح کا دروازه صرف اس شخص پر کھلا هے جو اس سلسلے میں سبقت رکھتا هے - [یه سختی قادریه سلسلے میں نہیں -] اس کے علاوه اگرچه اس سلسلے کے بانی حنبلی تھے، لیکن اس کا دائره حنبلیوں تک محدود نہیں - یه سلسله عملی لحاظ سے بڑا روادارانه هے .

۳ - جغرافیائی تقسیم : چونکه جغرافیائی یا تاریخی کتابوں کے مؤلفین مذهبی عمارتوں کا ذکر کرتے هوے مختلف سلسلوں میں شاذ و نادر هی امتیاز کرتے هیں، اس لیے عراق کے سوا کسی اور ملک کے متعلق هم یقینی طور پر یه نہیں کہه سکتے که سب سے پہلے قادریّه زاویے یا خانقاه کی بنا کب ڈالی گئی - کہا جاتا هے که فاس میں اس طریقے کو عبدالقادرؒ کے دو بیٹوں ابراهیم (م ۵۹۲/۱۱۹۶ء، واسط میں) اور عبدالعزیز (وفات سنجار کے گاؤں جبال میں پائی) کی اولاد نے رائج کیا - یه دونوں هجرت کر کے هسپانیه چلے گئے تھے - غرناطه کے سقوط (۸۹۷ھ/۱۴۹۱ء) سے کچھ عرصه پہلے ان کی اولاد مراکش چلی آئی - فاس کے شرفاے جیلاله کا مکمل شجرهٔ نسب *Arch. Maroc.*، ۳ : ۹۰۶ تا ۴۵۵، میں دیا هے - اس کا مأخذ ابن الطّیب القادری (۱۰۹۰ھ/۱۶۷۹ء) کی کتاب الدّرّ السّنیّ هے، جس کا یه دعوٰی هے که اس نے متعدد دستاویزات سے استفاده کیا هے - وه فاس میں شیخؒ کی "خلوة" کا ذکر سب سے پہلے ۱۱۰۴ھ/۱۶۹۲-۱۶۹۳ء میں لکھتا هے (کتاب مذکور، ۱۱ : ۳۱۹) - ایشیائے کوچک اور قسطنطنیه میں اس سلسلے کو اسمٰعیل رومی نے رائج کیا - یه وهی شخص هے جس نے ''قادری خانه'' نام کی خانقاه توپخانه میں قائم کی تھی - اسے ''پیر ثانی'' کہتے هیں اور اس نے ان علاقوں میں تقریباً چالیس تکیے قائم کیے (قاموس الاعلام) - صالح بن مهدی (العلم الشّامخ، ص ۳۸۱) نے لکھا هے که تقریباً ۱۱۸۰ھ/۱۶۶۶-۱۶۶۷ء میں مکهٔ مکرمه میں ایک قادری رباط تھی، لیکن یه دعوٰی بعید از امکان نہیں که ایک شاخ شیخؒ کی زندگی هی میں وهاں قائم کر دی گئی تھی (Le Chatiliar : کتاب مذکور، ص ۴۴)، کیونکه صوفیوں کے لیے مکّهٔ معظمه ایک قدرتی کشش رکھتا هے - ابوالفضل نے آئین اکبری (تقریباً ۱۶۰۰ء، ترجمهٔ جیرٹ، ۳ : ۳۵۷) میں قادریه سلسلے کا ذکر کرتے هوئے لکھا هے که سلسلهٔ قادریه بہت محترم و معزز سلسله هے، لیکن هندوستان کے مسلّمه سلسلوں میں اس کو شامل نہیں کیا گیا - ماثر الکرام (۱۷۵۲ء) میں اگرچه دیگر سلسلوں اور خاص طور پر شیخ عبدالقادرؒ کا نام بھی آتا هے، لیکن هندوستانی صوفیه کی فهرست میں سلسلهٔ قادریه کا ذکر نہیں ملتا

(تاہم دیکھیے خافی خان : منتخب اللباب، ۲ : ۶۰۴)؛ [لیکن شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی کتاب انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ میں، نیز دارا شکوہ کی کتاب سکینۃ الاولیاء اس سلسلے کے لوگوں کا تذکرہ موجود ہے]۔ Depentet Coppolani : (*Confrc-ries Religieuses Musulmanes*، ص ۳۰۱ تا ۳۱۸) نے قادریہ اور ان کے زاویوں کے کچھ اعداد و شمار دیے ہیں (جو شک و شبہہ سے بالا نہیں)۔ اس سلسلے کی ترقی بیشتر زمانۂ حال ہی کی ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس کا سبب ان کے ہم نام عبدالقادرؒ الجزائری [رکّ بہ] ہوئے ہوں، جنہوں نے سالہا سال شمالی افریقہ میں فرانسیسی تسلط کی مزاحمت کر کے شہرت حاصل کی۔ بلاشبہہ یہ سلسلہ تمام اسلامی ممالک میں موجود ہے، گو بعض ممالک میں کچھ دوسرے سلسلے، جو اس سے مأخوذ ہیں، زیادہ مقبول ہیں؛ چنانچہ گنی میں توبہ Touba کا قادریّہ سلسلہ، جو کہ دیاکنکے (Dia-kanke) قبیلے کی شناخت کی ایک نمایاں علامت بن گیا ہے، دراصل ٹمبکٹو کے ”کونتا“ Kounta قادریّہ سلسلے سے سیدیہ Sidia کے واسطے سے اخذ کیا گیا ہے (P. Marty، در *Revue du Monde Musulman*، ۳۶ : ۱۸۳)۔ ”کونتا“ قادریّہ ہی کی ایک شاخ ہیں بلکہ ان میں سے بعض تو اپنے آپ کو شاذلیہ کہلانا بھی پسند کرتے ہیں (کتاب مذکور، ۳۱ : ۴۴).

۴۔ تنظیم : قادریّہ جماعت بغداد میں شیخ عبدالقادرؒ کے مزار کے سجادہ نشین کی برائے نام اطاعت تسلیم کرتی ہے اور مسند نشینی کی دستاویزیں، جنہیں Rinn نے شائع کیا اور جو *Revue du Monde Musulman*، ۲ : ۵۱۳ اور ۹ : ۲۹۰ میں بھی شائع ہوئی ہیں، اسی مأخذ سے لی گئی ہیں؛ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مسند نشینی کی عظمت کا عملی اعتراف خاص طور پر عراق اور برصغیر پاکستان و ہند میں ہوتا ہے۔ برصغیر سے وقتاً فوقتاً جو نذر و نیاز بھیجی جاتی ہے، وہی اس خانقاہ کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ رہی ہیں، اسی لیے اس خاندان کے افراد اردو سیکھنا مفید مطلب سمجھتے ہیں۔ مکّی زاویے شیخ الطُّرُق کے ماتحت ہوتے ہیں، جسے ان زاویوں کے مقدّم مقرر کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس کی مصری شاخ کا انتظام السّید البَکْری کے پاس ہے، جو شیخ الطُّرُق بھی ہیں۔ علی پاشا مبارک (۳ : ۱۳۹؛ نیز دیکھیے P. Kahle، در *Der Islam*، ۴ : ۱۵۴، جو اس سلسلے کو ان چار سلسلوں میں شمار کرتا ہے جن کا آغاز ایک قطب سے ہوتا ہے، لیکن یہ تصریح کرتا ہے کہ اس کے نہ فروع ہیں نہ بیوت)۔ Rinn کے بیان کے مطابق افریقہ میں ہر مقدّم اپنا جانشین خود نامزد کرتا ہے۔ اگر کوئی مقدم جانشین مقرر کیے بغیر مر جائے تو اس صورت میں ”اِخوان“ ایک ”حَضْرۃ“ (مجلس) میں اس کا جانشین منتخب کرتے ہیں اور بعد میں بغداد کے رئیس کی منظوری لے لی جاتی ہے، جو عام طور پر مل ہی جاتی ہے۔ شمالی افریقہ میں اس سلسلے کی تنظیم کا کم و بیش تفصیلی بیان Rinn اور Dupont et Coppolani نے مذکورۂ بالا تصنیفات میں دیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نظام میں مقامی جماعتیں بالعموم خود مختار ہوتی ہیں، بالفاظ دیگر ہر جگہ کے زاویے آزاد ہوتے ہیں اور ان کا تعلق بغداد کے مرکزی ادارے سے بھی صرف سطحی سا ہوتا ہے۔ عام طور پر یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ ہر زاویے کا رئیس موروثی ہوتا ہے.

۵۔ علامات و رسوم : ترکیہ کے قادریہ سلسلے کی علامت ایک سبز رنگ کا گلاب بتایا جاتا ہے، جسے اسمٰعیل رومی نے اختیار کیا تھا۔ سلسلے میں داخل ہونے کا امیدوار ایک سال کے بعد ایک ”عُرقِیہ“، یعنی

نمدے کی چھوٹی سی ٹوپی لاتا ہے۔ اگر وہ داخله حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو شیخ اٹھارہ پنکھڑیوں والا ایک گلاب کا پھول اس کی ٹوپی پر ٹانک دیتا ہے، جس کے بیچ میں مہر سلیمان لگی ہوتی ہے۔ ان کے ہاں یہ ٹوپی تاج کہلاتی ہے۔ اس علامت کی مکمل تشریح جے۔ پی۔ براؤن نے اپنی کتاب *The Dervishes*، ص ٩٨ ببعد، میں کی ہے۔ Welberforce Clark نے ترجمهٔ عوارف المعارف، ص ١٥٩، میں اسے نقل کیا ہے۔ کشف اسرار المشائخ کا اردو ترجمه براؤن کی تشریح پر کوئی اضافه نہیں کرتا۔ اس کا بیان ہے کہ اگرچہ دوسرے رنگوں کے استعمال کی اجازت ہے لیکن سبز رنگ کو ترجیح دی جاتی ہے۔ Lane کے زمانے میں مصر کے قادریه سلسلے سے منسلک لوگوں کی پگڑیاں اور جھنڈے سفید ہوتے تھے۔ اس سلسلے کے بیشتر افراد ماہی گیر تھے اور وہ مذہبی جلوسوں میں بانسوں پر مختلف رنگوں کے جال لگا کر اٹھاتے تھے (*Modern Egyptions*، ١٨٧١ع، ١ : ٣٠٦)۔ برصغیر پاک و ہند میں شیخ عبدالقادرؒ کے اعزاز میں ١١ ربیع الآخر کو عرس منایا جاتا ہے اور الجزائر اور مرّاکش میں لوگ ان بزرگوں کے تکیوں اور مزاروں کی زیارت کو جاتے ہیں (Rinn : ص ١٧٧)۔ L Mercier (*Arch. Maroc*، ٨ : ١٣٧ تا ١٣٩) نے سلا Sale میں جیلاله کے سالانه عرس کا طویل ذکر کیا ہے۔ یہ عرس عید میلادالنبیّ کے ساتویں دن سے شروع ہو کر چار دن، یعنی ١٧ سے ٢٠ ربیع الاول تک رہتا ہے۔ اس موقع پر لوگ نذرانے پیش کرتے ہیں۔ M. Michaux-Bellaire نے مراکش میں ان قادریوں کی رسوم کا ذکر کیا ہے جو "حزب" کی قراءت کرتے ہیں؛ پھر جیلاله کا ذکر کیا ہے جو مزامیر کے ساتھ "ذکر" کرتے ہیں؛ اس کے علاوہ اس نے جیلاله کے دو مختلف گروہوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ دیہات کے جیلاله بِنیدر (گھنٹیوں کے بغیر ایک قسم کی بڑی دف طنبورہ) اور غَوادہ جیسے آلات موسیقی استعمال کرتے ہیں اور شہری جیلاله کے آلات طِبیله، طَبَل اور غَیْطه ہیں (*Arch Maroc.*، ٦ : ٣٢٠ و ١٧ : ٦٠)۔ اسی نے مذکورۂ بالا پہلی عبارت میں حضرة الملّوک کی رسم کا ذکر کیا ہے۔ یہ ایک گانا ہے جو طبیله، اور غَیطه کی قسم کے آلات موسیقی کے ساتھ گایا جاتا ہے اور وَجد آور ہے۔ اس کے بعد اس نے بعض اور خاص رسوم کا بھی ذکر کیا ہے، جن کا تعلق مغرب میں اولاد خلیفه سے ہے (کتاب مذکور، ٢٠ : ٢٨٧)۔ مغرب کے تمام ہلالی جِیلاله ہیں اور جیلاله کی تمام مجالس میں رسوم کی رہنمائی کے لیے کم از کم ایک خلیفه موجود ہونا ضروری ہے اور اگر خلیفه موجود نہ ہو تو کوئی اور شخص خلیفه کے نام سے امامت کے فرائض ادا کرتا ہے۔ اولاد خلیفه کی وجۂ تسمیه معلوم نہیں (ص ٢٨٤)۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ بہجة میں ایک شخص خلیفه بن موسیٰ النّہر مَلِکی کا ذکر آیا ہے، جس نے شیخ عبدالقادرؒ سے سلسلے کی اشاعت میں زبردست حصه لیا تھا، دیہات کے جلاله کی مجالس میں شیخ کے معیّن کردہ حزب اور ذکر استعمال نہیں ہوتے، بلکہ محض ایک سادہ سا ہوتا ہے، جس کے الفاظ بنَادِر (جمع بِنیدِر = گھنٹیاں) کے سروں کی تال پر فی البدیہه گھڑ لیے جاتے ہیں۔ فی البدیہه نغمے ہمیشه ان الفاظ پر ختم ہوتے ہیں: "مولای عبدالقادر نے فرمایا" یا "ای مولای عبدالقادر" (Michaux-Bellaire، ص ٢٩٨)۔

مصر، ترکیه اور ہندوستان میں اس سلسلے کے اوراد و اشغال مختلف مجموعے چھپے ہوئے موجود ہیں جن کی بابت خیال کیا جاتا ہے کہ یہ شیخ عبدالقادرؒ کے مقرر کردہ اشغال و اوراد ہیں۔ الفُیُوضات الربّانیّہ

میں مذکور ھے که جو شخص خلوة (چلّے) میں داخل ھونا چاھے اسے چاھیے که دن کو روزه رکھے اور رات کو شب بیداری کرے - خلوة کے لیے ایک چلّه مقرر ھے - اگر اسے کوئی صورت یه کہتی ھوئی دکھائی دے که ”میں خدا ھوں“ تو اسے جواب میں کہنا چاھیے : ”نہیں بلکه تم خدا کے اندر ھو“: اگر وه صورت اس کی آزمائش کے لیے ھوگی تو غائب ھو جائے گی، لیکن اگر وه قائم رھے تو وه تجلّی حقیقی ھوگی (دہلی ۱۳۳۰ھ، ص ۶۰) - ان چالیس دنوں میں خوراک بتدریج کم کرتے جانا چاھیے یہاں تک که آخری تین دنوں میں مکمل روزه ھو جائے - چلّے کے بعد وه تدریجًا اپنی پہلی خوراک پر آ جاتا ھے .

طنجه کے جیلاله کے بعض مخصوص اشغال کا G. Salmon (*Arch. Maroc.*، ۲ : ۱۰۸) نے ذکر کیا ھے - جو لوگ شیخ عبدالقادرؒ کی منت مانتے ھیں وه زاویے میں سفید مرغ چڑھاتے ھیں، جنھیں محرر [نذر] کہتے ھیں- ان مرغوں کو وه لوگ ذبح نہیں کرتے بلکه انھیں زاویے میں آزادی سے پھرنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا ھے اور تھوڑے ھی عرصے بعد زاویے کا رئیس، یعنی ”شریف“، جو وھیں رھتا ھے، انھیں اپنے استعمال میں لے آتا ھے - ایک شریف کے مرنے کے بعد اس کی چار بیٹیاں زاویے کی آمدنی پر زندگی گزارتی رھیں اور ان ”محرّر“ مرغوں کو لے جاتی رھیں- اس زاویے کا مقدّم وه ”شریف“ تھا، جس کی رھنمائی میں یه رسوم ادا ھوتی ھیں - ان میں شیخ عبدالقادرؒ کی ”حزب“ پڑھنے کی جگه قرآن مجید پڑھا جاتا ھے اور عیسویوں [رک به عیسویه] کی طرح کا رقص بھی کیا جاتا ھے - عید میلادالنبیؐ کے پہلے دن زاویے میں ختنے کیے جاتے ھیں - اسی رات کو ایک مجلس منعقد ھوتی ھے، جسے لیلة کہتے ھیں، اس میں شیخ عبدالقادرؒ کا ”حزب“ پڑھا جاتا ھے - القصر میں جہاں کچھ مقامی رسمیں بھی پائی جاتی ھیں، تمام کمہار جیلاله ھیں، جن میں اس جماعت کے مالدار لوگ بھی پائے جاتے ھیں (وھی کتاب، ۲ : ۱۶۳) .

بظاھر قادریه نے سب سے پہلے سیاست میں اس وقت حصه لیا جب الجزائر پر فرانسیسی فوج نے حمله کیا - کفار کے خلاف جنگ کرنے کے لیے قادریه کے سردار محی الدّین کو قیادت پیش کی گئی - انھوں نے اپنے بیٹے عبدالقادر کو یه قیادت قبول کرنے کی اجازت دے دی - اس نے اپنے سلسلے کی تنظیم کی مدد سے اپنی سیادت قائم رکھنے کی کوشش کی، جو اسے فرانسیسیوں سے ملی تھی اور اگر اس کی سیادت کو خطره پیش ھوتا تو فوج بھرتی کرنے کی غرض سے وه اپنے سابق مقدّم کے عہدے سے فائده اٹھا سکتا تھا (H. Garrot : *Histoire générale de l'Algérie*، ص ۸۰۰، ۸۶۳، وغیره) - معلوم ھوتا ھے که عبدالقادر کے زوال اور جلا وطنی کے زمانے سے لے کر آج تک قادریّه سلسلے کے لوگوں نے افریقه میں فرانسیسی حکومت کی ھمیشه تائید کی ھے - ۱۸۷۹ء میں جب اوراس Aurès میں مقامی بغاوت رونما ھوئی تو سناعه Men'a کے قادریّه فرقے کے شیخ سی محمّد بن عباس نے مکمل وفا داری کا ثبوت دیا [رک به اوراس] اور اسی سلسلے نے فرانسیسی حکومت کو صحرا میں ورقله (Wargla) اور الود El-Wad پر اپنا اقتدار وسیع کرنے میں مدد دی - ان کا نائب [سربراه سلسله] سی محمّد بن طیب، شارون Charouin کی جنگ میں ۲ مارچ ۱۹۰۱ء میں فرانسیسیوں کی طرف سے لڑتا ھوا مارا گیا (Israel Hamet : *Les Muselmans Français du Nord de l'Afrique*، پیرس ۱۹۰۶ء، ص ۳۷۶) - کہا جاتا ھے که ترکیه کے انقلاب ۱۹۰۸ء میں ان کی ھمدردی انقلاب پسندوں کے ساتھ تھی، لیکن اس خوف سے که کہیں ان کا حریف رفاعی سلسله

ان سے مذہبی جوش میں سبقت نہ لے جائے، یہ لوگ بغداد میں یہودیوں کے خلاف شورش میں شامل ہوگئے (L. Massignon، در *Revue du Monde Musulman*، ۶ : ۱۶۴)۔ [اس مقالے میں قادری سلسلے کے بنیادی اصول، ان کے اشغال و اوراد، اور اس طریقے کے اکابر کے حالات کم سے کم آئے ہیں؛ اسی طرح تصوف کی وہ روح بھی نہیں آئی، جس کا مقصد تزکیہ نفوس اور تربیت و تعمیر کردار ہے؛ لہٰذا اس بحث کی اہم اور اصولی جزئیات کے لیے رک بہ تصوف؛ طریقة؛ (شیخ) عبدالقادر الجیلانی؛ الجیلی].

**مآخذ :** مذکورۂ بالا کتابوں کے علاوہ : (۱) علی بن یوسف الشَّطْنُوفی : بَہْجَة الاسرار، قاہرہ ۱۳۰۴ھ؛ (۲) الفتح الرّبانی، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (۳) صالح بن مہدی : العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الآباء و المشائخ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۵) کشف اسرار المشائخ، لکھنؤ ۱۸۸۱ء؛ (۵) خافی خان : منتخب اللباب، Bibl.Ind.، ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۴ء؛ (۶) بُغْیة المُرتاد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ.

(D. S. MARGOLIOUTH)

* **قادس :** جنوب مغربی اندلس کا وہ علاقہ جو موجودہ صوبۂ قادس کا مغربی حصہ ہے۔ اس کے شمالی سرے پر شہر قادس واقع ہے، جو صوبۂ قادس کا صدر مقام ہے .

شہر قادس شام کے بنو کنعان نے ولادت مسیح علیہ السلام سے گیارہ سو برس قبل بسایا تھا۔ ۵۵۰ ق م میں جب افریقیہ میں قرطاجنہ کی سلطنت قائم ہوئی تو انھوں نے اندلس کو فتح کرکے قادس کے شہر کو فوجی چھاؤنی بنا لیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد یونانیوں کا غلبہ ہوا۔ ۲۰۶ ق م میں رومیوں کا قبضہ ہوگیا۔ رومیوں کے بعد قوطیوں کی حکومت قائم ہوئی۔ ۹۳ھ/۷۱۱ء میں عربوں نے قادس فتح کر لیا۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے قادس کے قرب و جوار میں نہایت قدیم مناروں کا ذکر ''اصنام ہرقل'' یا ''التماثیل الهرقلية'' کے نام سے کیا ہے (المسعودی : التنبیہ، ص ۶۹) .

قادس پر عربوں کی حکومت ۶۶۲ھ/۱۲۶۴ء تک قائم رہی۔ اس کے بعد اہل ہسپانیہ نے قبضہ کرکے عربوں کو ملک بدر کر دیا۔ اہل عرب کے زمانے میں شہر قادس کو قرطبہ اور اشبیلیہ کے مقابلے میں زیادہ عروج نہیں ہوا، اگرچہ تجارت کے اعتبار سے یہ پرانا مقام ہے۔ شہر کی موجودہ آبادی ڈیڑھ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے .

**مآخذ :** Dozy : *Recherches*، بار سوم، ۲ : ۱۱۳؛ (۲) Madoz : *Diccionario Geog.-estad.-hist.*، ۵ : ۱۹۳ تا ۲۰۴؛ (۳) Seybold : *Zur spanisch-arabischen Geographie. Die Provinz Cádiz*، در Rud. Haupt's *Katalog 8: Der Mohammedanische Orient* (تکملہ) ص ۳۵ تا ۴۰، ۱۹۰۶ء؛ (۴) P. Schröder : *Die Phönizische Sprache*، ص ۸۰ (۱۳۰، ۱۶۲، ۱۸۱)؛ (۵) Dozy : *Histoire des Musulmanes d'Espagne*، ۴ : ۲۰۹؛ (۶) التنبیہ، ص ۶۹؛ (۶) المقری : نفح الطیب، مطبوعہ لائیڈن، ۱ : ۸۳، س ۱۸؛ (۸) ابوالفداء : تاریخ (طبع یورپ)، ۲ : ۲۶۶؛ [(۹) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۱۹۴ تا ۱۹۸، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء].

(C. F. SEYBOLD [تلخیص از ادارہ])

**القادِسِیّه :** عراق اور الجزیرہ کے متعدد مقامات کا نام؛ [لیکن سب سے مشہور وہ القادسیہ ہے جہاں حضرت عمرؓ بن الخطاب کے زمانے میں ایرانیوں سے فیصلہ کن جنگ ہوئی۔ اس کا ذکر آگے آتا ہے] .

۱ ۔ عراق کا ایک شہر، جو دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے پر سامرّا سے آٹھ میل جنوب مشرق میں واقع ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی خوش حالی اور رونق کے زمانے میں اس شہر کا سامرّا سے بڑ گہرا تعلق قائم تھا۔ ہمیں معلوم نہیں کہ اس

زمانے کی تاریخ میں القادسیّه نے کیا خاص حصه لیا - جیسا که Herzfeld (کتاب مذکور، ص ۱۰۷) کا خیال ہے، یه شاید وهی شہر قَاطُول ہے جسے هارون الرّشید یا خلیفه المُعْتَصِم نے سامرّا کی بنیاد رکھنے سے پہلے بسانا شروع کیا تھا - یاقوت اور دوسرے عرب جغرافیه نویسوں نے القادسیّه کی شیشے کی صنعت کا ذکر کیا ہے - ازمنۂ وسطٰی میں دُجَیل کی اهم نہر اس شہر کے بالمقابل دجله سے نکلتی تھی - القادسیه کے کھنڈر ۳۴ درجے ۵ دقیقے عرض بلد شمالی پر دجله کی تین نہروں میں سے دو باقی مانده نہروں کے درمیان واقع هیں اور قاطول کہلاتے هیں - یه دجله کے کنارے سے محض پندره منٹ کی مسافت پر واقع هیں - اس کا پرانا نام ابھی تک باقی ہے اور عموماً اس کا تلفظ جادسیّه کیا جاتا ہے (بعض اوقات بگڑ کر جاسیّة اور جالسیّة بھی هوجاتا ہے) - ان کھنڈروں کے بارے میں مفصل بیانات کے لیے هم Ross اور Jones کے مرهون منت هیں - E. Herzfeld نے بھی حال هی میں ان کھنڈروں کے متعلق تحقیق کی ہے - Jones نے شہر کے کھنڈروں کا ایک خاکه دیا ہے، جو Herzfeld کی رائے میں بالکل درست ہے.

اس کی فصیل، جو تقریباً چھے هزار قدم لمبی ہے، مساوی الاضلاع مثمن شکل کی ہے - اس کے پہلوؤں پر سب گوشوں میں برج بنے هوے هیں اور دفاع کے لیے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر سوله برجیاں هیں - ان کی تعمیر اینٹوں سے هوئی تھی اور یه اصول ساخت، وضع قطع اور تحفظ کے اعتبار سے سامرا هی کے تعمیری نقشے سے مشابه هیں - Herzfeld کی رائے میں ان کھنڈروں کو جس معیار سے بھی پرکھا جائے، یه عهد عباسیه هی سے تعلق رکھتے هیں، اس سے قبل کے زمانے سے نہیں - القادسیه سے دس منٹ کی مسافت پر بالکل دریا کے کنارے بھی کھنڈروں کے کچھ آثار موجود هیں جنھیں "الصّنم" کہتے هیں - یه زمانۂ وسطٰی یا زمانۂ قدیم کے ایک شہر کی نشان‌دہی کرتے هیں، جس کا نصف حصه پہلے هی سے دریاے دجله کی نذر هو چکا ہے - یہاں سے مجسموں کی ایک قابل ذکر دریافت کے بارے میں دیکھیے Cl. Rich: *Narrative of a Residence in Koordistan*، ۱۸۳۶ء، ۲: ۱۵۱ - غالبًا الصّنم القادسیه کی حدود هی میں شامل تھا اور اس کی بندرگاه سمجھا جاتا تھا.

**مآخذ**: (۱) یاقوت: مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۹ س ۱۳؛ (۲) C. Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۲۲۸، ۲۲۹؛ (۳) Lynch، در *Journ. of Roy. Geogr. Soc.*، ۱ (۱۸۳۸ء): ۵؛ (۴) H. Kiepert، در *Zeitschr. der Gesellsch. f. Erdkunde*، برلن، ۱۸۸۳ء، ص ۲۵، ۲۷؛ (۵) M. Fhr. v. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲: ۲۲۹؛ (۶) M. Streck: *Babylonien nach den arab. Geographen*، لائیڈن ۱۹۰۰ء، ۱: ۳۳، ۲۲۳، ۲۲۴؛ (۷) E. Herzfeld، در Sarre-Herzfeld: *Archaeol. Reise im Euphratund Tigrisgebiet*، ۱ (۱۹۱۱ء): ۱۰۵ تا ۱۱۷ (جہاں Rich، Ross اور Jones کے حوالے مذکور هیں).

۲ - عراق کا ایک شہر، جو کوفے کے جنوب مغرب میں بغداد سے مکّے کو جانے والے حاجیوں کے راستے پر ایک منزل ہے - عرب جغرافیه نویسوں کے سفرناموں کی رو سے یه کوفے سے ۱۵ عرب (= رومی) میل دور تھا - القادسیّه طَفّ کے مغربی حصے میں واقع تھا، جو بابل کے زیر کاشت علاقے (الرِّیف) کے بالائی حصے سے شروع هوتا تھا - یه علاقه اپنے چشموں کی وجه سے مشہور ہے (مثلاً العُذَیب) اور یہیں سے صحراے عرب کی بلند سطح مرتفع شروع هوتی ہے - ساسانیوں کے عهد میں عرب قبائل کے حملوں سے حفاظت کے لیے یہاں چوکیوں (مسالح) کا ایک

سلسله، ایک عظیم الشان دیوار اور خندق بنی ہوئی تھی - صحرا میں داخل ہونے سے پہلے طَفّ کا آخری گاؤں العُذَیب تھا، جو بغداد سے مکّے جانے والی مذکورۂ بالا شاہراہ پر ایک ''منزل'' تھا - العُذَیب اور القادسیّه (جس کے ساتھ یه دو دیواروں کے ذریعے ملا ہوا تھا) کا درمیانی فاصله چھے (اور ایک اور مأخذ کی رو سے چار) عرب میل تھا - طَفّ کے جغرافیائی حالات کے لیے دیکھیے یاقوت: کتاب مذکور، ۳ : ۵۳۹؛ Seybold، در *Orient. Lit. Zeitung*، ج ۶ (۱۹۰۳ء)، عمود ۲۴۱ تا ۲۴۴ - عرب جغرافیه نویس عام طور پر عراق کی چوڑائی ایک خط سے ناپتے ہیں، جو شمال مشرق میں حلوان سے جنوب مغرب میں القادسیّه (یا العذَیب) تک جاتا ہے؛ دیکھیے Streck : کتاب مذکور، ۱ : ۲، ۵ .

کچھ مدت پہلے القادسیّه کا صحیح محل وقوع معلوم نہیں تھا - زمانه آغازِ اسلام کے شہر اُخَیضِر (کوفے سے پچیس میل جنوب مغرب میں) اور القادسیه کو ایک ہی شہر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی، مثلاً Ritter : کتاب مذکور، ۹ : ۹۵۶؛ Loftus : *Travels in Chaldaea and Susiana*، لنڈن ۱۸۵۷ء، ص ۶۴ حاشیه؛ Justi، در *Grundriss der Iran. Phil.*، ۲ : ۵۴۶ میں)، لیکن اس نشان دہی کو بے بنیاد سمجھ کر نظر انداز کر دینا چاہیے - علاوه ازیں Ritter (کتاب مذکور، ۱ : ۱۸۲) نے القادسیّه کا محل وقوع بہت زیاده شمال میں بتایا ہے - اس کے برعکس القادسیّه اور العُذَیب کے وه محل وقوع جو Wagner : *(Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss)*، ۱۹۰۲ء، ص ۲۵۷ تا ۲۵۹) نے بتائے ہیں، وه بہت حد تک درست ہیں - A. Musil پہلا شخص تھا جس نے ۱۹۱۲ء میں تحقیق و تفتیش کے سلسلے میں سفر کرتے ہوئے القادسیه کا اصل محل وقوع دریافت کیا (دیکھیے اس کی روداد در *Anzeiger der phil. Hist. Kl. der Wien Akad. der Wiss.*، ۱۹۱۳ء، ۱ : ۱۱ بار دوم، ص ۱۲) - یہاں Musil بتاتا ہے که العُذَیب کا چشمه مُسَیزِز Mseyziz کی وادی سے نکلتا ہے : "وادی کے بائیں کنارے پر ہمیں ایک دلدلی "ہور" کے کنارے اَلْزَادسِیّجه Al-Zādsijje ''یا دارالقاظی (قادسیّه) کے کھنڈر دکھائے گئے ہیں -" Musil نے *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl* ۱۹ (۱۹۱۶ء) : ۴۶۱ پر اپنے مضمون کے ساتھ جو نقشه منسلک کیا ہے، اس کے مطابق یه کھنڈر ۳۱ درجے ۴۵ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۴ درجے ۸ دقیقے طول بلد مشرقی (گرینچ) پر نجف کے عین جنوب میں کوفے سے ۱۹ میل دور واقع ہے .

قُدَیس کا محل وقوع بھی، جس کے بارے میں Beauchamp نے ۱۷۶۰ء میں بابل کے کھنڈروں کی کھدائی کے دوران یه سنا تھا که خاصے فاصلے پر وہاں ایک مجسمه برآمد ہوا تھا (دیکھیے اس کی روداد سفر، جو *Revue d'Assyriologie*، ۱ : ۱۹۰ میں دوباره چھپی) وہیں تھا جہاں Musil نے القادسیّه کے کھنڈر دریافت کیے تھے - قُدَیس غالباً قادِس کا مرادف ہے اور اس نام کی مختصر شکل ہے جو بعض اوقات قادسیّه کے ساتھ پائی جاتی ہے، مثال کے طور پر ایک عرب شاعر (دیکھیے البَکری، طبع Wüstenfeld، ص ۱۱۶) اور الطّبری وغیره کے ہاں - فردوسی نے قادِسی اور قادِسیّه لکھا ہے - القادسیّه کے مضافات میں ایک گاؤں تھا جسے القدیس (قادِس خرد) کہتے تھے، شعرا القادسیّه کے گرد و نواح کے سارے علاقے کو مجموعی طور پر القوادِس کے نام سے پکارتے ہیں .

چوتھی صدی ہجری دسویں صدی عیسوی کے عرب جغرافیه نویسوں (الاِصطخری، ابن حَوقَل، المقدّسی) نے القادِسیه کے بارے میں لکھا ہے که

القادسیه ایک چھوٹا سا شہر ہے، جس کے دو دروازے ہیں اور ایک کچی فصیل۔ اس کے چاروں طرف زیر کاشت کھیتیاں اور کھجوروں کے باغات ہیں جو دریاے فرات کی ایک نہر سے سیراب ہوتے ہیں۔ یہ عراق کی آخری نہر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں خلیج فارس کا ایک اندرونی بازو القادسیّه کے علاقے تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک زمانے میں جیسا کہ المسعودی (مُرُوج الذّہب، پیرس، ۱ : ۲۱۵) نے لکھا ہے دریاے فرات کی بڑی نہر حِیرہ کی جانب بہتی تھی، مسعودی کے زمانے تک اس کی گزرگاہ نظر آتی تھی اور اسے العتیق یعنی پرانا (دریا) کہتے تھے۔ یہ گزرگاہ شمال مشرق میں القادسیه اور جنوب مغرب میں العُذَیب کے درمیان واقع تھی۔ القادسیّه میں اسے عبور کرنے کے لیے ایک پل بنا ہوا تھا جسے جِسْر العَتیق یا جِسْر القادِسیّه کہتے تھے۔

ساسانی دورِ حکومت میں سلطنت ایران کے ایک اہم سرحدی شہر کی حیثیت سے القادسیّه نے اہم کردار ادا کیا، لیکن اسے زیادہ شہرت اسلامی عہد میں حاصل ہوئی جبکہ اس کے مضافات میں فیصلہ کن لڑائی لڑی گئی تھی۔ اس جنگ سے عربوں نے دجلہ و فرات کی سر زمین پر اپنی دوسری مہم کا آغاز نہایت کامیاب طریقے سے کیا تھا۔ اسلامی لشکر حضرت سعْدؓ بن ابی وقّاص [رک بآن] کے ماتحت تھا اور ایرانی فوجوں کی قیادت ایرانی سپہ سالار رُستم کے ہاتھ میں تھی۔ متحارب فوجوں کی تعداد سے متعلق بیانات میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ عربوں کی فوج کی تعداد چھے ہزار سے اڑتیس ہزار کے درمیان اور ایرانیوں کی ایک لاکھ بیس ہزار تک بتائی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تعداد کے اعتبار سے ایرانیوں کو مسلمانوں پر بہت فوقیت حاصل تھی۔ جب اسی زمانے کا ایک ارمنی مؤرخ یہ کہے کہ ایرانیوں کی تعداد اسی ہزار تھی اور مسلمانوں کی نو یا دس ہزار اور لڑائی کے آخری مرحلے پر چھے ہزار آدمیوں کی جو کمک شام سے پہنچی وہ اس کے علاوہ تھی تو اس کے اس اندازے کو کافی حد تک قرین صحت سمجھنا چاہیے۔

کئی ہفتوں تک دونوں جانب کی فوجیں ایک دوسرے کی نقل و حرکت کا بغور معائنہ کرتی رہیں۔ اس کے بعد کہیں جا کر باقاعدہ لڑائی شروع ہوئی۔ لڑائی تین (یا چار) روز تک جاری رہی۔ عراق کی مخصوص روایت کے ماتحت ان دنوں کے خاص نام ہیں جن کی تشریح غالباً یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ مختلف مقامات کے نام تھے۔ جب لڑائی کا فیصلہ ہونے کو تھا تو شام کی فوج نہایت تیزی سے راستہ طے کرتی ہوئی عین وقت پر آ پہنچی۔ فتح نے عربوں کے قدم چوم لیے۔ تاہم عربوں کو یہ فتح سستے داموں حاصل نہیں ہوئی، کیونکہ ان کی فوج کے خاصے حصے کو جام شہادت نوش کرنا پڑا۔ اس میں شک نہیں کہ ایرانیوں کو بھی بڑا بھاری نقصان برداشت کرنا پڑا، لیکن اس کے بارے میں مختلف بیانات ملتے ہیں۔ ایرانیوں کا سپہ سالار اعلٰی گرفتار ہو گیا اور گھمسان کے رن میں مارا گیا۔ بہت سا مال غنیمت فاتحین کے ہاتھ لگا۔ اس فتح سے سب سے زیادہ قابل ذکر مال غنیمت جو عربوں کے ہاتھ لگا ایرانیوں کا شاہی علم دُرَفْشِ کاویانی تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایران میں بہت ہی قدیم زمانے سے چلا آ رہا تھا (اس کے بارے میں دیکھیے Sarre : *Klio*، ۳ : ۳۵۸ ببعد)۔ اسے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں کاٹ کر تقسیم کر دیا گیا۔ پسپا ہوتے ہوے ایرانیوں کے خلاف لڑائیوں کے دوران میں نخارَجان (صحیح نَخْویرگان) کا خزانہ بھی، عربوں کے قبضے میں آ گیا، جو عورتوں کے نہایت قیمتی زیورات پر مشتمل تھا، اس کے بارے میں دیکھیے

Nöldke، در Zeitschr. d. Deutsch Morgenl. Ges.، ۳۳ : ۵۲۳، ۵۲۴ .

القادسیّه کی فتح، جس نے عربوں کو دجْله کے مغرب میں سارے عراق کا مالک بنا دیا، اسلامی فتوحات کے عظیم الشان دور کا ایک نہایت شاندار واقعه ھے۔ اس نے مشرق قریب میں اسلامی اقتدار کی بنیاد رکھ دی۔ اسے اس کی اهمیت کی وجه سے لامثال شہرت ملی، چنانچه عرب شاعری میں اس کا ذکر اکثر آتا ھے .

لڑائی کی تاریخ کے متعلق وثوق اور قطعیت سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ مختلف مآخذ میں جو بیانات ملتے هیں، ان میں یه تاریخ ۱۴ھ/۶۳۵ء اور ۱۶ھ/۶۳۷ء کے درمیان ملتی ھے۔ البته یه امر یقینی ھے که یه جنگ موسم بہار میں هوئی تھی اور بصرے کی بنیاد اس کے بعد هی رکھی گئی تھی. Wellhausen نے اپنی کتاب میں (۶ : ۷۲) ۱۵ھ/۶۳۶ء کے حق میں فیصله دیا ھے اور اس کے مقابلے میں Caetani ۱۶ھ/۶۳۷ء کو ترجیح دیتا ھے (کتاب مذکور، ص۶۲۹ تا ۶۳۳)، نیز دیکھیے Justi : Grundr. der Iran. Phil.، ۲ : ۵۴۶) .

ارمنی مؤرخ اس لڑائی کو حیره (ارمنی مین Herthican) کے نام سے پکارتے هیں؛ دیکھیے بیانات از Sebeos، در Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۱۴ اور Caetani : کتاب مذکور، ص [illegible] .

**مآخذ** : (۱) Bibliotheca Geogr. Arabic.، طبع de Goeje، بمواضع کثیره؛ (۲) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۱۱، ۳۲۱؛ ۳ : ۶۲۶، [illegible]۷؛ ۴ : ۷ تا ۹؛ (۳) القزوینی: عجائب المخلوقات (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۱۵۹؛ (۴) ابن بطوطه (مطبوعه پیرس)، ۱ : [illegible]، ۴ : ۴؛ (۵) البَلاذُری : فُتوح البُلدان (طبع de Goeje)، ص ۲۵۵ ببعد؛ (۶) الطّبری : تاریخ، (مطبوعه لیڈن) ۱ : ۲۲۸۵ تا ۲۳۶۴ (Brunnow-Fischer : Arab. Chrestomathie aus Prosachriftstellern، برلن ۱۹۱۳ء، ص ۷۷ تا ۹۸ میں الطّبری سے اقتباس پیش کیا گیا ھے)؛ (۷) الطبری، فارسی ترجمه ازالبَلْعَمی، مترجمهٔ von Zotenberg (پیرس ۱۸۶۷ء ببعد)، ۳ : ۳۸۸ تا ۴۰۰؛ (۸) المسعودی : مُرُوج الذّهب، (مطبوعه پیرس)، ۴ : ۲۰۷ تا ۲۲۵؛ (۹) ابن الاثیر : الکامل (طبع Tornberg)، ۲ : ۳۴۶ تا ۳۷۷؛ (۱۰) ابو الفداء : (طبع Reiske-Adler)، ۱ : ۴۳۵؛ (۱۱) ایرانی، شامی اور ارمنی مآخذ کے لیے دیکھیے : Caetani : ۳ : ۶۸۱؛ (۱۲) Ritter : *Erdkunde*، ۱۰ : ۱۸۶؛ (۱۳) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۷۶؛ (۱۴) Weil : *Gesch. der Caliphen*، ۱ : ۶۱، ۶۶ تا ۷۲؛ (۱۵) Spiegel : *Eran. Alterthumskunde*، ۳ (لائپزگ ۱۸۷۸ء): ۵۳۹ ببعد؛ (۱۶) A Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendlande*، ۱ (۱۸۸۵ء) : ۲۳۷ تا ۲۴۰؛ (۱۷) Nöldeke : *Aufsätze zur pers. Geschichte* (لائپزگ ۱۸۸۷ء)، ص ۱۳۲؛ (۱۸) Justi : *Grundr. der iran. Philologie*، ۲ : ۵۴۶؛ (۱۹) Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ (۱۸۹۹ء) : ۶۸ تا ۸۳؛ (۲۰) Streck : *Babylonien nach den arab. Geographen*، (لائیڈن ۱۹۰۰ء)، ۱ : ۲، ۵، ۱۱؛ (۲۱) Caetani : *Annali dell' Islam*، ۳ : ۶۲۹ تا ۷۱۳ .

(۳) مذکوره بالا دو شہروں کے علاوه یاقوت قادسیّه نام کے تین اور مقامات سے واقف تھا، یعنی ضلع الموصل کے دو گاؤں جو نہر الخازر پر الموصل اور اِرْبِل کے درمیان واقع تھے، اور تیسرا الجزیره میں جزیرة ابن عُمَر کے قریب، دیکھیے یاقوت : المشترک، طبع Wüstenfeld، ص ۳۳۷۔ ابن الاثیر بھی ایک القادسیّه کا ذکر کرتا ھے جو بغداد کے نزدیک واقع تھا (کتاب مذکور، ۱۲ : ۹۱)۔ همیں القادسیّه کے ساتھ ساتھ اس کی مختصر شکل القادس بھی ملتی

ہے، مثلاً میدان جنگ کے لیے (دیکھیے مذکورہ بالا)، ایک گاؤں کے لیے جو ہرات کے قریب واقع تھا، (المُشتَرک، ص ۳۳۷؛ البلاذری، ص ۴۰۹ س ۲) اور ایک دوسرا گاؤں جو مَرْو الرُّوذ کے قریب تھا (یاقوت، ۴ : ۷ س ۷) - غالباً ان تمام مقامات کے ناموں میں جیسا کہ Nöldeke نے خیال ظاہر کیا ہے (*Zeitschr. der e Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۳۳: ۱۶۲۳) ہمیں ایک نامعلوم قومیت کے گمشدہ لوگوں کے نشان ملتے ہیں، جو قَدِیشی (Kadishaeans) کے نام سے مشہور تھے اور جن کے متعلق پانچویں اور چھٹی صدی سے سریانی ادب میں یہ ذکر آتا ہے کہ وہ سِنْجار کے علاقے کی ایک وحشی اور جنگجو قوم تھی - الجزیرہ، العراق، بابل اور ایران کے علاقوں میں جو مقامات القادسیّه اور القادِس کے نام سے مشہور ہیں، ان کے بارے میں یہ تعبیر کی جا سکتی ہے کہ یہاں ساسانی بادشاہوں نے اس قوم کی مختلف شاخوں کی نو آبادیاں قائم کی تھیں - کوفے کے قریب جو مشہور القادسیّه واقع ہے کم از کم اس کے بارے میں تو یہ قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اس کا نام اس قادِس سے مستعار لیا گیا تھا جو ہرات کے قریب ہے اور جہاں سے سرحدی استحکامات کے سلسلے میں قلعے کے محافظ دستے آئے تھے، دیکھیے Nöldeke، کتاب مذکور، ص ۷۵۱ ببعد؛ J. Marquart : *Eransahr nach der Geographie des Pseudo-Moses Xeronac'i* (*Abhandlungen der Gött. Ges. der Wiss.*، ۱۹۰۱ء)، ص ۷۷، ۷۸ .

(M. STRECK)

⊗ **القارِعَه** : (ع؛ القَرع سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی ہیں ٹھونکنا، ایک چیز کو دوسری چیز پر دے مارنا، شدید آواز، ہولناک حادثہ اور بھاری آفت) - القارعة قیامت کے اسما میں سے ہے صور اسرافیل کی شدید اور خوفناک آواز کی مناسبت سے قیامت کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے (دیکھیے مفردات القرآن، لسان العرب، بذیل مادہ قرع؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۹؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۳۰) - قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو اس کی پہلی آیت سے مأخوذ ہے - اس کا عدد تلاوت ۱۰۱ ہے اور سورة العٰدیٰت [رک بآن] کے بعد اور سورة التکاثر [رک بآن] سے قبل درج ہے - یہ سورت ہجرت نبوی صلی اللہ علیه و آله و سلم سے قبل مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی (الکشاف، ۴ : ۷۸۹؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸؛ الاتقان، ۱ : ۱۰) - حضرت ابن عباس؄ سے مروی ہے کہ یہ سورت بالاجماع مکی ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۰؛ فتح البیان ۱۰ : ۴۳۰؛ البحر المحیط، ۸ : ۵۰۶) - اس سورت میں ایک رکوع اور گیارہ آیات ہیں، (روح المعانی، ۳۰ : ۲۲۰).

ماقبل کے ساتھ اس سورت کی مناسبت و تعلق کے لیے دیکھیے البحر المحیط (۸ : ۵۰۶)، روح المعانی (۳۰ : ۲۲۰) اور تفسیر المراغی (۳۰ : ۲۲۴) - اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۳۰)، علوم حکمیه کے لیے الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۵۲) اور مسائل سلوک و معرفت کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۴۰۲) ملاحظه ہوں .

سورة القارعة میں اللہ کی قدرت و جلال کے مظاہر میں سے ایک مظہر یعنی قیامت کو ہیبت و شوکت والے اسلوب بیان کے ساتھ اجمالی طور پر پیش کیا گیا ہے - سب سے پہلے قیامت کی ہولناکی کا نقشہ پیش کیا گیا ہے اور اس کے بعد اس جزا و سزا کا بیان ہے جو اس دن انسانوں کو ان کے اعمال کے بدلے میں ملے گی (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۳۱، تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۲۵) - رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہٖ وسلّم سے منقول ہے کہ جس نے سورۃ القارعۃ کی تلاوت کی، قیامت کے دن اللہ تعالٰی اس کے نیک اعمال کو بھاری بنا دے گا۔ (الکشاف، ۴ : ۷۹۱).

**مآخذ** : (۱) ابن منظور : لسان العرب بذیل مادہ؛ (۲) الراغب : مفردات القرآن، قاہرہ، ۱۳۰۵ھ؛ (۳) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعہ، قاہرہ؛ (۴) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ، ۱۹۴۶ء؛ (۵) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) السیوطی : الاتقان، قاہرہ، ۱۹۵۲ء؛ (۷) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶؛ (۸) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء، (۹) ابن عربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ، ۱۳۱۷ھ؛ (۱۰) طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، (۱۱) الخازن : لباب التاویل، قاہرہ، ۱۳۰۶ھ؛ (۱۲) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعہ الریاض.

(ظہور احمد اظہر)

* **قارلُق** : (= قَرْلُق و قَرْلُغ): قدیم عربی مآخذ میں خرلخ؛ فارسی میں خَلُخ؛ چینی میں کو-لو-لو؛ ایک ترکمان قوم کا نام جس کا ذکر ترکی اورخون کتبات اور چینی تانگ شو (T'ang Shu) میں ملتا ہے؛ دیکھیے E Chavannes : *Documents sur les Tou-kiue* (*Turcs*) *occidentaux*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، بمدد اشاریہ۔ ۷۶۶ء کے بعد جب قارلق نے مغربی ترک خاقانوں کی سلطنت کے زوال کے بعد چُو [رکّ باں] کی وادی پر قبضہ کر لیا، تو انھیں کچھ سیاسی اھمیت حاصل ہوگئی۔ ان کے فرمانرواؤں نے خاقان (قاغان) کا نہیں بلکہ محض یَبْغُو (عربی جَبْغُویۃ) کا لقب اختیار کیا۔ الطّبری نے ۱۱۹ھ/۷۳۷ء ھی میں بالائی آمو دریا پر طخارستان میں رھنے والے قارلقوں کے ایک جَبّغُویۃ کا ذکر کیا ہے۔ جَبْغُویۃ الخَرلُخی (کتاب مذکور، ۲ : ۱۶۱۲، س ۹) کے جبغویۃ الطغاری (۲: ۱۶۰۴، س ۳ اور ۱۶۱۲، س ۹) کے مطابق ہے۔ آج کل بھی سُرخان کی معاون ندی کو قَلْق یا قرلق کہتے ہیں؛ (W. Barthold : *Die alttürkischen Inschriften und die arabischen Quellen*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء، بحوالہ W. Radloff : *Die altturkischen Inschriften der Mongobie*، سلسلۂ ثانی، ص ۲۷، حاشیہ ۱)۔ بقول الیعقوبی (تاریخ، طبع Houtsma، ۲ : ۴۷۹) قارلُق کے جَبْغویہ نے ۱۶۲ھ/۷۷۹ء میں اسلام قبول کیا (قب J. Marquart : *Chronologie der altturkischen Inschriften*، لائپزگ ۱۸۹۸ء، ص ۲۵) تاھم یہ امر پیش نظر رکھنا چاھیے کہ اسی زمانے کے کئی اور فرمانرواؤں کی بابت بھی یہی تاریخ اور یہی بات بیان کی جاتی ہے، جس سے یہ امر مشتبہ ھو جاتا ہے۔ الگردیزی (در Barthold : *Turkestan w epokhu mongolskago nashestwiya*، ج ۲، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۰ء، ص ۲۰۷) ۶۹۳ء میں جبغویہ کے فرغانہ پر ایک حملے کا ذکر کرتا ہے۔ چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی کے عرب جغرافیہ نویس اپنے وقائع میں قارلق کو اس وقت تک مشرک ھی بتاتے ھیں، ابن حَوْقل (*BAG*، ۱ : ۱۱، ۱۷ ببعد) کے بیان کے مطابق ان کا علاقہ فرغانہ کی سرحد سے ۳۰ دن کی مسافت تک پھیلا ھوا تھا۔ تاھم فارسی مآخذ کی رو سے ان کی مملکت اتنی وسیع نہیں تھی (قب بالخصوص حدود العالم، انگریزی ترجمہ از Minorsky، سلسلہ یادگار گب؛ گردیزی، در Barthold : *Otcet w poezdke w srednyyu Aziyu*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۷ء، متن ص ۸۱ ببعد، ترجمہ ص ۱۰۴ ببعد؛ العوفی در Barthold : *Turkestan*، ۱ : ۹۹ ببعد؛ Marquart : *Ostturkische Dialekt studien*، در *Abh gen G. W. Gottingen*، سلسلہ جدید، ۱۱۳/۴۰ ببعد)۔ چونکہ قارلق اسلامی علاقے کے قریب ترین پڑوسی تھے اس لیے دوسرے ترکوں

کی نسبت ان پر ایرانی حضارة کا زیادہ اثر پڑا ۔ چہرے مہرے کے اعتبار سے بھی وہ عموماً ترکوں سے مختلف نظر آتے تھے ۔ محمود الکاشغری نے دیوان لغات الترک، قسطنطینیہ ۱۹۱۵ء، تا ۱۹۱۷ء میں قارلق اور غزّ دونوں کو ایک مشترک نام ترکمان سے یاد کیا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ Karluk] .

(W. Barthold [تلخیص از ادارہ])

**قارلوویچ** : (Carlowicz ،Karlowitz)، مملکت خرواتستان و سلووینیا (Croatia-Slovenia) کا ایک شہر، جو پتروارادین Peterwardein کے جنوب میں دریاے ڈینیوب Denube کے دائیں کنارے پر واقع ہے ۔ یہ قارلوویچ وہی مقام ہے جہاں ۲۶ جنوری ۱۶۹۹ء کو آسٹریا، وینس اور پولینڈ سے ترکوں کا معاہدۂ صلح ہوا تھا ۔ ان کی باہمی گفت و شنید میں روس بھی شریک تھا، لیکن خود اس نے ایک جدا گانہ معاہدۂ صلح کہیں ۱۷۰۲ء میں جا کر کیا تھا [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائڈن، بار اول، بذیل مادہ : نیز رک بہ سربیا] .

**مآخذ** : (۱) Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۶ : ۶۵۲ تا ۶۷۸؛ (۲) Jorga : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴ : ۲۷۱ ببعد؛ (۳) Sax : *Geschichte des Machtverfalls d. Türkei*، وی آنا ۱۹۰۸ء، ص ۸۱ .

(F. Giese [تلخیص از ادارہ])

⊗* **قارُوْن** : [عرب مفسرین کے مطابق یہ عجمی نام ہے ۔ قارون حضرت موسیٰ کا ابن عم یا چچا تھا ۔ اس کا نسب یوں بیان کیا جاتا ہے : قارون بن یصاہر (= یصہار؛ ایصہر؛ یصہر) بن قاہات (= قہاث، قاہث) بن لاوی بن یعقوب ۔ حسن صورت کی وجہ سے اسے منور کہا جاتا تھا (الکشاف، ۳ : ۴۲۹؛ فتح البیان، ۷ : ۱۲۱)] ۔ قارون کا ذکر قرآن مجید (۲۸ [القصص] : ۷۶ و ۷۹؛ ۲۹ [العنکبوت] : ۳۹؛ ۴۰ [المؤمن] : ۲۴) میں بھی آتا ہے ۔ العنکبوت اور المؤمن میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون، ہامان اور قارون کی طرف مبعوث ہوے؛ گویا قارون، ہامان کے ساتھ فرعون کا ایک کافر وزیر ہے، جو اسرائیلیوں پر ظلم کرنے میں اس کا آلۂ کار ہے ۔ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے متکبرانہ برتاؤ کیا اور انھیں ساحر و کذّاب کہا ۔ قرآن مجید (سورہ ۲۸ [القصص]) میں قارون وہی ہے جسے تورات (العدد، باب ۱۶) میں قورح کہا گیا ہے؛ فرق یہ ہے کہ تورات کی رو سے خروج مصر کے بعد قورح اور اس کے گھرانے کو زمین نے نگل لیا ۔ قرآن مجید میں ہے کہ قارون حضرت موسیٰ کی قوم سے تھا اور بنی اسرائیل کے ساتھ معاندانہ برتاؤ کیا کرتا تھا قارون کی بددماغی کا سبب اس کی وہ بے شمار دولت تھی جس کی بابت اس کا خیال تھا کہ اس نے اپنے علم کے باعث حاصل کی ہے (عَلٰی عِلْمٍ عِنْدِی) [۲۸ (القصص) : ۷۸]؛ وہ اپنے مال و دولت کا مظاہرہ لوگوں کے سامنے کرتا اور اس پر اتراتا پھرتا تھا؛ آخر کار اپنے محل (دار) سمیت زمین میں دھنس گیا [فَخَسَفْنَا بِهٖ وَبِدَارِهِ الْاَرْضَ] (۲۸ [القصص] : ۸۱) ۔ ان حالات کی وجہ سے وہ ان لوگوں کا نمونہ ہے جو اس دنیا کی عارضی دولت جمع کرنے میں لگے رہتے ہیں اور اسے نیک کاموں میں خرچ کرکے آخرت کی اس پائدار دولت کو حاصل نہیں کرتے جو اللہ کی طرف سے ان باتوں کا صلہ ہے ۔ قارون کے ذکر میں مفسرین قرآن اور مؤلفین قصص الانبیا نے ایک طویل اور الجھے ہوے افسانے کا اضافہ کر دیا ہے جو سارے کا سارا یا جزوی طور پر یہودی ربانیوں کی تصانیف سے مأخوذ ہے ۔ اس کے لیے یہودی تصانیف میں سے دیکھیے *The Jewish Encyclopedia*، ۷ : ۵۵۶ ببعد

اور مسلمانوں کی تصانیف کے حوالوں کے لیے [سورۃ القصص کی عربی، اردو اور فارسی تفاسیر کے علاوہ] دیکھیے سیل Sale کے ترجمۂ قرآن کے حواشی؛ نیز الثّعلبی : قصص، قاهره ۱۳۱۴ھ، ص ۱۲۰ ببعد ۔ قارون کے بارے میں کہا گیا ہے : (۱) چونکہ وہ اپنے علم خاص کی وجہ سے دولت مند ہوا (۲۸ [القصص] : ۷۸) اس لیے بعض علما اس طرف گئے کہ وہ علم کیمیا کے مؤسّسوں میں سے ایک ہے [دیکھیے تفاسیر قرآن مجید] ۔ الفہرست میں کیمیا پر تمہیدی بیان (ص ۳۵۲ س ۱) اور المسعودی : مُروج الذّہب (۸ : ۱۷۷) میں بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے.

مصر میں اس کا نام جھیلوں سے بھی وابستہ ہے؛ چنانچہ فیُّوم میں جھیل موئرس Moeris کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کا نام قارون کے نام پر رکھا گیا ہے (Baedeker : *Ägypten*، بار ششم، ص ۱۸۴؛ Joanne : *Egypte*، ص : ۶۱۱؛ ہیروڈوٹس Herodotus، ۲ : ۱۴۹)۔ علاوہ ازیں قاہرہ کے جنوب میں ابن طولون کی مسجد کے قریب بِرکَۃُ الفیل کے پاس برکۃُ قارون بھی تھا، جس سے مافوق العادہ افسانوی روایات وابستہ تھیں ۔ اَلمقْرِیزی (الخِطَط، ۱۳۲۵ھ، ۳ : ۲۶۱ ببعد) نے اس کا حال لکھا ہے ۔ کافور [الاخشیدی] کی بابت، جس نے اس کے قریب محل بنایا تھا، یہ مشہور تھا کہ اسے جنّوں نے اس کے گھر سے نکال دیا تھا [المقریزی نے صرف اتنا لکھا ہے : وَقِیْلَ ظَهَرَ لَهٗ بِهَا جَانٌّ = وہاں اسے ایک جن نظر آیا] ۔ زوٹن برگ Zotenberg (دیکھیے *Not. et Extr.*، ۲۸/۱ : ۱۶۷ ببعد) کے ہاں الف لیلۃ ولیلۃ، مصری متن، شب ۶۰۶ تا ۶۲۴ میں جُدَر ماہی گیر کے قصے میں بھی اس کا ذکر آتا ہے ۔ یہاں اسے ایک ایسی جگہ بتایا گیا ہے جہاں روحیں جادوگروں سے بھاگ کر پناہ لیتی ہیں ۔ اس قصے کے ترجمے (*Der Tausend und Einen Nacht noch nicht übersetzte* Märchen, *et*، ترجمہ از Zinserling، ۲ : ۳۲ و ترجمہ از Trébutien، ۱ : ۲۹۱) کے ایک حاشیے پر فان ہیمر von Hammer نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ قارون کو یہاں مصری شارون Charon سے ملا دیا گیا ہے .

**مآخذ :** (۱) الطّبری : تفسیر، ۲۰ : ۶۲ ببعد ؛ (۲) [وہی مصنف] : تاریخ، مطبوعہ قاہرہ، ۱ : ۲۲۹ ببعد؛ (۳) الرّازی : تفسیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۶ : ۴۲۱ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۱ : ۸۷ ببعد؛ (۵) A Gieger : *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*، بار دوم، لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۵۳ [(۶) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۵۰۴].

(D. B. MACDONALD)

[تعلیقہ : قارون قوم موسٰیؑ سے تھا اور مصر کے خزائن کا افسر اعلٰی تھا ۔ کتباتِ مصر میں ارض قارو کی طلاخیزی اور معادن الذہب کا بتکرار ذکر ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرعون اور ہامان کی طرح قارون دراصل ایک خطاب ہے ۔ لسان مصر کی رو سے یہ مرکب ہے قارو + اون سے، جس کے معنی ہیں "سرزمین قارو کی روشنی"۔ قارون گویا معدنیات کے علم کا ایک بہت بڑا ماہر تھا ۔ قارون نے بنی اسرائیل اور دوسری غلام قوموں کو معادن الذہب پر لگا رکھا تھا ۔ وہ ان سے بیگار لیتا اور ظُلم و جَور کا تختۂ مشق بناتا .

مؤرخ یونان مانیتھو نے بتایا ہے کہ کانوں کے علاقے میں اسی ہزار غلام قیدی کے طور پر زندگی بسر کرتے تھے .

رعمسیس ثانی کے ایک کتبے میں ہے: بادشاہ کی جبروت و دہشت سر زمین قارو میں جا پہنچی ۔ اس کی فتوحات کے باعث اس کا نام وہاں گونجنے لگا اور اس کے نام پر پہاڑوں نے اپنا سونا اگل دیا ۔

(Egypt under the Pharaohs : Brugsch، ۱۹۰۲ء، ص ۲۰۱) ۔ ارض قارو کی معادن الذھب سے سونا اگلوانے والے کا نام قارون تھا ۔ ایک عالم اثریات لکھتا ھے : ”مصر میں سامی نسل کےسب لوگ نچلے محنت کش طبقہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے ۔ بعض افراد بڑے بڑے مناصب پر فائز تھے ۔ مثلاً رعمسیس ثانی کے بیٹے کی شادی ایک سریانی بحری کپتان کی بیٹی ”بین اناتھ“ سے ھوئی ۔ کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے دربار میں اپنے اثر و رسوخ اور وفاداری کی بنا پر اھم منصب اور کلیدی عہدے پائے ۔ خود منفتاح کا شاھی نقیب ایک سامی سردار بین اوزن تھا (Legacy of Egypt، ص ۲۵۹) ۔ انھیں لوگوں میں قارون بھی شامل تھا ۔ سورۃ القصص میں ھے : (۱) قارون حضرت موسیٰ کی قوم میں سے تھا، مگر وہ انھیں کے خلاف ظلم پر آمادہ ھوگیا اور ھم نے اسے اتنے دفائن ارضی (کنوز) عطا کیے تھے کہ ایک مضبوط جماعت کے لیے اس کے خزائن اٹھانا بھی مشکل تھا؛ (۲) قارون نے کہا : یہ سب کچھ مجھے ایک ایسے علم کی وجہ سے دیا گیا ھے جو صرف مجھے حاصل ھے ۔ قارون کے عبرتناک انجام کے متعلق فرمایا : فَخَسَفْنَا بِهٖ وَ بِدَارِهِ الْاَرْضَ ([القصص] : ۸۰) یعنی ھم نے قارون کو اور اس کے گھر کو زمین میں دھنسا دیا ۔ اس نوع کے حادثے کی مثال قدیم مصر میں اس سے پیشتر بھی ملتی ھے ۔ ایک کتبے میں ھے کہ خاتونِ قس کی رھائش گاہ گر کر کھنڈر بن گئی ؛ زمین نے اس کے خوبصورت حرم کو نگل لیا ؛ اب اس کے اوپر بچے کھیلتے ھیں (Ages in Chaos : Velikousky، ص ۵۲) ۔ ظاھر ھے کہ کسی زلزلے کے نتیجے میں یہ سب کچھ ھوا ۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بھی ایسا ھی حادثہ پیش آیا ۔ قدیم اساطیر مِدرش میں ھے کہ پتوم اور رعمسیس کے در و دیوار گر گئے اور ان کا ایک حصہ زمین نے نگل لیا ۔ ایسے واقعات تاریخی طور پر ثابت ھیں (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۵۲) اور یہ بھی حقیقت ھے کہ قارون اور اس کے گھر کو زمین نے نگل لیا .

تورات میں فرعون کو فرعوہ اور قارون کو قورح کہا گیا ۔ تورات کی پانچویں کتاب التثنیہ (۱۱ : ۶) میں ھے کہ جب بنی اسرائیل مصر سے نکل کر دشت نورد تھے اس دور میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مخالفین داثان اور ابیرام کو زمین نے نگل لیا ۔ لیکن چوتھی کتاب العدد (۱۶ : ۳۱، ۳۲) میں ھے کہ داثان، ابی رام اور قورح (قارون) کو زمین نے نگل لیا ۔ زبور (المزامیر، ۱۶ : ۱۷) میں اس حادثے کا ذکر ھے، لیکن قورح کا ذکر مفقود ھے : ”زمین پھٹی اور داثان کو نگل گئی اور ابی رام کے گروہ کو ڈھانپ لیا ۔“ گویا تورات کی پانچویں کتاب اور زبور کی رو سے خروجِ مصر کے بعد صرف داثان اور ابی رام کو خسف الارض کی سزا ملی ؛ قورح والا حادثہ اس سے قبل ھوچکا تھا ۔ تورات میں کسی اشتباہ کی بنا پر قورح کا ذکرخروج مصر کے بعد ھوا ھے ۔ قرآن مجید نے اھلِ کتاب کے اس اختلاف میں پہلی روایت کی تصدیق کی ھے اور بتایا ھے کہ بنی اسرائیل مصر میں تھے کہ قارون اور اس کے کا محل زمین میں دھنس گیا۔ اس کی تائید مدرش کی ایک قدیم روایت سے بھی ھوتی ھے ۔ اس میں ھے کہ ایک بہت بڑا خسف الارض رعمسیس اور پتوم میں ھوا جو کہ مصر کے مشہور شہر تھے ۔ اس حادثے میں بنی اسرائیل بھی ھلاک ھوئے۔ قارون (جو قوم موسیٰ سے تھا) اس کا گھر اس حادثے میں زمین کے جوف میں سما گیا۔ اھل کتاب کے اختلاف میں قرآن مجید کا فیصلہ ناطق ھے اور تاریخ و آثار اس کی تائید میں ھیں .

بائیبل کے ماہرین اب تسلیم کرتے ھیں کہ قارون

کے بارے میں دو الگ الگ کہانیوں کو کسی بعد کے مرتب نے یکجا کر دیا۔ بنی اسرائیل کی تاریخ میں اس قسم کے دو حادثے ہوئے تھے۔ مرورِ زمانہ کے باعث قورح (قارون) کی کہانی، داثان اور ابی رام کے حادثے کے ساتھ جوڑ دی گئی (Peake: Commentary on the Bible، ۱۹۵۲ء، ص ۲۲۱)].

(عبدالقادر)

* **قاری** : رک بہ قراءۃ؛ قرآن.

* **قاز** : (ترکی)، بطّخ۔ یہ لفظ جغرافیائی ناموں میں بھی آتا ہے، مثلاً قازطاغ، یعنی قفقاز؛ نیز رک بہ قبق.

* **قازان** : نیز قزّان[قاموس الاعلام، ص ۳۶۵۵)]، پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں ایک تاتاری ریاست کا پایۂ تخت، جہاں انیسویں صدی میں ایک روسی یونیورسٹی قائم ہوئی اور جو آج کل اشتراکی جمہوریۂ تاتار کا صدر مقام ہے۔ روایت مشہور ہے کہ یہ شہر باتو نے بسایا تھا۔ ۱۳۹۹ء میں اسے نوو گراڈ (Novgorod) کے روسی بحری قزاقوں نے تباہ کیا اور دوبارہ ۱۳۹۹ء میں شہزادہ یوری دمتری وچ Ywriy Dimitriyewic کے ہاتھوں برباد ہوا۔ ۱۴۴۵ء کے قریب اُولو محمّد اور اس کے بیٹے مَحمودَک (روسی تصنیفات میں مَخموتَک Makhmutak) نے، جسے تاتاریوں کے آلتون اردو (Golden Horde) سے نکال دیا گیا تھا، یہاں ایک طاقتور سلطنت کی بنیاد رکھی۔ جس سال (۱۴۴۵ء) اولو محمّد نے روسی گرینڈ ڈیوک واسیلی Wasiliy کو گرفتار کیا اسی سال محمودک نے قازان کو، جہاں علی بیگ نام ایک بادشاہ حکومت کر رہا تھا، فتح کیا۔ اُولو محمّد ۱۴۴۶ء میں محمودک کے ہاتھ سے مارا گیا۔ [مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے دآ، لائڈن، بار اول، بذیل مادّہ؛ اس کی موجودہ آبادی تقریباً ساڑھے آٹھ لاکھ ہے].

**مآخذ** : (۱) Howorth: History of the Mongols، ۲: ۳۶۳ تا ۴۲۹؛ (۲) K. Tuks: Kratkaya istoriya goroda Kazani، قازان ۱۸۱۷ء، و بار دوم، ۱۸۹۹ء؛ (۳) W. Welyaminow Zernow: Izsliedovaniya o Kasimovskikh tzariakh i tzarevicakh، ج ۱، ۱۸۶۳ء، در Trudi Vost. Ota Arkh. Obshc، ج ۹ و جرمن ترجمہ از J. Th. Zenker، لائپزگ ۱۸۶۷ء؛ (۴) G. Kentzevič: Istoriya o Kazanskom tzarstve i Kazanskiy lietopisetz، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۵ء، جس میں ادب کا ایک جائزہ بھی شامل ہے؛ (۵) ہادی اطلاسوف: قازان خان لغی، قازان ۱۹۱۴ء، جو زیادہ تر روسی ماخذ پر مبنی ہے؛ ص ۱۳۳ پر صاحب گرای کے ایک فرمان کا متن (تبصرہ، در Zap.، ۲۳: ۴۲۱ ببعد)؛ (۶) P. Zarinskiy: Ocerki drevnei Kazani، قازان ۱۸۷۷ء؛ (۷) M. Khudiakow: Ocerki po istorie Kazanskago Khanstva، قازان ۱۹۲۳ء؛ یونیورسٹی کے بارے میں خاص طور پر دیکھیے (۸) N. P. Zagoskin: Istoriya Imp. Kazanskago universiteta، قازان ۱۹۰۲ء؛ (۹) W. Barthold: Materiali dlia istorii fakulteta vost. yazikow، ج ۴، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء.

(W. Bartholl [تلخیص از ادارہ])

**قازبیگی** : تانبے کا ایک ایرانی سکّہ، جو بقول Chardin مالیت کے اعتبار سے ''شاہی'' کا دسواں حصہ تھا۔ آج کل اس کا رواج ختم ہو چکا ہے۔ Chardin (۴: ۲۷۹، Rouen ۱۷۲۳ء) لکھتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں ''زر شاہی'' (قب Hobson-Jobson (ترمیم شدہ نسخہ)، بذیل Gosbeck و Cosbeague)۔ اس کے نام کی ایک اور شکل قَزْبِینی ہے، جو قزبین سے مشتق ہے، جہاں یہ سکے ضرب کیے جاتے تھے.

(H. Beveridge)

**قازَقْستان** : (قازاقِستان، قَزاقسْتان، Kazakhstan)، سوویٹ سوشلسٹ جمہوریہ، جو اتحاد شورائیۂ روس (USSR) کی دوسری سب سے بڑی ریاست ہے۔ اس کا رقبہ ۱۰۶۴۰۹۲ مربع میل ہے اور شرقاً غرباً عوامی جمہوریۂ چین کی سرحد سے بحیرۂ خزر تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس کے شمال میں سوویٹ روس کی وفاقی جمہوریہ (RSFSR) اور جنوب میں ازبکستان اور قرغیزیہ واقع ہیں۔ قازقستان کا شمالی حصہ زرخیز گیاہستانوں پر مشتمل ہے، جنوب اور جنوب مشرقی حصے میں التای اور تیان شان پہاڑوں کی چوٹیاں برف سے ڈھکی رہتی ہیں اور ان کے دامن میں سرسبز نخلستان ہیں، لیکن وسطی اور مغربی حصے بالخصوص انتہائی خشک ہیں اور بعض علاقوں میں تو پانی کا نام و نشان تک نظر نہیں آتا۔ ریاست کے بڑے حصے کو دریاے ایلی، یورال، ارتش اور سیر دریا سیراب کرتے ہیں۔ آج کل ان کے پانی سے بڑے پیمانے پر آبپاشی کی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ سوویٹ روس کی کل زیر کاشت اراضی کا چودہ فیصد قازقستان میں واقع ہے اور سوویٹ یونین کا ایک چوتھائی غلہ یہیں پیدا ہوتا ہے (۱۹۶۸ء میں ایک کروڑ سترہ لاکھ من غلہ)۔ یہ علاقہ مویشیوں بالخصوص بھیڑوں کے لیے بہت مشہور ہے، جن سے اعلٰی درجے کی اون حاصل ہوتی ہے۔ معدنی اعتبار سے بھی یہ ریاست مالا مال ہے۔ کوئلا، ٹنگسٹن، تیل، تانبا، سیسا، جست، نکل اور کرومیم بڑی مقدار میں ملتا ہے۔ ان معدنیات کی بدولت صنعتی لحاظ سے یہ ریاست پورے سوویٹ روس میں اب تیسرے نمبر پر شمار ہوتی ہے۔ ۱۹۶۸ء میں یہاں ۱۳۲۶۰ کیلومیٹر لمبی ریلوے لائن اور ۱۰۸۹۰۰ کیلومیٹر لمبی سڑکیں تیار ہوچکی تھیں۔ ۱۹۶۰ء میں یہاں مدارس کی کل تعداد ساڑھے دس ہزار تھی، جن میں تقریباً بیس لاکھ طلبہ تعلیم پا رہے تھے۔ ریاست میں تریسٹھ ہزار کتاب خانے ہیں اور بیس عجائب گھر۔ ۱۹۳۴ء میں الما اتہ میں یونیورسٹی قائم کی گئی تھی۔ روس میں جو خلا بازی کے تجربات کیے جا رہے ہیں، ان کا مرکز بھی قازقستان کے علاقۂ قراغندہ میں ہے۔ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق جنوری ۱۹۶۹ء میں یہاں کی کل آبادی ۱۲۸۸۰۰۰۰ تھی، جو ایک سو سے زیادہ قومیتوں کے افراد (قازق ۳۰ فیصد، روسی ۵۱ فیصد) پر مشتمل تھی؛ مسلم گزیٹیئر *Muslim Gazetteer* کی رو سے کل آبادی ۱۱۲۶۷۰۰۰؛ مسلمان ۷۶۶۱۵۶۰، یعنی ۶۸ فیصد)۔

قازق ایک مخلوط النسل قوم ہے، جو آٹھویں صدی عیسوی میں ماوراے قفقاز میں داخل ہونے والے ترک قبائل اور تیرھویں صدی میں یہاں آباد ہونے والے مغول قبائل کے باہمی اختلاط سے پندرھویں صدی میں ظہور میں آئی۔ اردوے مطلا (Golden Horde) کے زوال کے بعد یہ خانہ بدوش قوم تین بڑے گروہوں (اردوے کبیر، اردوے متوسط اور اردوے صغیر) میں منقسم ہوگئی۔ قازقوں میں قبائلی نظام رائج تھا اور کسی قسم کی بھی سیاسی وحدت ناپید تھی۔ انیسویں صدی کے اواخر تک ان کی زیادہ تر آبادی شمالی اور مشرقی سرحدوں پر تھی اور کچھ لوگ سیر دریا کے کنارے زراعت کرتے تھے۔ گزشتہ صدی کے آخری برسوں میں انھیں مستقل معاش کے ذرائع ڈھونڈنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ شمال میں روسی نوآبادیوں کے جنوب میں ازبکستان کی سرحد کے ساتھ ساتھ آباد ہوگئے۔

قازقستان میں روس کا عمل دخل سترھویں صدی میں شروع ہوا، جب روسیوں نے سائبیریا فتح کیا۔ اس وقت چینی وسط ایشیا کے بیشتر حصے کی طرح مشرقی قازقستان پر مغول قبیلے یونغاز (Jungar) کا قبضہ تھا۔ ۱۷۲۶ء میں ان کے حملوں سے بچنے کے لیے مغربی قازقستان کے خان ابوالخیر نے روس

سے مدد چاہی ۔ ۱۷۳۱ء میں حکومت روس نے تاتاری ارکان پر مشتمل ایک وفد یہاں بھیجا، جس نے اکتوبر ۱۷۳۱ء میں خان ابوالخیر سے روس کی وفاداری کا حلف لے لیا ۔ اٹھارھویں صدی کے اواخر میں چینیوں نے مشرقی ترکستان سے یونغاز کو نکال دیا ۔ روسیوں نے دریاے ارتش کے کنارے اپنے قلعے تعمیر کر لیے ۔ قازقوں اور قلماقوں کی باھمی لڑائیوں نے دونوں کو کمزور کر دیا تھا، لہٰذا روسیوں کو یہاں پاؤں پھیلانے کا موقع مل گیا ۔ اسی زمانے میں (۱۷۸۳ تا ۱۷۹۱ء) اردوے صغیر نے سریم داتوف Srym Datov کی قیادت میں روسیوں اور ان کے حلیف، یعنی ابوالخیر کے بیٹے نور علی خان کے خلاف ہتھیار اٹھائے، مگر روسیوں کی فتوحات برابر جاری رھیں؛ چنانچہ ۱۸۲۲ء میں جب انھوں نے سائبیریا میں چین کے ساتھ اپنی فوجی حدود کا تعین کیا تو ان کی چوکیاں بخارا اور ذوقند تک پہنچ گئیں ۔ اس کے بعد قازقستان میں روسیوں کا عمل دخل بڑھنے لگا ۔ ۱۸۳۰ء میں روسیوں نے اکمونسک (موجودہ سلینو گراڈ) میں ایک قلعہ تعمیر کیا اور اس علاقے میں روسی اور یوکرینی کسانوں کو آباد کرنا شروع کر دیا ۔ ان کے اس اقدام کے خلاف کئی تحریکیں چلیں، جن میں سے اہم ترین قنسری قاسموف Kenesary Kasymov کی رہنمائی میں اردوے متوسط کی تحریک تھی ۔ ۱۸۵۳ء میں روسیوں نے قزل اوردہ اور الماآتہ کے قلعے بنائے، حتٰی کہ ۱۸۶۴ء تک ان کا سارے قازقستان پر قبضہ ھوگیا ۔ قازقستان جیسے وسیع ملک کا اس آسانی سے الحاق عمل میں آنا بظاھر تعجب خیز نظر آتا ھے، لیکن قازق اپنی کثیر آبادی کے باوصف بے حد غیر منظم تھے اور ان کے خوانین سیاسی طاقت سے قطعاً محروم ھوچکے تھے، اسی لیے انھوں نے مغولوں، چینیوں اور ازبکوں کے حملوں کے مقابلے میں روس کے زیر حفاظت آنے کو ترجیح دی ۔

قازقستان میں اسلام دسویں صدی عیسوی میں پہنچا، جب بلخ کے قازق قبائل نے اسلام قبول کیا، لیکن تاتاریوں اور ازبکوں کے مقابلے میں انھوں نے اسلام سے کم اثر قبول کیا ۔ اردوے مطلا کے خان سلطان غیاث الدین ازبک خان (۱۳۱۳ تا ۱۳۳۱ء) نے یہاں اسلامی تعلیمات کی اشاعت میں بڑی سرگرمی دکھائی، مگر اس کا بھی کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ھوا ۔ قازق خانہ بدوش تھے اس لیے ان کے ھاں نہ مسجدیں تعمیر ھوسکتی تھیں، نہ مدرسے جاری کیے جا سکتے تھے ۔ فطرةً وہ لکھنے پڑھنے سے گریز کرتے تھے ۔ نتیجةً بہت کم لوگ مذہبی تعلیم حاصل کر سکے ۔ روسی الحاق کے وقت وہ بڑی حد تک احکام شریعت اور اسلامی تہذیب سے نابلد تھے اور ان کے قوانین قدیم رسم و رواج پر مبنی تھے ۔ زارینہ کیتھرین دوم کا خیال تھا کہ اسلامی تہذیب و تمدن قازقوں کے لیے موزوں ترین ھے اور مدرسوں کی تعلیم سے ان کی خانہ بدوش زندگی میں انقلاب لایا جا سکتا ھے، چنانچہ اس کی حکومت نے قازقوں کے لیے مسجدیں بنوائیں، مدرسے کھلوائے، اوفا میں ایک مسلم مذھبی ادارہ قائم کیا گیا، بلکہ تبلیغ اور طباعت قرآن کے اخراجات بھی برداشت کیے ۔ انیسویں صدی کے وسط تک قازقستان کی سرکاری زبان تاتاری تھی اور انتظامیہ پر بھی تاتاری ھی چھائے ھوئے تھے، اس لیے اس علاقے پر روسی تہذیب و تمدن کا اثر نہیں پڑا ۔ ۱۸۴۱ء میں والگا، یورال کے خطے میں پہلا روسی سکول قائم ھوا ۔ ۱۸۶۶ء تک ایسے آٹھ اور سکول کھل گئے، جن میں اورن برگ اور اومسک کے ادارے بالخصوص قابل ذکر ھیں ۔ یہاں قازق رؤسا کے بچے تعلیم پانے لگے ۔ اسی زمانے میں متعدد سیاسی جلاوطن روس سے قازقستان میں بھیجے گئے ۔

ان سے قازقستان کے پڑھے لکھے طبقے پر بڑا اثر پڑا، خصوصاً ان کی آزاد خیالی اور حریت سے نوجوان بہت متاثر ہوئے - انھوں نے آزاد خیالی، مساوات اور انصاف کے عقائد پر لبیک کہا اور ولی خان (۱۸۳۵ تا ۱۸۶۵ء) کے زیر قیادت یہ تحریک جاری کی کیونکہ قازقوں کی ترقی کی راہ میں قبائلی نظام اور زوال پذیر اسلامی تہذیب سب سے بڑی رکاوٹیں تھیں، لہذا ضروری تھا کہ تاتاریوں کے اثر و نفوذ کو ختم کرکے تعلیم اور مغربی ثقافت کے ذریعے عوام کا ذہنی اور اقتصادی معیار بلند کیا جائے - دوسری طرف جنوبی قازقستان میں چونکہ اسلام کا اثر زیادہ تھا لہذا قازقستان کے قبائل دو گروہوں میں بٹ گئے، تاہم انیسویں صدی کے آخر تک مسلم قازق رہنماؤں کا اثر و رسوخ کم ہو چلا تھا .

۱۸۶۸ء میں حکومت نے قازقوں کی مذہبی زندگی پر سے ''اوفا'' کے مسلم ادارے کا اختیار ہٹا دیا اور قازقستان کے کاروبار حکومت میں تاتاری زبان کا استعمال ممنوع قرار دیا - ۱۸۷۰ء میں ایک قانون کے ذریعے مسلم مدارس میں روسی زبان کی تعلیم لازمی ٹھیرائی گئی اور ۱۹۰۶ء میں تمام مدارس میں تاتاری کے بجائے مقامی زبان کو ذریعۂ تعلیم قرار دے کر ہدایت کی گئی کہ اساتذہ بھی اسی قومیت کے ہوں جس سے طلبہ تعلق رکھتے ہیں - اپنی زبان میں تعلیم کی اشاعت سے قازقوں میں قومی شعور پیدا ہوا اور تاتاری اثرات سے آزاد ہوکر ایک ایسی قازق قوم کی بنیاد پڑی جو نہ روسی بننا چاہتی تھی، نہ تاتار، نہ ترک بلکہ اپنی جداگانہ شخصیت اور منفرد ثقافت کے منوانے پر مصر تھی - اس کے اہل الرائے اپنی آزاد روش پر قائم رہنا چاہتے تھے اور اخبار قازق ان کا بہترین ترجمان تھا - اسی طرح بیسویں صدی کے آغاز تک یہاں ایک قومی تحریک کا آغاز ہوگیا اور ۱۹۰۵ء کے انقلاب کے بعد پہلی اور دوسری ''دوما'' (پارلیمنٹ) کے لیے قازق نمائندے بھی منتخب ہوئے .

قازقستان کے الحاق کے بعد حکومت روس وہاں اپنی زراعتی نو آبادیاں قائم کرنے لگی - یہ روسی نو آبادیاں زیادہ تر یورال اور ارتش دریاؤں کے ساتھ ساتھ اور سمرچی کے نیم کوہستانی میدانوں میں تھیں - روس میں ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء کی قحط سالی کے بعد قازقستان میں نئے آبادکاروں کی تعداد بہت بڑھ گئی اور حکومت نے خانہ بدوشوں کی بہت سی فاضل زمینوں پر قبضہ کر لیا - ان نوآبادیوں کے خاص خاص علاقے شمالی، مشرقی اور جنوب مغربی قازقستان میں واقع تھے، جہاں کی زرخیز سیاہ مٹی اور آب و ہوا زراعت کے لیے بڑی سازگار تھی - ۱۹۰۴ء میں نو آبادی انتظامیہ کے قیام اور ۱۹۰۵ء کے انقلاب کے بعد روس میں اقتصادی ترقی کے باعث آباد کاروں کی مزید بڑی بڑی جماعتیں یہاں پہنچیں - حکومت کی اس حکمت عملی کے باعث کہ روس اور یوکرین میں زرعی آبادی کو گھٹا دیا جائے، قازقستان میں آباد کاروں کی تعداد میں بے حد اضافہ ہوگیا - ۱۹۱۲ء تک جو روسی اور یوکرینی خاندان یہاں پہنچے، ان کی تعداد چار لاکھ سے زیادہ تھی - انھیں آباد کرنے کے لیے حکومت نے مزید ساڑھے آٹھ کروڑ ایکڑ زمین پر قبضہ کر لیا - اس کا اثر قازقوں کی معیشت پر پڑنا ایک لازمی امر تھا - چند ایک نے زراعت اختیار کرنا چاہی، لیکن ناتجربہ کاری کے باعث وہ اس میں کامیاب نہ ہوسکے - اکثر قازق اپنی زرخیز زمین اور سرسبز چراگاہیں نو آبادکاروں کے حوالے کرکے وسطی اور جنوبی قازقستان کی طرف ہجرت کر گئے - رفتہ رفتہ ان کے مویشی اور گلّے کم ہوگئے اور ان میں قحط کے آثار نمودار ہونے لگے - اس تباہ حالی کے پیش نظر قازق رہنماؤں نے ۱۹۰۷ء میں متعدد کانفرنسیں کیں اور

مطالبہ کیا کہ روسیوں کی آبادکاری کا کام فوراً روک دیا جائے - اگرچہ روس کی تمام آزاد خیال جماعتوں نے اس کی حمایت کی، تاہم حکومت نے اس مسئلے پر بات چیت کرنے سے انکار کردیا کیونکہ ان نوآبادیوں سے نہ صرف روس کو بڑی مقدار میں غلہ اور مختلف اجناس فراہم ہوتی تھیں بلکہ وہاں کثیرالتعداد روسی کسانوں کی بھی کھپت ہو رہی تھی ۔

پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی تو روس کی فوجی کمان کو محفوظ فوج اور مزدوروں کی کمی کا مسئلہ پیش آیا - چونکہ حکومت نے وسطی ایشیا کی فتوحات کے دوران میں وعدہ کیا تھا کہ وہاں کے مسلمانوں کو جبری بھرتی کے لیے نہیں بلایا جائے گا اور ۱۸۸۶ء میں اس وعدے کی توثیق بھی ہو چکی تھی، لہذا طے پایا کہ مسلمانوں کی بھرتی مزدوروں میں سے کی جائے اور انھیں محاذ جنگ کے پیچھے خندقیں کھودنے اور بارکیں اور شفاخانے تعمیر کرنے پر لگایا جائے - جبری بھرتی کے اس حکم کے خلاف شدید رد عمل ہوا - اخبار قازق نے مطالبہ کیا کہ اگر یہ بھرتی لازمی ہے تو نوآبادکاری بند کی جائے، دوما (روسی پارلیمنٹ) میں قازقوں کو نمائندگی دی جائے اور قازقوں کو مزدوروں کی جماعت کے بجائے سوار رسالے میں بھرتی کیا جائے- ۱۹۱۶ء میں ایک قازق وفد نے سینٹ پیٹرز برگ میں وزیر دفاع سے ملاقات کی، لیکن اسے کوئی یقینی جواب نہ ملا - اس اثنا میں ازبکستان اور قرغیزیہ میں بھرتی کے خلاف مظاہرے شروع ہوگئے - کئی مقامات پر فساد ہوے، سرکاری دفتروں پر حملہ کیا گیا، ریلوے سٹیشن تباہ کیے گئے، پل، ریلوے لائنیں اور تار کے کھمبے تباہ کر دیے گئے- روسی فوجوں نے اس شورش کو سختی سے فرو کیا، کئی ہزار مسلمان ہلاک ہوگئے اور ان کی ایک بڑی تعداد چین میں نقل مکانی کر گئی - قازقستان میں بھی یہ شورش عبدالغفار اور امان جلدی ایمانوف کی زیر قیادت برپا ہوئی، تاہم زیادہ پیمانے پر نہ پھیل سکی کیونکہ بیشتر قازق رہنماؤں نے ضبط و تحمل سے کام لے کر لاقانونیت کو روکنے کی ہر ممکن کوشش کی تھی - بہرحال قازقوں کو خاصا جانی اور مالی نقصان برداشت کرنا پڑا - اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد عام معافی کا اعلان کر دیا گیا ۔

نئی جمہوریۂ روس کے ابتدائی دنوں میں قازقستان کے قوم پرستوں نے اتحاد اسلامی کی تحریک کا ساتھ نہ دیا - نومبر ۱۹۱۷ء میں علی خان بوکائی نے قازقستان کی خود مختاری کا مطالبہ کیا اور اسی سال ایک قومی حکومت (آلش اوردہ Alish Orda) قائم ہوگئی - یہ آزاد اور خود مختار حکومت زیادہ دیر نہ چل سکی - ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ء میں سرخ فوج نے سفید روسی فوج کو شکست دے کر قازقستان پر قبضہ کر لیا - ۲۶ اگست ۱۹۲۰ء کو "قازق سوویٹ سوشلسٹ جمہوریہ" جو یورالسک Uralsk، طورغای Turgai، اکمولنسک Akmlionsk اور سیمی پلاٹنسک Semipalatinsk کے صوبوں پر مشتمل تھی، سوویٹ روس کی وفاقی جمہوریۂ اشتراکیہ (RSFSR) میں شامل کر دی گئی - اس کا عارضی دارالحکومت اورن برگ میں قائم کیا گیا، جو ۱۹۲۵ء میں قزل اوردہ میں اور ۱۹۲۹ء میں مستقل طور پر الماآتہ میں منتقل کر دیا گیا - ۱۹۲۷ء کے بعد سے روسی حکومت نے خانہ بدوش آبادی کو مستقل آبادیوں میں منتقل کرنے اور یہاں زیادہ سے زیادہ تعداد میں روسیوں اور یوکرینیوں کو آباد کرنے کے منصوبے کو تیزی سے عملی جامہ پہنانا شروع کر دیا، جس سے قازق اکثریت اقلیت میں تبدیل ہوکر رہ گئی - ان کے احتجاج کا یہ نتیجہ نکلا کہ نائب وزیر اعظم کلمبیتوف Kulumbetov کو اٹھارہ دوسرے رہنماؤں سمیت "بورژوائیت" کے

الزام میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ ۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو قازقستان میں مزید علاقے شامل کرکے اسے خود مختار جمہوریه کا درجه دے دیا گیا۔ اب اس میں مندرجۂ ذیل صوبے شامل هیں: اکتیوبنسک Aktyubinsk، الماآته، چمکنت، زمبول Dzhambul، مشرقی قازقستان، گوریف Guryev، قراغنده Karaganda، کوکچتان Kokchetan، قسطنای Kustanai، تلینوگراڈ Telinograd، قزل اورده Kzyl-Orda، شمالی قازقستان، پاولودار Pavlodar، سیمی پلاٹنسک، تالدی کورغان Taldi-Kurgan اور یورالسک Uralsk۔ جون ۱۹۳۷ء میں قازق کمیونسٹ پارٹی کی پہلی کانگرس منعقد هوئی۔ دوسری جنگ عظیم میں قازقستان نے سوویٹ روس کی دوسری ریاستوں کے شانه بشانه لڑائی میں حصه لیا اور متعدد قازق سپاهیوں نے داد شجاعت دے کر امتیازی تمغے حاصل کیے۔ جنگ کے دوران میں پہلی بار ایک قازق شیخمیتوف Shaykhmetov، کو قازقستان کی کمیونسٹ پارٹی کا معتمد اول نامزد کیا گیا، لیکن چونکه وه بعد ازاں حکومت روس کی نوآبادکاری سے متعلق حکمت عملی کو بروئے کار لانے میں ناکام رها لہٰذا ۱۳۵۴ء میں اسے برطرف کرکے اس کی جگه ایک روسی کا تقرر کر دیا گیا۔ نوآبادکاری کی مہم جاری رهی اور مزید روسی اور یوکرینی باشندے کثیر تعداد میں یہاں منتقل کر دیے گئے.

حکومت کا اقتدار سپریم سوویٹ کے هاتھ میں هے۔ اس کی مجلس اعلٰی (Presidium) صدر، نائب صدر، معتمد اور سوله ارکان پر مشتمل هے۔ ۱۹۶۰ء میں اس کے نصف ارکان قازق تھے۔ اگرچه قازقستان بظاهر ایک کامل آزاد اور خودمختار جمہوریه هے، تاهم اسے سوویٹ روس کے باهر کسی ملک سے سیاسی، سفارتی یا اقتصادی روابط قائم کرنے کی اجازت نہیں [مزید تفصیلات کے لیے رک به سوویٹ روس].

**مآخذ**: (۱) A. E. Hudson: *Kazakh social structure*، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۲) I. Grauman: *The Kazakhs under changing Russian Regimes*، واشنگٹن ۱۹۵۱ء؛ (۳) G. Lias: *Kazakh Exodus*، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۴) P. Alempiev: *Soviet Kazakhstan*، ماسکو ۱۹۵۸؛ (۵) وهی مصنف: *Where Economic inequality is no more*، ماسکو ۱۹۵۹ء؛ (۶) Serge A. Zenkovsky: *Pan-Turkism and Islam in Russia*، کیمبرج (میساچوسٹس [امریکه]) ۱۹۶۰ء، جس میں ماخذ کی مفصل فہرست درج هے؛ (۷) *Muslim Gazetteer*، مرتبه موتمر عالم اسلامی، مطبوعه کراچی؛ (۸) G. Wheeler: *Islam in the Soviet Union*، لنڈن ۱۹۶۷؛ (۹) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۶۶ء، ۱۳: ۲۵۸ ببعد؛ (۱۰) *The Statesman's year Book*، ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۱ء بعدد اشاریه، (۱۱) چودهری نذیر احمد خان: *Commonwealth of Muslim States*، لاهور ۱۹۷۲ء؛ (۱۲) مزمل یسین: تاریخ سلطنت مسلمانان، کراچی ۱۹۶۹ء، جو بہت حد تک مذکورۂ بالا کتاب *Pan-Turkism and Islam in Russia* پر مبنی هے.

[اداره]

* **قاسم**: سینٹ ڈیمٹرس St. Demetrius کا ترکی نام، جن کی یاد میں جولین Julian، تقویم کے مطابق ۲۶ اکتوبر کو تہوار منایا جاتا هے۔ ابتدا میں اس تاریخ سے سرمائی شش ماهی کا آغاز سمجھا جاتا تھا جس کے دوران میں بحری بیڑا شاخ زرین (Golden Horn) کے اندر اپنے سرمائی مستقر میں مقیم رهتا تھا۔

**مآخذ**: (۱) Meninski: *Lexicon*، وی انا ۱۷۳۰ء، ۳: ۹۴۱؛ (۲) Kieffer و Bianchi: *Dictionnaire turc-français*، بار دوم، ۱۸۷۱ء، ۲: ۴۱۸؛ (۳) Redhouse: *A Turkish and English Lexicon*،

قسطنطینیه ۱۸۹۰ء، ص ۱۳۱۵؛ (۴) Barbier de Meynard : *Dict. turc-francais*، پیرس ۱۸۸۶ء، ۲ : ۳۵۸؛ (۵) Diran Kelekian : *Dict. turc-francais* : قسطنطینیه ۱۹۱۱ء، ص ۹۲۸؛ (۶) Zenker : *Dictionnaire turc*، ۱۸۶۶ء، ص ۶۸۱ ۔

(Cl. Huart)

* **قاسم بن سَلّام** : رکّ به ابو عبید القاسم بن سَلّام الهروی ۔

* **القاسم بن عیسی** : ایک بہادر سپہ سالار، مشہور شاعر و ادیب اور اپنے قبیلے کا سردار جو بالعموم ابو دُلَف العِجْلی کے نام سے مشہور ہے ۔ جب ۱۹۵ھ/۸۱۱ء میں خلیفہ اْلامین نے عیسی بن ماہان کے زیر قیادت ایک فوج المامون کے سپہ سالار طاہر بن الحسین کا مقابلہ کرنے کے لیے روانہ کی تو ابو دلَف بھی اس کے ہمراہ گیا ۔ ابن ماہان کے مارے جانے کے بعد ابو دُلَف ہمدان کے گرد و نواح میں لوٹ آیا اور اگرچہ اس نے المامون کی بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، اس کے باوجود طاہر نے اسے الکَرج میں امن و امان سے رہنے دیا؛ [الکرج کا علاقہ اسے بطور جاگیر عطا ہوا تھا] ۔ جب ۲۱۴ھ/۸۲۹ - ۸۳۰ء میں المامون رَےّ میں آیا تو اس نے ابو دلَف کو طلب کیا ۔ اس کے دوستوں نے اسے نہ جانے کا مشورہ دیا لیکن وہ خلیفہ کی خدمت میں حاضر ہو گیا اور خلیفہ نے اس کا انتہائی شفقت و عنایت سے خیر مقدم کیا ۔ اْلمُسْتَعْصِم کے عہد میں اَفشِیْن [رکّ بآن] نے جو اس کی شجاعت اور خطابت کے باعث اس سے حسد کرتا تھا، اسے گرفتار کر لیا؛ اَلافْشِین نے اس پر قتل اور بغاوت کا الزام لگایا اور جھوٹے گواہوں کی شہادت پر اسے سزائے موت سنا دی گئی ۔ لیکن عین آخری وقت پر قاضی القضاۃ احمد بن ابی داؤد [رکّ بآن] کی مداخلت کی وجہ سے یہ سزا نافذ نہ کی گئی ۔ کہتے ہیں کہ قاضی کو جب پتا چلا کہ ابو دُلَف کی زندگی خطرے میں ہے تو وہ فوراً الافشین کے پاس پہنچا اور کہا کہ خلیفہ نے ابو دُلَف کو چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے ۔ ابو دُلَف کے رہا ہوتے ہی احمد نے خلیفہ کی خدمت میں حاضر ہو کر بتایا کہ اس نے ایک بے گناہ ملزم کی جان بچانے کے لیے یہ بات بنائی تھی ۔ المُستَعْصِم نے یہ سن کر اسے معاف کر دیا اور ابو دُلَف کی بھی جان بخشی کر دی ۔ ابو دلف نے ۲۲۵ھ/۸۳۹ء یا ۲۲۶ھ/۸۴۰ء میں بغداد میں وفات پائی [وہ شعر گوئی کے ساتھ موسیقی میں بھی مہارت رکھتا تھا اور اپنے اشعار خود گاتا تھا ۔ اس کی تصانیف میں سیاسة الملوک اور البُزاۃ و الصَّیْد خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ اس کی شان میں کئی شعرا نے قصیدے لکھے جن میں ابو تمام [رکّ بآن] بھی شامل ہے ۔ بقول ابن حزم ابو دلف العجلی کے بعد اس کا خاندان برائے تصحیح مزید تینتیس برس تک بغاوتوں میں حصہ لیتا رہا] ۔ اس کے اخلاف کے حالات کے لیے دیکھیے ابن حزم : جمهرة انساب العرب ۔

**مآخذ** : (۱) الطّبری، ۳ : ۷۹۸، ۸۰۰، ۱۱۵۳؛ (۲) المَسْعُودی : مروج، پیرس ۱۸۷۶ء، ۷ : ۴ تا ۷، ۱۳۹ تا ۱۴۲؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل (طبع (Tornberg)، ۶ : ۱۶۵، ۲۹۱ ببعد، ۳۳۰، ۳۶۸؛ (۴) ابن خِلّکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۳۱ و ۹ ۵۴ (ترجمه از De Slane، ۱ : ۶۱ ببعد و ۲ : ۵۰۲ تا ۵۰۷)؛ (۵) ابن خَلْدُون : العِبَر، ۳ : ۲۵۵؛ (۶) Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۲ : ۲۶۸ ببعد، ۳۳۲ ببعد؛ [(۷) الاغانی، ۸ : ۲۴۸ (طبع الدار)؛ (۸) سمط اللآلی، طبع عبدالعزیز المیمنی)، ۳۳۱؛ (۹) تاریخ بغداد، ۱۲ : ۴۱۶؛ (۱۰) یوسف البدیعی : هبة الایام، ص ۹۳ تا ۱۰۳، مصر ۱۹۳۴ء؛ (۱۱) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۳۱۳ ؛ (۱۲) الزرکلی : الاعلام،

بذیل مادّہ].

(K. V. ZETTERSTEEN [و ادارہ])

* **قاسم آغا** : المعروف بہ قوجہ (بوڑھا)، آل عثمان کا ایک شاہی معمار - اسے ۱۰۳۲ء - ۵ نومبر ۱۶۲۲ء - میں مشہور معمار محمد آغا کی جگہ، جس نے استانبول میں مسجد احمد تعمیر کی تھی (اس کے متعلق دیکھیے جعفر آغا : رسالہ معماریہ، مخطوطہ) شاہی معمار مقرر کیا گیا؛ اسے ۱۰۵۳ھ/۲۲ مارچ ۱۶۴۲ء کو اس کے فرائض سے سبکدوش کر دیا گیا (دیکھیے J. von Hammer : GOR، ۵ : ۳۳۵)، اور یہ عہدہ مصطفی آغا کو دے دیا گیا، جو مرمّت جی (لغوی معنی مرمت کرنے والا) کے لقب سے مشہور ہے - لیکن صرف چند ماہ کے بعد اسے ایک کم مالیت کا تخمینہ پیش کرنے کے باعث ایک بار پھر اپنی جگہ پر ماسور کردیا گیا (دیکھیے نعیما : تاریخ، ۲ : ۴۶؛ J. von Hammer. کتاب مذکور، ۵ : ۳۳۸ ببعد) - اکتوبر ۱۶۵۱ء میں والدہ سلطانہ مہ پیکر (کوسم والدہ، رک بآن) نے اس کی دیانتداری سے خوش ہوکر اسے اپنے معاملات کا مہتمم یعنی کتخدا مقرر کر دیا، لیکن تھوڑے ھی دنوں میں جب اس نے کوپرلو محمد پاشا کی، جو آگے چل کر وزیر اعظم بنا، مردانہ وار حمایت کی تو اسے اپنے عہدے اور تمام اعزاز سے محروم ہونا پڑا - اسے بریدی قلّہ میں قید رکھا گیا اور پھر بہت جلد قبرص میں جلا وطن کر دیا گیا (نعیما : کتاب مذکور، ۲ : ۳۳۳ ببعد) - بعد ازاں اسے رہائی مل گئی اور پھر کئی ناکام کوششوں کے بعد وہ بالآخر ۱۶۵۵ء کے موسم گرما میں محمّد پاشا کے لیے وزارت عظمٰی کا قلمدان حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا (نعیما : کتاب مذکور، ۲ : ۵۵۱) - قاسم آغا نے ۱۰۷۰ھ/۱۸ ستمبر ۱۶۵۹ء کو بظاہر طویل عمر پا کر انتقال کیا - بظاہر اس کی بنائی ہوئی کوئی عمارت بھی بہت زیادہ اہم نہیں تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سرکاری عمارتوں کی تعمیر میں کوئی حصہ نہیں لیا - ہمیں صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ ۱۶۵۱ء میں اسے ینگی والدہ جامع کی تعمیر پر ماسور کیا گیا اور وہ بھی معمار اعلٰی کی حیثیت سے نہیں - آل عثمان کی تاریخ میں ایک سیاستدان کی حیثیت سے اس نے جو حصہ لیا وہ زیادہ اہّم ہے اور بالخصوص مؤرخ سلطنت نعیما نے اس کا حال تنصیل سے لکھا ہے .

**مآخذ** : (۱) نعیما : تاریخ، استانبول ۱۱۴۷ھ، جلد ۲، بمواضع کثیرہ؛ (۲) سجّل عثمانی، ۴ : ۹۴ (بہ تتّبع نعیما)؛ (۳) J. V. Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۵: ۳۳۵، ۳۳۸ ببعد، ۵۵۶، ۵۷۶، ۶۳۶، ۶۵۵؛ (۴) F. Babinger : *Quellen zur Osmanischen Künstlergeschichte* در *Jahrbuch der Asiatischen Kunst*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ص ۳۷ .

(F. BABINGER)

* **قاسم انوار** : معین الّدین علی المعروف بہ قاسم الوار، ایران کا ایک صوفی اور ادیب جو تبریز کے قریب سَراب میں ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں پیدا ہوا - سَراب (یاقوت میں سَراو) کو دولت شاہ : تذکرہ، ص ۳۴۶، سرخاب لکھتا ہے - یہ نام یاقوت میں نہیں ملتا البتہ دولت شاہ کے ہاں سرخاب تبریز کی ترکیب تین بار آئی ہے - یہ نام ایک دفعہ کمال خجندی کی ایک رباعی (دولت شاہ : کتاب مذکور، ص ۳۲۶) میں بشکل ایہام ملتا ہے - فارسی لغت نویسوں کے بیان کے مطابق سرخاب تبریز کے نزدیک ایک پہاڑی ہے (Vullers : *Lexicon Pers. Lat.*، بذیل مادّہ، شمارہ ۷) - قاسم کا خاندان آذر بیجان سے آیا تھا - دینیات میں اس کے استاد صدر الّدین اردبیلی (صفویوں کے خاندان کے ایک

بزرگ) اور صدر الدّین علی یمانی تھے ۔ موخر الذّکر اوحد الدّین کرمانی کا ایک شاگرد تھا ۔ جامی نے جو یہ لکھا ہے (نفحات الانس، ص ٦٩٠) کہ قاسم کی کتاب ارادت میں، جو اس کے قریبی دوستوں کے ذریعہ ملی تھی، یمانی کا ذکر تو ملتا ہے لیکن اردبیلی کا نہیں، اس سے یہ خیال گزر سکتا ہے کہ اردبیلی کے تعلیم کے بارے میں قاسم کی رائے کچھ زیادہ اچھی نہیں تھی ۔ لیکن براؤن Brown : *History of Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ٤٧٣، میں جو واقعات درج ہیں ان سے اس قیاس کی تردید ہو جاتی ہے ۔ قاسم کے اپنے مریدوں میں بہت سے آزاد خیال لوگ شامل ہوں گے، کیونکہ بقول جامی، کتاب مذکور، ص ٦٩٠، خود استاد اس تہمت سے بری تھا ۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ اس کے حروفی ہونے کا قطعی ثبوت نہیں ملتا، تاہم اسے اس فرقے سے دلچسپی ضرور تھی (براؤن : کتاب مذکور، ص ٤٧٩) ۔ قاسم انوار نے خاصی سیر و سیاحت کی ۔ شروع شروع میں وہ گیلان میں رہتا تھا، چنانچہ اس کے کلام میں کئی جگہ گیلانی محاورات نظر ہیں ۔ گیلان سے نقل مکانی کر کے وہ خراسان چلا گیا، جہاں اس نے پہلے نیشاپور اور پھر ہرات میں سکونت اختیار کی ۔ جب ٨٣٠ھ/١٤٢٦-١٤٢٧ء میں ہرات کا بادشاہ شاہ رخ ایک حروفی کے ہاتھ سے مارا گیا تو قاسم انوار کو شہر سے نکال دیا گیا ۔ خیال تھا کہ قاسم کا تعلق قاتل کے ساتھ ہے، اس نے اسے اپنے ہاں ٹھیرایا تھا اور اس اقدام کا اسے پہلے ہی سے علم تھا ۔ دولت شاہ نے ایک انوکھی روایت بیان کی ہے (کتاب مذکور، ص ٣٤٦ ببعد)، جس کی رو سے قاسم کو ایک بار پہلے بھی ہرات سے نکالا گیا تھا اور وہ یوں کہ کچھ لوگوں نے بادشاہ سے شکایت کی تھی کہ "مرشد" نے اپنے گرد بہت سے نو عمر مریدوں کا جمگھٹا لگا لیا ہے اور ان کی اخلاقی حالت کے بارے میں کئی بدگمانیاں پھیل گئی ہیں ۔ اس روایت کے مطابق شاہ رخ نے قاسم کو جلا وطن کر دیا، چنانچہ قاسم نے بلخ اور سمرقند کا سفر کیا اور کچھ مدت بعد پھر ہرات لوٹ آیا ۔ یہ روایت کچھ قابل یقین نہیں معلوم ہوتی، تاہم اس سے اتنا ضرور پتا چلتا ہے کہ قاسم کو ہرات میں غیر معمولی ہر دلعزیزی حاصل تھی ۔ اس بات کا بھی کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ جس شرمناک الزام میں اسے جلا وطن کیا گیا تھا وہ صحیح تھا یا نہیں، لیکن یہ امر پایۂ یقین تک پہنچ چکا ہے کہ جلا وطنی کے بعد ٨٣٠ھ میں قاسم کو سمرقند میں اُلغ بیگ کی سرپرستی حاصل ہو گئی ۔ چونکہ دولت شاہ کی روایت میں بھی سمرقند کا ذکر ملتا ہے اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ دولت شاہ نے اس کی جلا وطنی کے اصل واقعے کو دہراتے ہوئے ایک نئی کہانی گھڑ دی ہے .

کچھ مدت بعد قاسم خراسان میں واپس آ گیا اور اس نے ضلع جام میں خَرجِرد کے مقام پر سکونت اختیار کر لی ۔ وہاں کچھ فارغ البال دوستوں کی مدد سے اس نے آخری ایّام میں بے فکری کی زندگی بسر کی اور ٨٣٧ھ/١٤٣٣-١٤٣٤ء میں فوت ہو گیا ۔ دولت شاہ (کتاب مذکور، ص ٣٤٧)، دیگر اسناد سے اختلاف کرتے ہوئے اس کا سن وفات ٨٣٥ھ بتاتا ہے ۔ قاسم کے سن وفات کے بارے میں ریو Rieu نے جو کچھ لکھا ہے (*Catalogue*، ص ٦٣٦) اس کے علاوہ دیکھیے Rosen : *Les Manuscrits persans de l'Institut*، ص ١٢١، جہاں سینٹ پٹرز برگ کے ایک مخطوطے سے اس کی وفات کا ایک قطعۂ تاریخ بھی نقل کیا گیا ہے .

قاسم کو خَرْجِرْد میں دفن کیا گیا؛ دولت شاہ لکھتا ھے کہ اس کے زمانے میں [میر] علی شیر [نوائی] نے قاسم کے روضے کی آرایش کے لیے اس کے ارد گرد عمارتیں بنانے کا کام شروع کر دیا تھا۔ یہی مصنف کہتا ھے کہ قاسم نے اوائل عمر میں اتنی زاہدانہ زندگی گزاری تھی کہ اس کی صحت خراب ھوگئی، لیکن آخری عمر میں اس کے خیالات میں کچھ تبدیلی آگئی۔ مثال کے طور پر جب کسی شخص نے اس کی ظاھرا خوش حالی پر تعجب کا اظہار کیا تو اس نے کہا کہ اب میں عاشق نہیں رہا بلکہ معشوق ھو گیا ھوں؛ ایک زمانے میں فقیر تھا، مگر اب بادشاہ ھوں۔

تصنیفات: اس مصنف نے جو بقول دولت شاہ، کتاب مذکور، ص ۳۰۳، حافظ کی شاعری کا بڑا مدّاح تھا، ایک دیوان چھوڑا ھے جو غزلیات، قطعات، رباعیات، صوفیہ کے سراثی اور مثنویات پر مشتمل ھے۔ بعض چیزیں گیلانی اور ترکی زبان میں بھی ھیں۔ اس کی دوسری تصنیفات انیس العارفین، اور انیس العاشقین (نیز المعروف بہ رسالۃ الامانۃ) ھیں؛ یہ نثر و نظم میں تصوف کے رسائل ھیں۔ آخر میں بوستان سعدی سے مرتب کردہ اقتباسات کے اس مجموعے کا ذکر بھی کر دینا چاھیے جو خلاصۂ بوستان کے نام سے مشہور ھے۔

یہ کتابیں غیر مطبوعہ ھیں؛ براؤن اور دولت شاہ نے جو چند نمونے پیش کیے ھیں اور جنھیں کسی طرح بھی جامع نہیں کہا جا سکتا (Bland کی Century جس میں قاسم کی دس غزلیں شائع ھوئی ھیں؛ میری نظر سے نہیں گزریں) انھیں دیکھتے ھوئے ھم براؤن کی اس رائے سے متفق ھیں کہ قاسم انوار کی شاعری محض اوسط درجے کی ھے۔ اس کی اس قابلیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ فارسی نظم بڑی خوش اسلوبی سے لکھ سکتا تھا، لیکن اس کے ھاں تلاش کے باوجود ایسی کوئی بات نظر نہیں آتی جس سے اسے فارسی کے بہترین شعرا کی صف میں جگہ دی جا سکے۔ بہر حال اس کے ادبی کارناموں کے بارے میں کوئی صحیح راے اسی وقت دی جا سکتی ھے جب اس کی تصنیفات شائع ھو جائیں۔

**مآخذ**: (۱) جامی: نفحات الانس؛ کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۶۸۹ تا ۹۳؛ (۲) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۳۴۶ ببعد؛ (۳) Ethé در *Grundr. der Iran.* Phil. ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۱؛ (۴) Browne: *History of Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۳۵۲، ۳۶۶، ۴۳۸، ۴۷۳ تا ۴۸۶؛ (۵) Rieu: *Catalogue*، ص ۶۳۵ تا ۶۴۷؛ (۶) Sprenger: *Catalogue of the...manuscripts of the libraries of the King of Oudh*، ص ۵۳۲ ببعد؛ (۷) *Catalogue Bankipure*، ۲: ۱۴ ببعد۔

(V. F. Büchner)

**قاسم پاشا**: جو عام طور پر ”گوزلجہ“ قاسم پاشا کے نام سے مشہور ھے، ایک عثمانی سیاست دان ھے، وہ عیسائی والدین کے ھاں (یعنی ایاس پاشا اور قاسم پاشا، ھر حیثیت سے عیسائی ھیں در C. D. Schepper: *Tagebuch*، در *Missions diplomatiques de Corn. Dpl. de Schepper dit Scepprus, de 1523 á 1555*، از Brn. de St. Génois و G. A. Yssel de Schepper، در *Mémoires de l'Académie de Belgique*، برسلز ۱۸۶۱ء، ۳۳: ۱۶۹ تحت) بایزید دوم کے عہد میں پیدا ھوا، اور سرای سلطانی میں پرورش پائی (اولیا، ۱: ۱۶۹)۔ اسے رکاب اغاسی کا عہدہ مل گیا، چنانچہ مصر کی مہم میں وہ سلیم اوّل کے ھمراہ تھا۔ اگست ۱۵۱۶ء میں حما کی فتح کے بعد وہ وھاں کا حاکم

(سنجاق بیگی) مقرر ھوا (دیکھیے L. Forrer : Die osm. Chronik des Rustem Pascha، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۵۵؛ خلیل ادھم: Tagebuch der ägypt. expedition des Sultans Selim I, aus Feriduns Sammlung der Staatsschriften ویمر ۱۹۱۶ء، ص ۱۵، میں نہیں ھے، اور پھر کچھ ھی مدت بعد اسے آطنہ کا حاکم بنا دیا گیا ۔ چند سال بعد غالبًا سلطان سلیمان کے عہد کے پہلے ھی سال وہ آناطولی اور روملیا کا حاکم اعلٰی (بیگلر بیگی) ھو گیا ۔ ۹۲۷ھ (جس کا آغاز ۱۲ دسمبر ۱۵۲۰ء سے ھوا) میں اسے وزیر دوم کا عہدہ ملا اور اس نے رودس کے خلاف مہم کی قیادت کی (Chronik des Rustem Pascha، ص ۶۲، اوپر کی جانب) جب ۱۲ رجب ۹۲۹ھ/۲۷ مئی ۱۵۲۳ء کو مصر کا حاکم مصطفٰی پاشا برخاست ھوا تو اس کی جگہ قاسم کو ملی، لیکن ۳۴ روز بعد (بتاریخ ۱۶ شعبان ۹۲۹ھ/۳۰ جون ۱۵۲۳ء) یہ عہدہ اس سے چھن گیا (دیکھیے J. von Hammer : G. O. R.، ۳ : ۳۵) - چند ماہ بعد (ربیع الثانی ۹۳۱ھ/فروری ۱۵۲۵ء) میں جب اس کا جانشین احمد پاشا خائن ایک بغاوت میں مارا گیا تو وہ دوسری بار حاکم کی حیثیت سے قاھرہ میں داخل ھوا، لیکن مارچ ۱۵۲۵ء میں ایک بار پھر برطرف کر دیا گیا ۔ معلوم ھوتا ھے کہ ۹۳۵ھ (جو ۱۵ ستمبر ۱۵۲۸ء کو شروع ھوا). کے بعد جب وہ دوبارہ وزیر دوم کے عہدے پر مامور کیا گیا، اسے بعض مآخذ کی رو سے بظاھر ایک قسم کی حاکمیت (بدن "Budin" یعنی اوفن Ofen بقول بعض حاصل رھی، لیکن یقینًا عارضی طور پر) - مئی ۱۵۳۳ء میں ھنگری کی بیوہ ملکہ ماریہ Maria کے سفیر C. D. Schepper Fleming نے اسے صدر اعظم ابراھیم پاشا رگ بآن اور ایاس پاشا (م ۱۳ جولائی ۱۵۳۹ء) کے ساتھ شریک وزارت پایا : "قاسم پاشا کا چہرہ بڑا اور سرخ ھے لیکن اس قدر بڑا نہیں ھے کہ وہ جو ایاس کہلاتے"، کتاب مذکور، ص ۱۶۹ - ۱۵۳۷ء میں وہ موریا کا حاکم اور مودوں کا سنجاق بیگی تھا ۔ اسی سال موسم گرما میں اس نے نپولی دی روبانیا Napoli di Romania اور ملویشیا Malvasia پر حملے کیے جو موریا Morea میں وینسی حکومت کے آخری گڑھ تھے، لیکن ناکام رھا (دیکھیے Zinkeisen : G O R، ۲ : ۷۷۱، ۷۸۳) ۔ غالبًا اسی زمانے میں وہ معتوب ھو گیا ھوگا اور جلاوطنی میں زندگی گزارنے لگا ۔ اس کی تاریخ وفات کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا، تاھم معلوم ھوتا ھے کہ ۹۵۹ھ جس کا آغاز ۲۹ دسمبر ۱۵۵۱ء میں ھوا، وہ موریا میں رھتا تھا، اور ھر قسم کی سرگرمیاں ترک کر چکا تھا؛ دیکھیے عطائی : ذیل بر شقائق النّعمانیہ، ص ۲۳ - ۹۴۴ھ (جو ۱۰ جون ۱۵۳۷ء کو شروع ھوا) میں اس نے محمّد بن یزید جی اوغلو (رگ بآن) کی تربت سے ملحقہ باغ میں شاعر سروری (زگ بآن) کے لیے ایک مدرسہ تعمیر کرایا جو اب جل کر راکھ ھو چکا ھے (دیکھیے عطائی، کتاب مذکور، ص ۲۷) - لہٰذا وہ ۹۳۹ھ/۱۵۳۲ء میں فوت نہیں ھو سکتا تھا، تاھم یہ یقینی ھے کہ وہ گیلی پولی میں دفن کیا گیا تھا .

قاسم پاشا نے کئی رفاھی ادارے قائم کر کے اور استالبول میں ایک مسجد، ایک مدرسہ اور ایک حمام بنوا کر زندہ جاوید شہرت حاصل کی ۔ آج بھی قسطنطینیہ کا ایک بارونق محلہ بوزنطی "مضافات بہار" (pegai یا krenides) اس کے نام پر قاسم پاشا محلّہسی کے نام سے موسوم ھے (دیکھیے J. v. Hammer : Constantinopolis und der Bosporus، ۱۸۲۲ء، ص ۵۵ ببعد؛ اولیا : سیاحت نامہ، ۱ : ۱۶۹، ۴۱۶ ببعد؛ (۳) The

*Travels of Evliyā*، ترجمه از J. v. Hammer، لندن ۱۸۳۴ء، ج ۱؛ (۴) حافظ حسین: حدیقة الجوامع، ۲ : ۲ ببعد؛ J. v. Hammer: *Geschichtes des osmanischen Riches*، ۹ : ۱۰٦ ببعد) - اس کی بیٹی نفیسه خاتون نے بھی ایک مدرسه وقف کیا اور وهیں دفن هوئیں؛ دیکھیے حدیقة الجوامع، ۲ : ۴، س ۳).

**مآخذ** : کتب مذکوره کے علاوه : (۱) سجّل عثمانی، ۴: ٦۴ ببعد (ناقص اور غلط)؛ (۲) Geoffroy : *L'Estat de la Court du Grand Turc*، پیرس ۱۵۴۲ء، ورق، ۱۰-ب؛ (۳) Guiml Postel: *La tierce Partie des Histoires orientales*، Poitiers ۱۵٦۰ء، ص ٦۱ ببعد (*Cassun Bassa du temps qu'il estoit Bassa, avoit 20 mile ducats, il en peut avoir autant de Sangeacly de Morca, Maintenant en son lieu est Moustapha Bassa*) [قاسم پاشا جب سے پاشا (گورنر) بنا اسے ۲هزار "ذوکاٹ" ملتے تھے اور شاید اتنی هی رقم موریا کو سنجاق لیفی سے وصول هوتی تھی - اب اس کی جگه پر مصطفی پاشا هے].

(FRANZ BABINGER)

* **قاسموف** : Kasimov روسی میں اس کا نام گوروڈز Gorodez یا گوروڈوک مشچرسکی Gorodok Meshcerskiy تھا اور تاتاری میں اسے خان کرمان کہتے تھے، پہلے یه زار روس کے باجگزار تاتاری فرمانرواؤں کا دارالحکومت تھا اور اب یه حکومت Ryazan کے ایک ضلع کا صدر مقام هے - اس کا نام قاسم پر رکھا گیا تھا جو سلطنت قازان کے بانی اُولو محمّد کا بیٹا تھا - جب اولو محمّد کے قتل (۱۴۴٦ء) کے بعد بھائیوں کے درمیان خانه جنگی شروع هوئی تو قاسم روسی گرینڈ ڈیوک کی ملازمت قبول کرنے پر راغب هو گیا - ۱۴۵۲ء کے قریب (۱۴۵٦ء سے قبل) اسے یه شهر عطا کیا گیا جو اس کے نام سے موسوم هے، وهاں اس نے ایک مسجد (جس کے اب صرف مینار باقی ره گئے هیں) اور ایک سنگین محل (یه اب باقی نہیں رها، اسے آخری بار ۱۷٦۸ء میں Pallas نے دیکھا تھا) تعمیر کرایا - ۱۴٦۹ء کے قریب اس نے وفات پائی اور پھر تقریباً ۱۴۸٦ء تک اس کا بیٹا دانیار حکومت کرتا رها - اس کے بعد قاسموف گرای خاندان کے بادشاه نور دولت اور اس کے بیٹوں ساتلغان اور جَنای کے زیر حکومت رها - ۱۵۱۲ء میں قاسموف کے بادشاه کی حیثیت سے شیخ اَوْلیار (خان کوچک محمّد کا پوتا) کا نام ملتا هے جس کا تعلق جُوچی (پسرچنگیز) کی اولاد کی ایک دوسری شاخ سے تھا - ۱۵۱٦ء میں اس کا نابالغ بیٹا شاه علی (لوح مزار پر اس کا یہی نام درج هے، لیکن عام طور پر وه شیخ علی اور روسیوں کے هاں Shigalev Shigawliyarovic کے نام سے مشہور هے) برائے نام حکومت کرتا رها - اپنی زندگی میں کئی نشیب فراز دیکھنے کے بعد (اسے کئی بار زار نے قازان کا خان مقرر کیا اور کئی بار تمام اعزازت سے محروم کر کے نہایت کڑی سزائے قید دی اور پھر معاف کر کے اس کی ریاست واگزار کر دی) - شاه علی ٦۱ برس کی عمر میں بتاریخ ۱۰ شوال ۹۷۴ھ/ ۲۰ اپریل ۱۵٦۷ء لاولد فوت هو گیا - اس نے رمضان ۹٦۲ھ میں جو تکیه بنوایا تھا، جہاں اس کا اپنا مزار اور اس کے کئی رشتے داروں کے مقبرے هیں، اس کا حال کئی بار بیان هو چکا هے؛ سب سے پہلے Pallas نے ۱۷٦۸ء میں اس کا ذکر کیا تھا، اور سب سے زیاده زمانۂ حال میں Welyaminov Zernov نے ۱۸٦۳ء میں - جن دنوں شاه علی قازان پر حکومت کرتا تھا اس کا بھائی جان علی قاسموف میں اس کی نیابت کرتا تھا - جان علی نے کچھ مدت (۱۵۳۲ تا

۱۵۳۵ء) قاسموف میں بھی حکومت کی، تا آنکہ وہ وھاں ایک بغاوت میں مارا گیا .

قاسموف میں "زار" شاہ علی کا جانشین اس کا ایک دور کا رشتہ دار ساین بلات قرار پایا جو آلنوردہ (اردوے زربن) کے خان احمد کا پڑپوتا تھا ۔ ۱۵۷۳ء میں وہ عیسائی ھو گیا اور اس کا نام سائمن Simeon رکھا گیا، یہاں سے وہ ماسکو چلا گیا جہاں زار آئیون "خوفناک" (Ivan the Terrible) نے اسے "جملہ روسیوں کے زار" کا خطاب دیا ۔ اس نے ۱۶۱۶ء میں راھب اسٹیفن Stephen کی حیثیت سے وفات پائی ۔ کہیں ۱۵۸۵ء میں جا کر قاسموف میں مصطفٰی علی کو اس کا جانشین مقرر کیا گیا جس کے باپ عبداللہ بن آق قُبک نے، جو سائمن کی طرح خان احمد کا پڑپوتا تھا، ۱۵۷۰ء میں وفات پائی اور قاسموف میں دفن ھوا ۔ ۱۶۰۰ء کے قریب قاسموف کے فرمانروا کی حیثیت سے اُرَز محمّد کا نام ملتا ھے، جس کا تعلق قِرغیز قزاقوں کے خوانین کے گھرانے سے تھا ۔ اس نے آگے چل کر روس کی خانہ جنگی میں حصہ لیا اور ۱۶۱۰ء میں مارا گیا ۔ قاسموف کے آخری فرمانروا آرسلان (سائبیریا کے آخری خان کوچم کا پوتا) اور اس کا بیٹا سیّد برھان تھے ۔ وہ سائبیریا کے حکمران خاندان کی اولاد تھے ۔ مؤخرالذّکر کا نام حکمران کی حیثیت سے پہلی بار ۱۶۲۷ء میں ملتا ھے، ۱۶۵۳ اور ۱۶۵۵ء کے درمیان اس کو بپتسمہ دے کر عیسائی بنا لیا گیا، اس کا نام ویسلی Wesiliy رکھا گیا اور وہ اس کے باوجود اپنی وفات تک جو ۱۶۷۸ء کے فوراً بعد واقع ھوئی تھی، قاسموف پر فرمانروائی کرتا رہا ۔ اسی زمانے میں ریازن Ryazan کے اسقف اعظم میسائیل Misayil (۱۶۵۱ تا ۱۶۵۶ء) نے تاتاریوں میں سے کچھ کو جبراً عیسائی بنا لیا؛ ایک بار جب اسقف اعظم اس قسم کی کوشش میں مصروف تھا تو ایک مشتعل هجوم نے اسے قتل کر دیا ۔ معلوم هوتا ھے کہ قرآن پاک کی سورۃ ۳ [آل عِمرٰن] کی آیة ۲۵ جو قاسموف میں مزاروں کی الواح پر برابر نظر آتی ھے، عیسائی مبلغوں کی سرگرمیوں کے خلاف اظہار نفرت کے لیے درج کی جاتی تھی .

ویسلی Wesilyi کے زمانے میں بھی قاسموف کا نظم و نسق ایک روسی وائوڈا Woyewoda (نواب یا مدار المہام) کے ھاتھ میں تھا : تاتاری بادشاہ کی حکومت محض براے نام تھی ۔ ویسلی کی وفات کے بعد اس کی ماں فاطمہ سلطان کو انھیں شرائط کے ماتحت حکمران تسلیم کیا گیا ۔ اس کا ذکر آخری بار ۱۶۸۱ء میں ملتا ھے ۔ اس کے بعد قاسموف میں نہ کبھی کوئی اور "زار" Czar ھوا نہ "زار ویچ" CZarevitch (ان حکمرانوں کے لیے کبھی "ایک اور کبھی دوسرا" لقب استعمال کیا جاتا رھا) ضلع قاسموف کے موجودہ صدر مقام کی آبادی کا ایک نسبتاً قلیل حصہ تاتاریوں پر مشتمل ھے ۔ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق کل آبادی ۱۳۵۴۵ (بقول Reclus ۱۸۷۰ء میں ۱۴۱۰۰) تھی اور اس میں ۱۵۳۹ تاتاری تھے، ۱۹۰۹ء میں کل ۱۷۰۷۵ کی آبادی میں تاتاریوں کی تعداد ۲۰۰۰ تھی ۔ بلغاروی صنعتیں (چمڑا رنگنا، جوتے بنانا، دیکھیے بالا مادہ بلغار) روسیوں میں تاتاریوں ھی کے واسطے سے پہنچی تھیں اور قاسموف میں یہ خاص فروغ پا رھی تھیں .

**مآخذ :** (۱) سب سے جامع اور ضروری تصنیف، باوجود اس کے کہ اس وقت سے اور کئی نئی دستاویزیں مل چکی ھیں، Wilyamirov Zernoys کی بلند پایہ تصنیف *Istoriya Kasimowskikh Zarey si zarewicy*، ۴ جلدیں، *Trudi Vost Oid. Imp. R. Arch. Obshic*

ج ۹ تا ۱۲ ہے۔ قاسموف کے فرمانرواؤں کے بارے میں جو کچھ اور جو کچھ لکھا گیا ہے وہ تقریباً سب کا سب اسی پر مبنی ہے، خصوصاً (۲) Howorth : *History of the Mongols*، ۲ : ۴۲۹ ببعد؛ قب اس کے بعد کی ایک اور کتاب (۳) N. Lileyew : *Simeon Bekbulotuwich*، Trier ۱۸۹۱ء، تبصرہ از (Obek..) D.K.، در *Zap. Vost. Otd.*، ۸ : ۳ ببعد؛ (۴) N. Shishkin : *Istorya giroda Kasimowa*، ۱۸۸۹ء؛ تبصرہ از (Osen) V. R. : وہی کتاب، ۵ : ۱۲۲ ببعد .

(W. BARTHOLD)

⊛ **قاسیُون** : یہی وہ پہاڑ ہے جو دمشق پر سایہ فگن ہے .

ساخت کے اعتبار سے اس کی چوٹیاں سخت پتھر کی ہیں، جنھیں بارش کے تھپیڑوں نے چٹیل بنا دیا ہے۔ یہی پہاڑ کی کٹھولی ہے (یعنی عموداً پہاڑ کی درمیانی ساخت اسی سخت پتھر کی ہے)۔ اس کے دامن میں نرم چونے کی چٹانیں ہیں، جنھیں ہم پہاڑ کا چھلکا کہہ سکتے ہیں .

دمشق پر اس کا فراز بہت ڈھلوان ہے، چنانچہ چونے کی چٹانوں نے اور سخت ڈھلان نے پہاڑ کی چوٹیوں اور درمیانی بلندیوں پر نباتات کی نشو و نما روک دی ہے۔ سوائے مصنوعی طریق کے یہاں درخت لگانے کی کوئی سبیل نہیں : چنانچہ پہاڑ کے صرف ایک حصہ پر درخت لگائے گئے ہیں .

نَہْرِ یَزِید اسی پہاڑ سے نکلتی ہے اور اس کی نچلی سطح کو سیراب کرتی ہے جو کہ نہر یزید کے جنوبی کنارے پر واقع ہے۔ پہاڑ کی یہی سطح شاداب ہے اور منظم طریقے پر آباد بھی ہے .

رہی پہاڑ کی بلند سطح، جو اس کی درمیانی بلندی پر ہے، تو وہ اکثر و بیشتر خشک ہے، سوائے ان حصّوں کے جو نہر یزید کے قریب ہیں : چنانچہ پہاڑ کے انھی حصّوں میں دیر مرّان، مَغَارَۃ الدَّم والجُوع (خون اور بھوک کا غار) اور کَہْف جِبْرِیل بھی واقع ہیں .

اس پہاڑ کی شہرت پہلی صدی میں دَیْر مرّان کی وجہ سے ہوئی، چنانچہ اموی خلفا یہاں شوق سے آتے تھے۔ خلیفہ ہارون الرشید اور خلیفہ المامون نے بھی جب (اپنے اپنے عہد میں) دمشق کی زیارت کی تھی تو یہاں قیام کیا تھا۔ اس دیر کی طرف خلیفہ المامون نے موضع مِنِیَان سے ایک نہر نکالی تھی اور اس پہاڑ پر ایک فلکی رصد گاہ بھی قائم کی تھی .

خمارَوَیہ بن احمد بن طولون نے بھی دَیْر مرّان کے قریب ایک محل تعمیر کیا تھا اور وہ یہیں قتل ہوا .

فاطمیوں کے زمانے میں دمشق کے والیوں نے اسی پہاڑ پر دارالحکومت قائم کیا تھا اور خاص اسی دیر میں قیام رکھتے تھے .

پھر چھٹی صدی ھجری یعنی بارھویں صدی عیسوی میں اس پہاڑ کی اصل رونق شروع ہوئی، یعنی اس کی سطح پر الصّالحیہ بسایا گیا۔ یہ شہر آل قُدامہ نے آباد کیا، جو قدس کے رہنے والے تھے اور صلیبیوں کے مظالم سے تنگ آ کر دمشق بھاگ آئے تھے۔ پھر تھوڑی سی مدت میں یہ شہر بہت آباد ہوگیا۔ یہاں مدرسے قائم ہوئے، مسجدیں بنیں، تکئیے، مسافر خانے اور خانقاہیں تعمیر ہوئیں اور کاغذ سازی کے کارخانے وجود میں آئے .

کوہ قاسیون پر دو قبّے نظر آتے تھے : ایک تو بالکل چوٹی پر تھا یعنی قبّۃ النصر، جسے برسوق نائب شام نے ۸۷۷ھ/۱۴۷۲ء میں سواریک پر فتح پانے کی خوشی میں بطور یادگار بنوایا تھا۔ اس کی بلندی گیارہ سو اڑتالیس میٹر تھی؛ دوسرا قبہ مغرب کی طرف ہے، جسے قبّۃ سیّار کہتے ہیں۔ یہ قبہ امیر سیّار الشُّجاعی کی طرف منسوب ہے، جو ممالیک کے زمانے میں تھے۔ اس کی بلندی پہلے قبے

سے کم ہے .

پہلا قبہ تو پچھلی جنگ میں فوجی اقدامات کی بنا پر گرا دیا گیا لیکن دوسرا قبہ ابھی تک قائم ہے .

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دینی اور روایتی اعتبار سے بھی قاسیون کی اهمیت بیان کردی جائے - اس کے بارے میں بہت سی حکایات اور روایات بیان کی جاتی ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے کہ زیریں سطح پر جو گھر ہیں ان میں سے ایک (سیدنا) آدم ابوالبشر[ؑ] کا مسکن تھا، مُغارَۃ الدّم میں قابیل نے اپنے بھائی ہابیل[ؑ] کو قتل کیا تھا اور کَہْفِ جِبْرِیْل میں فرشتے آئے تھے اور انھوں نے حضرت آدم[ؑ] کی خدمت میں فرزند کی تعزیت کی تھی.

پہاڑ کے مشرقی حصے میں جو سطح باہر کی طرف نکلی ہوتی ہے وہاں سیدنا ابراہیم[ؑ] پیدا ہوئے تھے اور غربی سطح مرتفع پر حضرت مسیح اور ان کی والدہ ماجدہ علیہم السلام نے یہود سے بچ کر پناہ لی تھی .

حضرت ابراھیم[ؑ]، حضرت موسیٰ[ؑ]، حضرت عیسیٰ[ؑ]، حضرت ایوب علیہم السلام سب نے یہاں عبادت کی اور ہزارہا انبیائے کرام یہاں مدفون ہیں اور اصحاب کہف بھی (صلوات اللہ علیهم اجمعین) .

وہ تمام حدیثیں جو اس پہاڑ کی فضیلت میں وارد ہوئی ہیں وہ سب موضوع ہیں - ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں - بعض تو اسرائیلیات میں سے ہیں اور بعض بنو امیہ کی عہد خلافت میں دمشق کی فضیلت کے اظہار کے لیے گھڑی گئی ہیں .

**مآخذ :** (۱) یاقوت : مُعْجَم البُلْدان (طبع Wüstenfeld)، ۱، ۵۵۷، ۲، ۵۸۸، ۳، ۲۶۲، ۴، ۱۲—۱۵؛ (۲) ابن طولون : القَلائِد الجَوْھَرِیہ (طبع دَھمان، دمَشْق) ۱۹۴۹ء، ص ۲۴ - ۱۸، ۴۲ ؛ (۳) الرَّبعی : فَضائل الشّامِ و دمشق، طبع المنجِد، دمشق ۱۹۵۰ء، المقدّمہ؛ (۴) ابن عساکر : تاریخ مدینۃ دمشق (الظاہریہ کا قلمی نسخہ) زیر عنوان عبداللہ المامون، و ہارون الرشید؛ (۵) دھمان : جَبَل قاسیون (دمشق ۱۹۴۶)؛ (۶) دھمان : مُخَطَّط الصالحیّۃ، (پیمانہ ۱ = ۵۰۰۰) دمشق ۱۹۴۲ء؛ (۷) Thoumin: *Geographie humaine de la Syrie Centrale*، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۸) Dubertreb: *Notes et Memoires*، پیرس ۱۹۳۳ء تا ۱۹۴۰ء.

(صلاح الدین المُنَجِّد)

* **قاضی :** (عربی)، وہ منصف (جج) جسے شریعت اسلامی کے نظریے کے مطابق ان تمام مقدّمات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے جن پر دیوانی یا فوجداری قانون کا اطلاق ہوتا ہو ؛ تاہم عملی طور پر تمام مشرقی اسلامی ممالک میں زمانۂ قدیم سے قانونی نظم و نسق کے دو طریقے چلے آتے ہیں جو کسی حد تک بجا طور پر "دینی" اور "دنیوی" کے نام سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں - نقط وہ امور جن کے متعلق عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا دین سے گہرا تعلق ہے (مثلاً ازدواجی تعلقات یا وراثت سے متعلق مقدمات یا خیرات و مبرّات و اوقاف سے متعلق قانونی مسائل، وغیرہ) قاضی کے پاس قانون شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے لائے جاتے ہیں - باقی تمام معاملات، مشرق میں مقبول عام رائے کے مطابق حکّام کے انتظامی حلقۂ اختیار میں آتے ہیں، [لیکن تاریخ شاهد ہے کہ عام سیاسی اور اجتماعی مسائل بھی قاضی کی دسترس سے باہر نہ تھے. آخری قانونی رائے کا قطعی فیصلہ و محاکمہ بھی قاضی ہی کے اختیار میں تھا ؛ لیکن یہ صحیح ہے کہ کسی مسئلے کی عام شرعی حیثیت، علما و فقہا سے دریافت کی جاتی تھی جو حکام کے شرعی (قانونی) مشیر ہوتے تھے، اس لیے یہ شاید درست نہیں کہ یہ امور محض سلاطین و آمر یعنی حکام انتظام و اقتدار کے سپرد تھے] .

قاضی کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ

ایک بے لوث، صاحب کردار عالم ہو جو اسلامی قانون کی جزئیات سے مکمل طور پر واقف ہو۔ شروع میں اکثر مذاہب کے اصول اس بات کے متقاضی تھے کہ قاضی ایسا شخص ہونا چاہیے جو اپنے اجتہاد کی بنا پر مسئلۂ زیر بحث کے فیصلے کے لیے قرآن و سنت سے صحیح استخراج کر سکے، یعنی مجتہد ہو (رک بہ اجتہاد)، لیکن بعد میں یہ خیال عام ہوگیا، کہ اجتہاد کی صلاحیت والے اہل علم باقی نہیں رہے جو استخراج کی اہلیت رکھتے ہوں، اس لیے عموماً اسلاف کے نظائر پر انحصار ہونے لگا .

ملّت اسلامیہ میں انصاف کرنا ایک مذہبی فریضہ سمجھا جاتا ہے، اس لیے سلطان کا فرض ہے کہ ہر علاقے میں کسی مناسب آدمی کو قاضی مقرر کرے۔ اگر قانوناً قاضی بننے کا اہل صرف ایک ہی شخص ہو تو اس کا فرض ہے کہ وہ اس عہدے کو پیش کیے جانے پر قبول کرے .

قاضی کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنی عدالت کو کاملاً شرع اسلامی کے ضوابط کے مطابق چلائے؛ مدّعی اور مدّعی علیہ دونوں ہر لحاظ سے مساویانہ سلوک کے حق دار ہیں۔ اگر مدّعیٰ علیہ اقرار کرے کہ مدّعی حق پر ہے تو پھر مدعی کو اپنے دعوے کے لیے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس اگر مدعی علیہ مدّعی کے دعوے کی تردید میں معقول وجہ نہیں بتاتا تو مدعی کو اپنے دعوے کا ثبوت دینا پڑے گا [البیّنة علی المدّعی] .

قاضی کی آزادی راے کو ملحوظ رکھنے کے لیے قاضی کو قانوناً مقدمے سے متعلّق افراد سے کوئی تحفہ یا نذرانہ قبول کرنے کی ممانعت ہے۔ قاضی کو حکم ہے کہ وہ تجارت کرنے سے بڑی گریز کرے، خواہ یہ تجارت بذات خود ہو، خواہ اپنے وکیلوں کے ذریعے سے، کیونکہ اس صورت میں لوگ قاضی کو اپنی طرف مائل کرنے کے لیے اسے بعض تجارتی مراعات دینے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں .

ان ضوابط اور دیگر بہت سے اور ضوابط کے باوجود جو نظام عدالت کو حتی الامکان بے عیب بنانے کے لیے موجود ہیں [یہ بڑی غیر قدرتی نہیں کہ بعض اوقات قاضیوں کی دیانت کے خلاف، صحیح یا غرض مندانہ شکایتیں پیدا ہو جائیں۔ اس عہدے کی مشکلات اور اس کے نازک فرائض کی وجہ سے (جن میں بعض اوقات حکام وقت کا غلط دباؤ بھی شامل ہے)] ذمے دار اور عادل اور ایمان دار لوگ اس عہدے سے بچنے کی کوشش کرتے تھے؛ چنانچہ کئی پرہیزگار فقہا، مثلاً امام ابو حنیفہؒ [رک بآن] نے قاضی بننے سے اسی بنا پر انکار کر دیا تھا [اعلٰی درجے کے قضاۃ کی کم یابی کے باوجود، دنیاے اسلام نے بڑے بڑے قضاۃ پیدا کیے۔ اگرچہ دوسرے درجے کے قاضی بھی بہت ہوئے جنھیں "قاضی الضرورۃ" کے نام سے یاد کیا جاتا تھا کیونکہ بہترین کے نہ ہونے کی صورت میں ان کے سامنے مقدمات لے جانا بامر مجبوری تھا؛ تاہم اکابر قضاۃ نے تشریع اسلامی میں نمایاں کارنامے یادگار چھوڑے ہیں]۔ عہدۂ قضا اور قاضیوں کی تاریخ کے لیے دیکھیے : R. J. H. Gottheil : *The Cudi, History of this Institution*، در *Reveu des Études ethnographiques et sociologiques*، ۱ (۱۹۰۸ء)، ۳۸۵ : تا ۳۹۳؛ *The History of the Egyptian Cadies as compiled by Abu Omar Muhammad al-Kindi*، طبع R. J. H. Gottheil، نیویارک ۱۹۰۸ء (مع ایک مقدمے کے)؛ *The Governors and Judges of Egypt of el-Kindi*، طبع G. R. Guest : سلسلۂ یاد گار گب، عدد ۱۹)، ۱۹۱۲ء؛ نیز دیکھیے Ribera کے وہ اہم ملاحظات جو اس نے قرطبہ میں عہدۂ قضا سے متعلق

الخُشَنی کی کتاب القضاة بقرطبه *Hist. de los Juecos de Cordoba por Aljoxani*، میڈرڈ ۱۹۱۴ء کے مقدّمے میں دیے ھیں؛ قب حاجی خلیفه، ۲ : ۱۴۱، عدد ۲۲۰۹) .

آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم اور ابتدائی خلفا بذات خود حَکَم کی حیثیت سے مقدمات کا فیصله کیا کرتے تھے - اسی طرح مختلف صوبوں میں ان کے والی، عمال اور حکّام شرطه (پولس) بھی یه فرض انجام دے لیتے تھے - اسلامی ممالک میں بہت حد تک مقامی حکام بالخصوص شرطه کے حکام عدل و انصاف قائم رکھتے تھے [لیکن ان لوگوں کا تعلق طے شدہ قوانین کے نفاذ سے تھا] - اسے بعض اوقات "نظر فی المظالم" کا نام دیا گیا ھے (المَاوردی، طبع *Enger*، ص ۱۲۸ ببعد؛ H. F. Amerdoz : *The Mozalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi*، در *Journ. Asiatic Society*، ۱۹۱۱ء، ص ۶۲۵ ببعد؛ de Sacy : *Chrest. Arabe*، طبع ثالی، ۱ : ۱۳۲ ببعد).

مزید برآں حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور ان کے جانشینوں نے خاص خاص آدمیوں کو بطور قاضی مقرر کر رکھا تھا - یه قاضی زمرۂ فقہا میں سے ھوتے تھے، [اور جیسا که پہلے بیان ھوا ھے بعض اوقات، آگے ادوار میں ان کی] خودمختارانه حیثیت بھی مجروح ھو جاتی رھی - بعض اوقات وہ اتنے عارضی ھوتے که تقرر کے فوراً بعد معزول کر دیے جاتے اور کبھی بادشاہ کی تلون مزاجی کا شکار رھتے تھے [تاھم متدین قاضی ان مشکل حالات میں بھی دیانت و توازن کا دامن تھامے رکھتے تھے] .

قاضیوں کا کام صرف فصل خصومات نه تھا بلکه انھیں اوقاف، یتیموں، معذوروں اور دیگر لوگوں کی جائیدادوں کا انتظام بھی کرنا پڑتا تھا اور جب کسی عورت کا کوئی مرد رشتے دار نه ھو تو اس کی طرف سے ولی بن کر نکاح کروانا بھی اس کا کام ھوتا تھا - دارالخلافے میں قاضی القضاۃ بڑے عہدے داروں میں سے ایک ھوتا تھا (المَقْرِیزی : الخِطَط، بولاق ۱۲۷۰ھ، ۱ : ۴۰۳) - یه نام قاضی القضاۃ مشرقی ممالک میں رائج تھا لیکن مغرب میں اس کا لقب قاضی الجماعة تھا (Dozy : *Suppl. aux Dict. Arab.*، ۲ : ۳۶۳-ب)؛ بعد کے زمانے میں قاضی العَسْکر بھی ایک اعلٰی حاکم ھوتا تھا (قب القَلْقَشَنْدی : صبح الاعشٰی، ۴ : ۳۶؛ *Autobiogr. d'Ibn Khaldoun*، ص ۱۰۲؛ *Journ. As.*، سلسلۂ چہارم، ۳ : ۳۲۷؛ J. V. Hammer : *Osmanischen Reichs Staatverfassung*، ۲ : ۳۷۸ ببعد)- بعض قاضی فوجی قائد بھی ھوتے تھے .

بڑے شہروں میں جہاں مختلف مذاھب کے لوگ رھتے تھے ھر مذھب والوں کے لیے بشرطِ ضرورت ایک الگ قاضی مقرر ھوتا تھا - مثال کے طور پر بعد کے زمانے میں قاھرہ میں چار قاضی تھے (Quatremere : *Hist. d. Sultans Mamlouks*، ۱/۱ : ۹۸، حاشیه؛ *Autobiogr. d'Ibn Khaldoun*، محل مذکور) - [قاضیوں کے آداب، اوصاف، شرائط ملازمت، قضا کے بنیادی اصولوں کے بارے میں بڑی تعداد میں کتابیں لکھی گئی ھیں - ان کی منزلت کا مثالی تصور یه تھا که خود امیر یا حاکم وقت بھی ان کے حضور پیش ھونے پر مجبور تھا اور اس قسم کی مثالوں سے تاریخ اسلام خالی نہیں - شرع (قانون) کی نظر میں سب برابر تھے اور اس کی زد سے کوئی بھی مستثنٰے نه تھا] .

**مآخذ** : فقہی کتابوں میں نظام قانون کے باب کے علاوہ : (۱) الخصّاف : ادب القاضی (*Cod. 550 Warn.*، *Cat. Cod. Or. Bibl. Lugd. Bat.*، ۴ : ۱۰۶)؛ (۲) D.S. Margoliouth : *Omar's Instructions to the Kadi*، در *Jour. Roy. Asiat. Soc.*، ۱۹۱۰ء، ۱ : ۳۰۷ تا ۳۲۶؛

(۳) الماوردی (طبع Enger)، ص ۱۰۷ ببعد؛ (فرانسیسی ترجمه از E. Fagnan، الجزائر ۱۹۱۵ء، ص ۱۳۱ ببعد؛ (۴) الشّوکانی: نَیْلُ الاوطار، بُولاق ۱۲۹۷ء، ۸: ۴۹۵ ببعد؛ (۵) الدّمشقی: رحمة الامّة فی اختلاف الائمّة، (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۱۰۸ ببعد؛ (۶) الشّعْرانی: المیزانُ الکُبریٰ، قاہرہ ۱۲۷۹ھ، ۲: ۲۱۱ ببعد؛ (۷) ابن خَلْدون: المقدّمة، طبع Quatremere (*Not. et Extr.*، ۱۶: ۳۹۷ ببعد)، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ص ۲۴۵ ببعد؛ مترجمہ از de Slane (*Not et Extr.*)، ۱۹: ۴۴۸ ببعد؛ (۸) C. Snouck-Hurgronje: *Mekka*، ۱: ۱۸۲ ببعد؛ (۹) وہی مصنف: *Anzeige von Sachau's Muhamm. Recht*، در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl Gesellsch.*، ۵۳ (۱۸۹۹ء): ۱۳۸ ۱۵۴ ببعد: (۱۰) وہی مصنّف: *Mohammedanism*، نیویارک ۱۹۱۶ء، ص ۱۱۰ ببعد؛ (۱۱) وہی مصنّف: *The Achehnese*، ۱: ۹۴ ببعد؛ (۱۲) I. Goldziher: *Muhamm. Studien*، ۲: ۳۹ ببعد؛ (۱۳) A. von Kremer: *Culturgesch. des Orients* (وی آنا ۱۸۷۵ء)، ۱: ۴۱۵ تا ۴۱۹؛ (۱۴) H. F. Amedroz: *The Office of Kaḍi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi Journ. Roy. As. Soc.*، ۱۹۱۰ء، ص ۷۶۱ تا ۷۹۶، vgl ۱۹۰۹ء، ص ۱۱۳۸ تا ۱۱۴۶؛ (۱۵) Th. W. Juynboll: *Hanab. des islāmischen Gesetzis*، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۱۶) E. Sachau: *Muhamm. Recht nach Schafiiltischer Lehre*، ix تا xi، ۹ ۶۹۶ ببعد؛ (۱۷) E. Lane: *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*، نظام حکومت پر ایک باب؛ (۱۸) Ph. Vassel: *Uber Marokkanische Processpraxis*، در *Mitth. d. Seminars für Orient. Sprachen*، ۱۹۰۲ء، ج ۵، فصل دوم: ص ۱۷۰ ببعد؛ (۱۹) M. d'Ohsson: *Tableau genéral de l'empire ottoman*، ۲ (پیرس ۱۷۹۰ء): ۲۶۷ تا ۲۸۳؛ (۲۰) J. v. Hammer: *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung* (وی آنا ۱۸۱۵ء)، ۲: ۳۷۲ ببعد؛ [(۲۱) واجد حسین: *Administration of Justice in Islam*؛ (۲۲) المحمصانی: التشریع الاسلامی؛ (۲۳) رک بہ مقالہ حکم ــ حکومت، عدل وغیرہ؛ (۲۴) مسلمانوں کا نظام عدل گستری اسلام آباد؛ (۲۵) صدیق حسن خان: ظفر اللاضی بمایجب فی القضاء علی القاضی] .

(TH. W. JUYNBOLL [و ادارہ])

※ **قاضی خان**: فخر الدّین الحسن بن منصور الأُوز جندی الفرغانی، مشہور حنفی [فقیہ]، مفتی اور عالم، جن کی فقہ حنفی پر کئی بلند پایہ کتابیں اور حنفی تصنیفات پر شرحیں مشہور ہیں، خاص طور پر ان کا مجموعہ فتاوٰی [رک بآن] (جو فتاوٰی قاضی خان کے نام سے مشہور ہے چار جلدوں میں چھپا، کلکتہ ۱۸۳۵ء مع ضمنی عنوان الفتاوٰی السّراجیّة، طبع سنگی، لکھنؤ ۱۲۹۳ تا ۱۲۹۵ھ؛ قاہرہ ۱۲۸۲ھ) - یہ مجموعہ سہل الفہم ہونے کی وجہ سے بہت مشہور ہوا - انہوں نے رمضان ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء میں وفات پائی دیکھیے الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ حسن بن منصور] .

**مآخذ**: (۱) ابن قُطْلوبغا، طبع Flugel (*Abh. d. DMG.*، ج ۲، عدد ۳)، ص ۱۶، عدد ۵۶؛ (۲) G. Flugel: *Die Classen hanefit. der Rechtsgelehrten*، *Abh d. Kon Sachs. Ges. d. Wiss.* ج ۸ (۱۸۶۰ء)، ص ۳۱۴؛ (۳) محمّد عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیّة فی تراجم الحنفیّة (قاہرہ ۱۳۲۴ھ)، ص ۶۴ ببعد؛ (۴) حاجی خلیفہ، طبع Flügel، اشاریہ، عدد ۲۶۴۰؛ (۵) C. Brockelmann: *GAL*، ۱: ۳۷۶، [تکملہ، ۱: ۶۴۳ ببعد]. (۶) W. Pertsch: *Kat. der Arab. Hss. in Gotha*، عدد ۹۹۹؛ [عبدالقادر القریشی: الجواہر المضیة فی طبقات الحنفیہ، ۱: ۲۰۵] .

(TH. W. JUYNBOL)

※ **قاضی عَسْکَر**: (عربی - ترکی)، فوجی

عدالت کا حاکم، سلطنت عثمانیه کے نظام عدلیه کے اعلٰی ترین عہدوں میں سے ایک تھا۔ اس عہدے پر جو لوگ فائز ہوتے تھے ان کا منصب رئیس العلما یعنی شیخ الاسلام کے بعد سب سے بلند سمجھا جاتا تھا ۔ ان کا لقب صدر [رک به صدرالصدور] ہوتا ہے اور مکتوبه عرائض میں انھیں سماحت لو یعنی ''فیض مآب'' کے لقب سے خطاب کیا جاتا ہے ۔ قاضی عسکر دو ہوتے تھے: ایک روم ایلی کا اور دوسرا آناطولی کا ۔ اصلاحات کے نفاذ سے پہلے اگر حرمین شریفین کے اوقاف کے سوا باقی اوقاف میں سے کوئی وقف متولی کی وفات کی وجه سے مُحلول (خالی) قرار پاتا تھا تو روم ایلی کا قاضی عسکر اس کے نگران اعلٰی کے فرائض بھی انجام دیتا تھا، لیکن تنظیمات کے بعد سے یه کام وزیر اوقاف کے سپرد کر دیا گیا ۔

قاضی عسکر کا لقب سب سے پہلے ۷۶۳ھ/ ۱۳۶۲ء میں سلطان مراد اوّل نے قاضی قرہ خلیل جندرہ لی کے لیے وضع کیا تھا ۔ یه قاضی فوج میں سلطان کے همرکاب رہتا تھا اور جہاں فوج ٹھیرتی وهیں چھاؤنی میں اپنے فرائض سرانجام دیتا تھا ۔ قسطنطینیه کے بعد ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء میں سلطان محمّد ثانی نے بجائے ایک کے دو قاضی عسکر مقرر کر دیے؛ ایسا کرنے کا مشوره صدر اعظم قره مانلی محمّد پاشا [رک بآن] نے دیا تھا جو مانسا چلبی کے اثر و رسوخ کو بڑھتا ہوا نه دیکھ سکتا تھا ۔ سب سے پہلے ان عہدوں پر مصلح الدّین القسطّلانی اور حاجی حسن زاده مامور ہوے، سلطان سلیمان القانونی کے عہد سے پہلے شیخ الاسلام یا مفتی اعظم کو ان پر کوئی اقتدار حاصل نه تھا ۔ انھیں تمام قاضیوں اور مدرسوں (معلّمین دینیات) کے مقرر کرنے کا حق حاصل تھا، سوائے تین مقامات یعنی قسطنطینیه، برسه اور ادرنه کے جو یکے بعد دیگرے سلطنت عثمانیه کے تین صدر مقام تھے۔ ان تین مقامات میں عہدوں کے لیے نامزد کرنے کا حق صدر اعظم [رک بآن] کے لیے مخصوص تھا ۔

روم ایلی کا قاضی عسکر مسلمان متخاصموں کے ان مقدمات کی سماعت کرتا تھا جن کے مسائل صدر مقام سے تعلق رکھتے تھے اور غیر مسلموں کے مقدمات کی سماعت آناطولی کے قاضی عسکر کے سپرد کی جاتی تھی ۔ اس وجه سے روم ایلی کا قاضی عسکر اتنے اہم عہدے کا مالک ہو گیا که اس کے آگے اناطولی کے قاضی عسکر کی اهمیت ماند ہو کر رہ گئی ۔ اس کے دائرۂ اختیار میں جائدادوں، سرکاری قرضوں اور خزانے کے مفادات سے متعلقه مقدمات کی سماعت بھی داخل تھی ۔ سلطان اوّل کے عهد حکومت تک اس کے عدالتی اختیارات کے حلقے میں تینوں بربری ولایتیں بھی داخل تھیں، معاهدۂ [کوچک] قینارجه (۱۷۷۵ء) [۲۱ جولائی ۱۷۷۴ء، سلطان عبدالحمید اوّل اور روس کی ملکه کیتھرین دوم کے مابین] اور احتفال اینه لی قاواق (۱۰ مارچ ۱۷۷۹ء) کی رو سے کریمیا کے قاضیوں پر اس کا اقتدار تسلیم کرلیا گیا ۔

**مآخذ**: d'Ohsson : *Tableau de l'empire othoman*، ۲ : ۵۴۸؛ ۴ : ۵۳۱؛ (۲) J. von. Hammer: *Hist. de l'émp. Ottoman*، ۳ : ۳۰۹ .

(Cl. Huart)

* **قاضی کُمُخ**: رک به کُوموک

* **القاضی الفاضل**: ابو علی عبدالرّحیم بن علی بن محمّد بن الحَسَن اللّخمی البَیْسانی العَسْقَلانی مُحیِی (مُجیر) الدّین، سلطان صلاح الدّین کا نامور وزیر، جو ۱۵ جمادی الآخره ۵۲۹ھ/۳ اپریل ۱۱۳۵ء کو عَسْقَلان [رک بآن] میں پیدا ہوا ۔ وہاں اس کا باپ، جو بَیْسان کا رہنے والا اور القاضی الاَشرف کے نام سے مشہور تھا، قاضی کے عہدے پر فائز تھا ۔

۵۴۳ - ۵۴۴ھ/۱۱۴۸-۱۱۴۹ء میں اس کے باپ نے اسے بطور متعلّم قاہرہ کے دیوان الانشاء میں جگہ دلوا دی - ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء تک اسے اسکندریہ کے قاضی ابن حَدیْد کے ہاں کاتب کی حیثیت سے ملازمت مل گئی - چونکہ وہاں سے وہ جو رنگین و مرصّع رسائل بھیجتا رہا ان کی وجہ سے قاہرہ میں لوگوں کی توجّہ اس کی جانب منعطف ہوئی، اس لیے بنو رزّیک کے وزیر خاندان کے آخری نمائندے العادل رزّیک بن الصّالح الطّلاعی نے اسے دیوان الجیش کے ناظر کے عہدے پر قاہرہ میں بلا لیا - کچھ عرصے بعد جب قُوص کے صاحب الشّرطہ شاور نے العادل رزّیک کو وزارت سے معزول کروا دیا تو القاضی الفاضل شاور کے بیٹے الکامل کا اور پھر شاور کے قتل کے بعد شیرکُوہ کا کاتب بن گیا جس نے شاور کی جگہ قلمدان وزارت سنبھالا تھا - ۵۶۳ھ/۱۱۶۷ - ۱۱۶۸ء میں وہ دیوان الانشاء کے رئیس ابن الخلّال کا، جس کے ماتحت اس نے اپنی سرکاری ملازمت کا آغاز کیا تھا، نائب بن گیا، پھر ۲۳ جمادی الآخرہ ۵۶۶ھ/۴ مارچ ۱۱۷۱ء کو اس کی وفات پر اس کا جانشین مقرر ہوا - اس دوران میں صلاح الدّین منصب وزارت پر فائز ہو چکا تھا - اگلے ہی سال جب آخری فاطمی خلیفہ کے انتقال پر صلاح الدّین نے مصر کی زمام حکومت خود اپنے ہاتھ میں لے لی تو فوج اور محاصل کے بارے میں ضروری اصلاحات نافذ کرنے کے سلسلے میں القاضی الفاضل اس کا دست راست ثابت ہوا - پھر سلطان نے جب شام پر لشکر کشی کی تو وہ اس کے ہم رکاب تھا - ۵۸۵ھ/۱۱۸۹ تا ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء وہ مصر میں مقیم رہا تاکہ مالی نظم و نسق کی نگرانی کرے اور بری و بحری افواج کو ضروری سامان مہیّا کرے - اس کے بعد وہ شام لوٹ آیا اور سلطان صلاح الدّین کی وفات تک، جو ۲۷ صفر ۵۸۹ھ/مارچ ۱۱۹۳ء میں واقع ہوئی، اس کے ساتھ رہا - جب الملک الافضل نے، جس نے اب دمشق کی حکومت سنبھال لی تھی، اپنی بے تدبیری سے اپنے اقتدار کو خطرے میں ڈال دیا، تو القاضی الفاضل، الملک العزیز کے پاس مصر چلا گیا - تھوڑے ہی دنوں کے بعد دونوں بھائیوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی، لیکن ۵۹۱ھ/۱۱۹۵ء میں القاضی الفاضل کے بیچ بچاؤ سے ان میں صلح ہو گئی - اس کے بعد اس نے گوشہ نشینی اختیار کر لی اور ۶ یا ۷ ربیع الآخر ۵۹۶ھ/۲۶ یا ۲۷ جنوری ۱۲۰۰ء کو اچانک فوت ہو گیا -

القاضی الفاضل نے دیوان الانشاء میں اپنی ملازمت کے دوران جو متعدد سرکاری دستاویزات قلمبند کی تھیں، ان کی کئی مثالیں مخطوطات کی صورت میں، نیز ابوشامہ کے ہاں [یعنی اس کی تاریخ کتاب الرّوضتین فی اخبار الدّولتین میں] محفوظ ہیں - Helbig نے ان کی ایک مکمل فہرست دی ہے (ص ۶۷ تا ۷۵) - ان کے علاوہ اُسامۃ بن مُنْقِذ سے اس کی وہ خط و کتابت بھی موجود ہے جو اسامۃ کی ایک تصنیف کتاب العصاء کے بارے میں، جو عماد الدین کی کتاب خریدۃ سے ماخوذ ہے، در H. Derenburg : *Nouv. Mel. Orient*، ص ۱۴۷ تا ۱۵۲؛ فرانسیسی ترجمہ *Vie d' Ousama*، ص ۳۸۳ تا ۳۹۲ - سرکاری ملازمت کے دوران میں وہ ایک سرکاری مجلّے المتجدّدات کا مدیر بھی رہا، جس کے متعدد نمونے المَقْریزی نے اپنی خِطط میں پیش کیے ہیں - یہ صرف سرکاری خطوط پر اس کی رائے زنی یا ان کے جوابات ہی پر مشتمل نہیں، بلکہ اس میں اس نے سلطنت کے اہم واقعات اور ان اعزازات کے بارے میں بھی روداد لکھی ہے جو بارگاہ سلطانی سے عطا ہوتے تھے۔

**مآخذ:** (۱) ابن خلّکان، طبع Wustenfeld، عدد

۳۸۴، ۸۵۷ ؛ (۲) المَقْرِیزی : الخطط (بولاق ۱۲۷۰ھ)، ۲ : ۳۶۶ ببعد؛ (۳) السُّیوطی : حُسْن المُحاضرة (قاهره ۱۲۹۹ھ)، ۱ : ۳۲۵؛ (۴) علی پاشا مبارک : الخطط الجَدیدة، ۶ (بولاق ۱۳۰۵) : ۱۲؛ [۵ السبکی : طبقات الشافعیة، ۴ : ۲۵۳؛ (۶) ابو شامه : کتاب الروضتین، ۲ : ۱۴۱ ببعد ؛ (۷) النویری : نهایة الأدب، ۸ : ۱ تا ۵۱ ؛ (۸) العماد الاصفہانی : خریدة القصر، (قسم شعراء مصر، ۱ : ۳۵ ؛ (۹) النجوم الزاهرة، ۶ : ۱۵۶].

(C. BROCKELMANN)

* **القاضی الہَرَوی** : (رکّ بہ العَبّادی، ابو عاصم .

* **قاعدہ** : لغوی معنی بیٹھنا؛ اصطلاحًا (۱) اساس ،بنیاد، دستورِ، آئین، ریت، طرز، ڈھنگ، عادت، خصلت، ترتیب . قرینۃ، اسلوب؛ (۲) وہ کلّی ضابطہ جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو ؛ (۳) کسی عام کا بنیادی اصول یا گر، جیسے حساب کا قاعدہ، صرف و نحو کا قاعدہ ؛ (۴) اقلیدس میں قاعدہ سے مراد وہ خط ہے جس پر کوئی مثلث یا متوازی الاضلاع واقع ہو؛ (۵) القاعدۃ اس عمر رسیدہ عورت کو کہتے ہیں جو نکاح کے قابل نہ رہی ہو ؛ (۶) برصغیرِ پاک و ہند میں قاعدہ سے مراد زبان آموزی کی ابتدائی کتاب، جس میں حروف تہجی اور ان کے مرکبات درج ہوتے ہیں.

**مآخذ** : (۱) المنجد؛ (۲) مفرداتِ راغب؛ (۳) فرہنگ انند راج، (۴) نوراللغات .

[ادارہ]

* **قاف** : [ کوہ]، عہد وسطٰی کے علم کائنات [یا جغرافیہ] افسانوی ادب میں ایک پہاڑی سلسلے کا نام جو یا زمین کو گھیرے ہوئے ہے ۔ متاخّر زمانے کے مسلمانوں میں زمین کی شکل کی بابت مختلف رائیں تھیں، دیکھیے القَزْوینی ، ۱ : ۱۴۳ ببعد؛ الدِّمَشْقی : نخبۃ الدّھر (طبع Meharen) ص ۹ ؛ ابن الوَرْدی: کتاب مذکور، ص ۹ ؛ اور اسی پر Lane میں Zenker : کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۹ اور ۲۳۱ ببعد؛ Reinaud: کتاب مذکور، ۱ : ۱۸۱ ببعد، اور Radloff-Hochheim، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۴۷ : ۲۲۰)۔ عبرانیوں اور ہومر Homer، Hesiod، اور Ionian علمی طبیعیات کے زمانے کے یونانی زمین کو ایک بالکل مسطّح گول قرص سمجھتے تھے۔ اب بڑی کثیر التعداد لوگ مانتے ہیں [افسانوی ادیبوں کے نزدیک] کوہ قاف کو قرص زمین سے ایک ایسا خِطّہ جدا کرتا ہے جو بنی آدم کے لیے ناقابل عبور ہے ۔ یہ ایک تاریک خطّہ ہے جس کے عبور کرنے کے لیے چار ماہ کا عرصہ درکار ہے ۔ ایک اور رائے، جس کا تعلق یونانی اور ایرانی خیالات سے ہے، زمین کو بلاواسطہ ایک متعفن ناقابل جہاز رانی سمندر سے گھرا ہوا خیال کرتی ہے جسے البحر المحیط یااوقیانوس (Okeanos) کہا جاتا ہے اور جس کا کچھ حصہ یا وہ پورے کا پورا سمندر تاریکی میں چھپا ہوا ہے اور اس کے سواحل کا کسی کو پتا نہیں (ابوالفِداء، کتاب مذکور، ص ۱۹؛ القَزْوینی، ۱ : ۱۰۴، س ۱۰؛ ابن الوَرْدی، ص ۳۷ : Zenker در Lane، کتاب مذکور، ص ۲۳۲، ۲۳۴؛ Reinaud : کتاب مذکور، ۲/۱ : ۲۳ ببعد) ۔ پھر اس سارے سمندر اور پوری زمین کو کوہ قاف کی دیوار نے گویا ایک حلقے کی مانند گھیر رکھا ہے .

ان بیانات سے جو اس کے بارے میں دیے گئے ہیں، خاص طور پر یاقوت، القَزْوینی اور ابن الوردی کے ہاں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاف سبز زمرد کا بنا ہوا ہے جس کے عکس سے آسمان کا رنگ سبز (ہمارے نزدیک نیلا) دکھائی دیتا ہے۔ ایک اور بیان جو اس سے قدرے مختلف ہے، یہ ہے کہ صرف وہ چٹان (الصّخرۃ) جس پر اصلی کوہ قاف قائم ہے

ایک قسم کے زمرد کی ھے، اس چٹان کو اَلْوَتَد، (میخ) بھی کہا گیا ھے کیونکہ اسے اللہ تعالٰی نے زمین کے سہارے کے لیے بنایا ھے - بعض لوگوں کا خیال ھے کہ زمین اپنی قوت سے اپنے سہارے پر قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اسی لیے اسے اس قسم کے سہارے کی ضرورت ھوئی، اگر قاف نہ ھوتا تو جیسا کہ الطّبری کے فارسی ترجمے میں ھے، زمین برابر کانپتی رھتی اور کوئی جاندار اس پر زندہ نہ رہ سکتا .

تاھم زمین کے "اٹھانے والوں" کی بابت اس سے بھی زیادہ پیچیدہ رائیں ھیں - القزوینی (۱ : ۱۴۵، س ۱۶ ببعد) کی ایک روایت کی رو سے چونکہ ابتدا میں زمین ادھر ادھر ھلتی تھی اس لیے خدا نے ایک فرشتہ پیدا کیا جس نے زمین کو اپنے کندھوں پر لے لیا اور اپنے دونوں ھاتھوں سے اسے پکڑ لیا (اس سے آسمان اٹھانے والے اٹلس Atlos کی یاد تازہ ھو جاتی ھے) - یہ فرشتہ نارنجی رنگ کے قیمتی پتھر (jacinth) کے ایک چوکور تودے پر ھے جسے ایک جسیم بیل نے اٹھا رکھا ھے اور یہ بیل پانی میں تیرتی ھوئی ایک مچھلی پر کھڑا ھے، اسی قسم کا بیان ابن الوردی (ص ۱۲، س ۱۵ ببعد) کا ھے جس نے اس بات پر زور دیا ھے کہ قاف مذکورۂ بالا پتھر کی چٹان سے نکلا ھے - ابن الوردی (ص ۱۳، س ۱۷ ببعد) میں ایک اور مختلف بیان ھے جس میں حاملین زمین کی تعداد اور بھی زیادہ بتائی گئی ھے (لیکن فرشتے کو چھوڑ کر) اور ان کی ترتیب میں بھی قدرے اختلاف ھے، مثلاً یہ کہ بیل چٹان پر کھڑا ھے، مزید مختلف بیانات کے لیے دیکھیے Wensinck: *The Ocean* وغیرہ، ص ۱۸ (اور وہ عبارت جو حاشیہ ۲ میں دی گئی ھے)؛ نیز J. Meyer : *Die Hölle im Islam* (Basel ۱۹۰۱ء)، ص ۴۶ - ایرانی مسلمان اس جانور کو جس نے زمین کو اٹھا رکھا ھے، کبھی بیل بتاتے ھیں (جامی : یوسف و زلیخا، طبع Rosenzweig، وی انا ۱۸۲۴ء، ص ۱۳، س ۵ ببعد، اور اس پر Rosenzweig، کتاب مذکور، ص ۱۹۰ - ب؛ Vullers : *Lex, Pers-Lat.*، ۲ : ۹۴۶ - الف) اور کبھی ایک عجیب الخلقت دیو جس کا نصف حصہ بیل کا ھے اور نصف مچھلی کا (= گاو ماھی)، (فردوسی : شاھنامہ، طبع Vullers، ص ۳۸، س ۵۹؛ ص ۴۴۴، س ۱۹۰ اور دیکھیے Vullers: *Lex.*، ۲ : ۹۴۷ الف) - بغداد کی لوک کہانیوں میں بھی بیل اور مچھلی کو زمین کا حامل بتایا گیا ھے (H. Petermann: *Reisen im Orient*، ج ۲، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ص ۳۰۱) - بحیرۂ احمر کے ساحل پر رھنے والوں میں یہ عقیدہ عام ھے کہ زمین عظیم الجثّہ بیلوں کی پشتوں پر قائم ھے، (E. Rüppel : *Reise in Abyssinien*، ج ۱، فرنکفرٹ تقریباً وسط ۱۸۳۸ء، ص ۲۵۶) - القزوینی نے بیل اور مچھلی کی جگہ بائیبل کے عفریتوں لیوی ایتھن Leviathan اور بی ھے موتھ Behemoth کے نام دیے ھیں - بیل کا زمین کو اٹھائے ھوئے ھونے کا بنیادی تخیّل جیسا کہ Reinaud (کتاب مذکور) نے بتایا ھے، ھندوستان میں بھی پایا جاتا ھے - جس چٹان کا اوپر ذکر ھوا ھے کہ وہ کوہ قاف کی جڑ ھے، وہ وھی شطیہ Shetiyya پتھر ھو سکتی ھے جو یہودی روایات کے مطابق زمین کی ناف کا وہ پتھر ھے جسے خدا نے عماء (chaos یا ابتدائی سمندر) کی گہرائیوں میں بٹھایا اور اسے دنیا کو سہارا دینے والا پتھر مقرر کیا - یہودی روایت کے لیے دیکھیے Feuchtwang در *Monatschrift für Gesch. u. Wissensch des Judentums*، ج ۵۴ (۱۹۱۰ء)، ص ۷۲۴ ببعد؛ W. H. Roscher : *Neue Omphalos-Studien* (*Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.*)، ج ۳۱، ۱۹۱۵ء، ص ۷۳ ببعد - یہاں یہ بات بھی

بیان کرنے کی ھے کہ القزوینی (۱ : ۱۴۴، س ۲۳) میں ایک روایت یہ بھی ھے کہ اللہ تعالی نے زمین کو بغیر کسی بند یا سہارے کے قائم کیا ھے ۔

ایک مقبول عام خیال کے مطابق قاف دنیا کے تمام پہاڑوں کی اصل ھے؛ سب پہاڑ کوہ قاف سے زمین دوز رگوں اور ریشوں کے ذریعے ملے ھوے ھیں ۔ جب خدا تعالی کسی علاقے کو تباہ کرنا چاھتا ھے تو وہ ان ریشوں میں سے ایک ریشے کو حرکت کرنے کا حکم دیتا ھے جس سے زلزلہ آ جاتا ھے ۔ اس سے مختلف ایک اور عام خیال کے مطابق زلزلہ اس لیے آتا ھے کہ وہ بیل جو زمین کو اٹھائے ھوے ھے، بعض اوقات اس کے بوجھ سے کانپنے لگتا ھے [ھندوستان میں ایک عام روایت یہ ھے کہ بیل جب اپنا سینگ بدلتا ھے، یعنی ایک سینگ سے زمین کو دوسرے سینگ پر منتقل کرتا ھے، تو زلزلہ آ جاتا ھے] ۔

[افسانوی ادب کی رو سے] قاف کو، جس تک انسان کی رسائی نہیں ھو سکتی، دنیا کا آخری سرا خیال کیا جاتا ھے ۔ لہٰذا اس کا نام اسی بات کی علامت کے طور پر استعمال ھوتا ھے؛ مثلاً جامی کی یوسف و زلیخا (طبع Rosenzweig، ص ۱، س ۴) کا ایک شعر ۔ یہ افسانوی پہاڑ مرئی اور غیر مرئی دنیا کے مابین حد فاصل بناتا ھے، کسی کو معلوم نہیں کہ اس کے پیچھے کیا ھے؛ ان مخلوقات کا علم جو وھاں رھتی ھیں، صرف خدا کو ھے ۔ بہت سے لوگ یہ کہتے ھیں (ابن الوَرْدی، ص ۱۸۸) کہ ماورائے قاف کا خطّہ عالم آخرت میں سے ھے اور اس کی زمین چاندی کی طرح سفید ھے، اس کا طول چالیس دن کی مسافت کے مطابق ھے اور وہ فرشتوں کے رہنے کی جگہ ھے . . . یہ بھی کہا جاتا ھے کہ قاف اور اس کے پار کا علاقہ جنّوں [یا پریوں] کی جاے سکونت ھے، قاف خود فرضی پرندے سیمرغ کی جاے سکونت کے طور پر مشہور ھے، جو گدھ کی قسم کا ایک پرندہ ھے اور جو در حقیقت وھی ھے جسے عرب عنقا [رک بآں] کہتے ھیں ۔ یہ پرندہ دنیا کی ابتدا سے موجود ھے، اب قاف کے گوشۂ تنہائی میں قناعت و سکون سے رھتا ھے اور ایک ایسا دانا مشیر ھے جس سے گزشتہ زمانے کے بادشاہ اور بہادر مشورہ کرتے رھے ھیں، لہٰذا اس کے مسکن قاف کو شعر وشاعری میں ''کوہ دانش'' اور نیز رمزیہ طور پر ''کوہ قناعت'' کہا جاتا ھے ۔ فارسی شاعر فرید الدّین عطّار (رک بہ عطّار) اپنی مشہور مثنوی مَنْطِقُ الطّیر میں صوفی کے سلوک کا ذکر کرتے ھوے، جس میں روح کو سات مراتب سے گزرنا ھوتا ھے، تا آنکہ وہ واصل باللہ ھو جاتی ھے، اس کی تشبیہ ایک پرندے کی پرواز سے دیتا ھے جو بڑے دشوار اور پر آشوب مراحل سے اڑتا ھوا گزرتا ھے اور سات وادیوں کو عبور کر کے کوہ قاف تک پہنچتا ھے جہاں اس کے دانا بادشاہ سیمرغ کا تخت ھے [در اصل صوفیوں کے علامتی اسلوب بیان میں یہ ھُویت یا لاھوت کی منزل کے لیے رمز ھے] ۔ عربوں کے پریوں کے افسانوں میں بھی قاف کو ایک مقام حاصل ھے، چنانچہ الف لیلۃ و لیلۃ میں اس کا کئی بار ذکر آیا ھے .

اگر قاف کے معنی محدود کر دیے جائیں اور اسی زمین پر اسے موجود مانا جائے تو قاف سے مراد ایشیا کا وہ کوھستانی سلسلہ ھے جو شمال میں اسلامی دنیا کی حد بندی کرتا ھے، بالخصوص کوہ قفقاز اور اس کی وہ شاخیں جو شمالی ایران میں ھیں، اسی وجہ سے کوہ دماوند کو جسے شاھنامہ (۱ : ۹۳۷ ب) میں قدیم ایرانی بادشاھوں اور بہادروں کے کارناموں کا محل وقوع بتایا گیا ھے، سیمرغ کی جاے سکونت کے نام سے پیش کیا گیا ھے .

ایرانیوں کے ہاں اَلْبُرز (البرّج)، قدیم فارسی ہرا بیرِ زائتی Hara-berezaiti (کوہ بلند)، درحقیقت دنیا کے آخر میں ایک خیالی پہاڑ ہے جہاں یونانیوں کے اولمپس Olympus پہاڑ کی طرح دیوتاؤں کے محل ہیں۔ اوستا کے بیان سے ماننا لازم آتا ہے کہ ہرا بیرزائتی دنیا کے پہاڑی سلسلوں کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی طرح ہے کیونکہ دنیا بھر کے باقی تمام پہاڑ زیر زمین بندھنوں کے ذریعے اسی سے نکلے ہیں۔ ہرا بیرِ زائتی کی بابت یہ خیال تھا کہ یہ نہ فقط تمام دنیا کو گھیرے ہوے ہے بلکہ ایک جھیل کو بھی احاطہ کیے ہوے ہے جس کا نام وُرُکَشا ہے؛ یہ جھیل گو دنیا کے آخر میں ہے لیکن بُنْدِہِش *Bundehesh* کے بیان کے مطابق اسے احاطہ کیے ہوے نہیں ہے، مزید برآں اس پہلوی تصنیف کے جغرافیے میں کوہ قاف کا نام واقعی پایا جاتا ہے؛ (Windischmann: *Zoroastrische Studien*، برلن ۱۸۶۳ء، ص ۷، ۷۳، ۷۵، حاشیہ ۱)۔ اس کے بعد دنیا میں البرز کے صحیح بقام کا پتا معلوم ہو گیا اور اس کی تعیین اس پہاڑی دیوار سے کی گئی جو شمال میں ایرانی تہذیب کی حد بندی کرتی ہے، چنانچہ البرز کا نام آج کل ہمیں کئی مقامات پر ملتا ہے اور ان مقامات میں یہ نام اس کوہ یا سلسلۂ کوہ کو دیا گیا ہے جو ایرانی زبان بولنے والوں کے ملک کی سرحد پر واقع ہے اور بالخصوص اس سلسلۂ کوہ کو جو بلند ہو کر کوہ دماوند سے مل جاتا ہے۔ یہ بات اہم ہے کہ یاقوت (کتاب مذکور) تصریح کرتا ہے کہ قاف کو قدیم زمانے میں البرز کہا جاتا تھا، دیکھیے المستوفی: نُزْہَۃ القلوب (بسلسلۂ یاد گار گب)، ص ۱۹۱ بعد)۔ Geiger (کتاب مذکور، ص ۵۱) کا خیال ہے کہ جھیل وُرُکَشا سے ابتداءً ایک معین مقام مراد تھا (بحیرۂ ارال Aral یا بحر خزر Caspian)، لیکن اوستا کے زمانے میں ہی اسے ایک خیالی منطقے میں منتقل کر دیا گیا۔ ہرا بیرِزائتی البرز اور ورکشا کے لیے دیکھیے Ritter: *Erdkunde*، ۸ : ۴۲ بعد؛ Fr. Spiegel در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۶ : ۸۵، اور در *Erânische Altertumskunde*، ۱ : ۱۹۱ بعد، لائپزگ ۱۸۷۱ء؛ W. Geiger: *Ostiran. Kultur im Altertum*، Erlangen ۱۸۸۲ء، ص ۴۲ بعد؛ F. v. Andrian: *Der Höhenkultus asiatischer u. europäischer Völker*، وی انا ۱۸۹۱ء، ص ۲۸۷ بعد۔

ہندوؤں کے ہاں بھی ایک ایسا خیال پایا جاتا ہے جو ایرانی علم کائنات سے بہت قریب ہے۔ ان کی کتابوں، بالخصوص پرانوں میں ایک خیالی پہاڑی منطقہ "لوکا لوکا" کا ذکر کیا گیا ہے جو مرئی دنیا کو غیر مرئی دنیا سے جدا کرتا ہے اور جس کے پرے سوائے تاریکی کے کچھ نہیں؛ لوکا لوکا کے لیے دیکھیے Spiegel در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch*، ۶ : ۸۶ اور J. Dowson: *Classical Dictionary of Hindu Mythology* لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۰۔ جینیوں Jains کی تعلیم کے مطابق کوہ مانو سوتّرا Mānuṣottara جس کی شکل ایک حلقے کی مانند ہے اور جو بر اعظم پِسْ کروارا (Puskaravara) کے وسط میں واقع ہے، انسانوں کی آخری حد ہے؛ قب Jacobi در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۴۰ : ۳۱۲)۔

مسلمانوں کے ادب میں کوہ قاف کا تخیل اس ہندوستانی اور ایرانی تخیل سے ملتا جلتا ہے جس کی رو سے لوکا لوکا اور ہرا بیرِ زائتی البرز زمین کو گھیرے ہوے ہے۔ اس سے پہلے یہ Gesenius (کتاب مذکور، ص ۳۱۷) اور Rosenzweig (کتاب مذکور، ص

۱۸۵) نے بتایا تھا .

مسلمانوں کے ادبی تخیّل سے مماثل مندائیوں (Mandaeans) کا تخیّل ہے۔ ان کے خیال کے مطابق (دیکھیے H. Petermann : *Reisen im Orient* (لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲ : دیکھیے ۴۵۲) زمین ہر طرف سمندر سے گھری ہوئی ہے، ماسوا شمال کے کہ اس طرف خالص ترین فیروزے کا اونچا پہاڑ، سمندر اور زمین کے درمیان حائل ہے - اس فیروزے کے پہاڑ سے بالکل متصل، جس کے عکس سے آسمان نیلا دکھائی دیتا ہے، پاک و صاف دنیا واقع ہے جو شمال تک چلی گئی ہے - بہت اغلب ہے کہ مندائیوں نے یہ تخیل مسلمانوں سے لیا ہو، de Goeje (الطّبری، *Annales*، مقدمہ ص cdxxxvii) نے اس کے برعکس یہ رائے قائم کی ہے کہ عربوں نے کوہ قاف کا تخیل مندائیوں کے علم الاساطیر سے لیا ہے جو زیادہ قرین قیاس نہیں ہے .

شمال میں ایک سرحدی سلسلۂ کوہ کا تخیل جیسا کہ ہیرا بیرزانتی - البرز اور قاف کے تخیل کی محدود تشریح میں پایا جاتا ہے (خاص طور پر دیکھیے مندائی افسانہ) ایشیا میں اور بالخصوص قدیم مشرقی لوگوں میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا، اس کا ماخذ غالباً بابلیوں کا علم کائنات تھا جس میں دیوتاؤں کے پہاڑ کا محل وقوع شمال میں بتایا گیا ہے۔ بابلی، آشوری رائے کے لیے دیکھیے Fr. Delitzsch: *Wo lag das Paradies?* لائپزگ ۱۸۸۱ء، ص ۲۹، ۱۱۷ ببعد؛ Fr. Hommel : *Aufsätze u. Abhandl*، ج ۲، میونخ ۱۹۰۰ء : ص ۳۴۵ ببعد، اور Zimmern در *Die Keilinschriften und das Alte Testament*، بار سوم، برلن ۱۹۰۳ء، ص ۳۵۳، ۳۵۵، ۶۲۰ - قدیم عبرانیوں کے ہاں بھی یہ تخیل پایا جاتا ہے .

**مآخذ** : یاقوت : معجم، (طبع ووسٹنفلٹ)، ۴ : ۱۸و ۱ : ۱۵۴ س ۴ تا ۶؛ (۲) ابو الفداء : تقویم البلدان، (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۱۹، ۳۷۶؛ (۳) القزوینی : عجائب المخلوقات، (طبع ووسٹنفلٹ)، ۱ : ۱۷۰؛ (۴) ابن الوردی : خریدة العجائب، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۱۳، س ۱۳ ببعد، ص ۱۱۸، س ۳ ببعد؛ (۵) الثّعلبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۴؛ (۶) مُطَہّر بن طاہر، کتاب البدء و التاریخ، طبع Huart، ۲ متن : ص ۶، ۳۷، ۴۶ ببعد، ترجمہ ص ۶، ۳۵، ۴۴، ۴۶؛ ج ۳: متن ص ۱۴۰، ترجمہ، ص ۱۴۶ (*Publ. de l' Ec. des Lang. or. vi.*)، سلسلۂ چہارم، ج ۱۷، ۱۸؛ (۷) البلعمی کا تاریخ الطّبری کا فارسی ترجمہ، مترجمۂ Zotenberg (*Chronique de Tabari*)، ج ۱ (پیرس ۱۸۶۷ء)، ص ۳۳؛ Vullers : *Lex. Pers. Lat.*، ۲ : ۷۰۶ الف؛ (۹) W. Gesenius، کتاب مذکور، ۲ : ۳۲۳ ببعد؛ (۱۰) Rosenzweig : اپنی طبع یوسف و زلیخا، از جامی میں (وی اتا ۱۸۲۴ء)، ص ۱۸۵، ۲۰۰؛ (۱۱) E.W. Lane : *Manners and Customs of Modern Egyptians*، طبع ثالث (لنڈن ۱۸۴۲ء) ۱ : ۳۳۴، ۳۳۶ اور جرمن ترجمہ از J. A. Zenker (لائپزگ ۲۸۵۲ء)، ۲ : ۳۰، ۲۳۲، ۲۳۵ ببعد؛ (۱۲) Reinaud : *Geograpie d' Aboulféda*، ج ۱ (پیرس ۱۸۴۸ء)، ص ۱۸۱ تا ۱۸۲؛ (۱۳) A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohommed*، ج ۲ (برلن ۱۸۶۲ء)، ص ۴۶۹ تا ۴۷۰؛ (۱۴) A. J. Wensinck : *The Ideas of the Western Semites concerning the Naval of the Earth*، در *verhand. der. Kon. Akad. v. Wetensch.* Afd. Letterkunde N. R. ج ۱۷، عدد ۱ (ایمسٹرڈم ۱۹۱۶ء)، بالخصوص ص ۵ ببعد، ۳۷ ببعد؛ (۱۵) وہی مصنّف : *The Ocean in the Literature of the Western Semites* وہی کتاب، جلد ۱۹، عدد ۲ (۱۹۱۸ء)، بالخصوص ص ۱۷ تا ۱۸، (۱۶) j. L. Rassmussen کے خصوصی رسالے *De Monte Caf Commentatio*، مقالہ Havniae

۱۸۱۱ء، تک میری رسائی نہ ہو سکی .

(M. Streck) [و ادارہ]

⊗ **قَافِیَہ :** قَفَا (یَقْفُو قَفْوًا وَقُفُوًّا) اَثَرَہ، اِتّباع کیا، پیروی کی، سے اسم فاعل قافی (جمع قَوَافٍ) ہے ۔ آخر میں تاے انتقال کا اضافہ کر دیا گیا ہے ۔ اصطلاحِ شعرا میں قافیہ چند حروف و حرکات کے مجموعے کا نام ہے جو غزل اور قصیدے کے مطالع اور مثنوی کے ہر مصرعِ غیر مردّف کے آخر میں اور مُردّف میں ردیف سے پہلے اور قصیدہ و غزل کے دیگر اشعار اور قطعے کے مصرعِ ثانیِ غیر مُردّف کے آخر میں اور مُردّف میں ردیف سے پہلے بلا استقلال مکّرر آتا ہے ۔ [قافیۃُ کُلِّ شَیْءٍ آخِرُہ = ہر چیز کا قافیہ اُس کا آخری حصہ ہے (لسان، اقرب، المنجد): التقفیۃ عندالشعراءِ ھی توافق الکلامِ الحرفِ الاخیرِ = تقفیہ شعرا کے نزدیک اشعار میں حرف آخر کا توافق ہے (اقرب، المنجد)؛ قافیۃ : کلمۂ اخیراست از بیت کہ اعادۂ آن واجب باشد = قافیہ شعر کا آخری کلمہ ہوتا ہے اور اُس کا اعادہ واجب ہوتا ہے ۔ (منتہی الارب) .

شعر کے دو پہلو اخصّ و اہم ہیں : ایک وزن، دوسرا خاتمہ، وزن کا ترنّم اور خاتمے کی صوتی ہم آہنگی دونوں مل کر نفسِ انسانی پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔ وزن کا تعلق علمِ عروض سے ہے اور خاتمے کا علمِ قافیہ سے ۔ یہاں ہم قافیے سے بحث کر رہے ہیں .

فارسی شاعری میں ایرانیوں نے عربی اصول و قواعد کی پیروی کی، لیکن زبان کی خصوصیات کی بنا پر کچھ اختلاف بھی رہا ۔ فارسی سے یہ فن اردو میں آیا، اردو کے اساتذہ نے عرب و عجم کی عہد بہ عہد تحقیق و تدقیق کے نتیجے میں ترمیم و تنسیخ کا پورا پورا تتبّع کیا لیکن اختلافِ زبان کے باعث کچھ تخصیص بھی پیدا ہو گئی ۔ اس مقالے میں تفصیل کی گنجائش نہیں ۔ بڑے اختصار سے قافیے کے ضروری اصول و قواعد کی وضاحت کی جائے گی ۔ مثالیں صرف اردو کی دی جائیں گی ۔ اور یہی مناسب معلوم ہوتا ہے :

حروف قافیہ نو ہیں :

قافیہ اک حرف اور تابع ہیں اس کے آٹھ حرف
چار پہلے چار بعد اور ان کا ہے یہ دائرہ
حرف تأسِیس و دَخِیْل و رِدْف و قَید اور پھر روی
بعد ازاں وَصْل و خُروج اور پھر مزید و نائرہ

سب حروف قافیہ ایک شعر کے آخر میں جمع نہیں ہو سکتے، زیادہ سے زیادہ ایک شعر میں سات حروفِ قافیہ آ سکتے ہیں ایک حرف اصلی سے زیادہ لانا شاعر پر لازم نہیں ۔ البتہ اس ایک حرف کا لانا واجب ہے اس کے بغیر قافیہ متشخص ہی نہیں ہو سکتا ۔ اس ایک حرف کا نام روی ہے ۔ باقی آٹھ میں سے چار روی سے پہلے آتے ہیں اور چار روی کے بعد ۔ اگرچہ چار حروف قافیہ روی سے پہلے آتے ہیں، لیکن پہلے روی کا جاننا ضروری ہے اس لیے کہ وہی اصل قافیہ ہے جب تک روی کی تشخیص و تعیین نہ ہو دیگر حروف قافیہ متعین نہیں ہو سکتے ۔

روی : اس کلمے کا حرفِ آخِرِ اصلی جو مصرع شعر غیر مُردّف کے آخر میں اور مُردّف میں ردیف سے پہلے آئے جیسے :

صبحدم میں نے جو لی بستر گل پر کروٹ
جنبش باد بہاری سے گئی نیند اُچٹ

قصیدے کے اس مطلع میں قافیہ بالکل آخر میں ہے، کیونکہ اس میں ردیف نہیں ۔ تاے ثقیلہ روی ہے حرف روی کی تکرار واجب ہے حروفِ قافیہ میں سے کوئی اور حرف اس شعر میں نہیں آیا :

ہوتا رہے درد میرے دل میں
بے چینی ہو میری آب و گِل میں

مثنوی کی اس بیت میں قافیہ آخر میں نہیں کیونکہ اس میں لفظ ''میں'' ردیف ہے لہٰذا قافیہ اس سے پہلے آیا ہے ۔ حرف روی لازم ہے ۔

وہ چار حروف قافیہ جو روی سے پہلے آتے ہیں :-

۱ - حرفِ قَیْد : اگر روی سے پہلے کوئی حرف صحیح ساکن متصل ہو تو اس کو حرف قید کہتے ہیں جیسے :

ساقی شتاب چل کہ تغافل ہے مجھ پہ جَبْر
اَمڈا ہے کس بہار سے مژگاں کا میرے اَبْر

اس مثال میں راے مہملہ روی ہے اور باے موحدہ حرف قید ۔ بعض حضرات نے قید کا دس حروف پر حصر کیا ہے وہ درست نہیں ۔ ان امثلہ سے حقیقت ظاہر ہوتی ہے ۔ (۱) جَبْر و صَبْر، (۲) چَتْر و سَتْر (۳) وَجْد و مَجْد (۴) نَحْو و مَحْو (۵) بَخْت و تَخْت (۶) صَدْر و قَدْر (۷) جَذْب و عَذْب (۸) بَزْم و رَزْم (۹) پَسْت و مَسْت (۱۰) چَشْم و خَشْم (۱۱) وَصْل و فَصْل (۱۲) قَطْع و نَطْع (۱۳) لَعْل و جَعْل (۱۴) نَغْز و مَغْز (۱۵) گفْت و سُفْت (۱۶) عَقْل و نَقْل (۱۷) ذِکْر و فِکْر (۱۸) حِلْم و عِلْم (۱۹) جَمْع و شَمْع (۲۰) بَنْد و پَنْد (۲۱) زَہْر و قَہْر ۔ حرفِ قید کی تکرار واجب ہے اور اس کا اختلاف عیب فاحش، اگرچہ قید مختلف ہم مخرج ہو ۔ جو چیز اصولاً غلط ہو وہ کسی بزرگ کی غلطی کی مثال سے درست کیسے ہو سکتی ہے ۔ ترک اصول ضعف و عجزِ شاعر پر دال ہے ۔

عرب واوِ لین یعنی واو ما قبل مفتوح اور یاے لین یعنی یا ما قبل مفتوح کو حرفِ قید میں شمار کرتے ہیں اور ان کے اِتبّاع میں اہلِ عجم بھی یہی لکھتے آ رہے ہیں، لیکن مقالہ نگار عرض کرتا ہے کہ اردو تو اردو فارسی میں بھی واوِ لین اور یاے لین قطعاً موجود نہیں ۔ کوئی بھی ان دونوں حرفوں کا تلفظ بغیر مدّ و اِشباع نہیں کرتا ۔ ہم واوِ لین و یاے لین کا تلفظ بالکل واو و یاے مدّۂ معروف و مجہول کی طرح کرتے ہیں ۔ لہٰذا واو ما قبل مفتوح اور یاء ما قبل مفتوح بھی حروف مدّہ کے حکم میں یعنی حروفِ رِدْف ہیں ۔

۲ - حرفِ رِدْف : روی سے قبل الف، واو اور یاے ساکن آئیں تو وہ ردف ہیں خواہ اُن حروف مدہ سے پہلے کوئی بھی حرکت ہو ۔ جیسے یار و غار؛ نور و طور؛ کَور و گَور، طَور و غَور؛ تیر و پیر؛ دیر و زیر اور غَیر و سَیر :

ذکر میرا بہ بدی بھی اسے منظور نہیں
غَیر کی بات بگڑ جاے تو کچھ دور نہیں

راے مہملۂ آخر روی اور واو حرف رِدف ہے ۔ ردف کی تکرار واجب ہے ۔

عرب الفِ رِدْف، واوِ رِدْف اور یاے رِدْف کا باہم تقفیہ کرتے ہیں، یعنی اُن کے نزدیک نار، نور اور تیر کا آپس میں قافیہ جائز ہے ۔ ایرانی معروف و مجہول، یعنی نور و کَور اور تِیر و زیر کا تقفیہ جائز سمجھتے ہیں ۔ اردو میں دونوں صورتیں اب ناجائز ہیں ۔

رِدْفِ زائد : وہ حرفِ ساکن جو روی اور ردف کے درمیان واقع ہو ۔ جیسے چاند ماند، چھینک چھینک، اُونٹ گھونٹ، تاخت باخت، دوخت سوخت، کاست راست، دوست پوست، بیست زیست، کاشت برداشت، یافت تافت :

کہوں اس کی جبین کو کس طرح چاند
کہ اس سے لاکھ حصے چاند تھا ماند

ردفِ زائد کی تکرار واجب اور اختلاف عیبِ فاحش ہے ۔

۳ - حرفِ تأسِیس : جب روی سے پہلے کوئی حرف متحرک آئے اور اس سے پہلے الفِ ساکن تو اُس الف کو تأسیس کہتے ہیں :

مَثَل کہتے ہیں یہ اُستادِ کامِل
کہ دیوانہ بکارِ خویش عاقِل

۴ ۔ دخیل : روی اور تأسیس کے درمیان جو حرف متحرک ہو اسے دخیل کہتے ہیں ۔ جیسے باوَر یاوَر، عامِل کامِل، تجاہل تغافل ۔ تأسیس و دخیل کی تکرار لازم نہیں، کوئی اختیار کرے تو لزوم ما لایلزم اور صنعت ہے، لیکن پھر حرکت دخیل کا اختلاف عیب ہے ۔ مؤسّس قافیے کا تقفیہ غیر مؤسس سے جائز بلکہ عام ہے :

ان شوخ حسینوں پہ جو مائل نہیں ہوتا
کچھ اور بلا ہوتی ہے وہ دِل نہیں ہوتا

قافیے کے اُن چار حروف کا بیان جو روی کے بعد آتے ہیں :

۱ ۔ وصل : روی کے بعد اس سے متصل جو پہلا حرفِ زائد غیر مستقل آئے اسے وصل کہتے ہیں : جیسے

گھر بار سے تو نے منہ کو موڑا
کیا جی میں ٹھنی جو سب کو چھوڑا

اس میں راے ثقیلہ روی ہے اور الف حرف وصل ۔

۲ ۔ خروج: وصل کے بعد اس سے متصل جو حرف زائد غیر مستقل آئے اسے خروج کہتے ہیں :

عاشق کی بھی کٹتی ہیں کیا خوب طرح راتیں
دو چار گھڑی رونا دو چار گھڑی باتیں

اس میں تاے فوقانی روی ہے، یاے تحتانی وصل اور نون خروج ۔

۳ ۔ مزید : خروج کے بعد اس سے متصل جو حرف زائد غیر مستقل آئے وہ خروج ہے :

پیارے تو اسی خاک پہ گھوڑے سے گرے گا
ہے ہے یہیں خنجر تری گردن پہ پھرے گا

اس میں راے مہملہ روی، یاے تحتانی وصل، کاف فارسی خروج اور الف مزید ہے ۔

۴ ۔ نائرہ : مزید کے بعد اس سے متصل جو حرف زائد، غیر مستقل آئے وہ نائرہ ہے بلکہ ایک دو حرف اس کے بعد بھی اسی طرح زائد اور غیر مستقل آتے ہیں وہ بھی نائرہ کہلاتے ہیں :

ناچار ہم تو تجھ بن جی مار کر رہیں گے
پر اس روش کو تیری یہ لوگ کیا کہیں گے

اس میں ہاے ہوز روی، یاے تحتانی وصل، نون خروج، کاف فارسی مزید اور یاے تحتانی نائرہ ہے ۔

حرکات قافیہ : حرکت ما قبل الف تأسیس کو رَسّ، حرکتِ دخیل کو اِشباع، حرکتِ ما قبلِ قَید و رِدْف کو حَذْو، حرکتِ حرفِ ما قبلِ رویِ ساکن کو توجیہ، حرکتِ روی کو مَجْریٰ اور حرکاتِ وَصل و خروج و مزید و نائرہ کو نفاذ کہتے ہیں :

رَسّ اور اِشباع اور اک حَذْو ہے
اور پھر توجیہ و مَجْریٰ و نفاذ

القابِ قافیہ : اس مقالے میں القابِ قافیہ بیان کرنے کی نہ گنجائش نہ ضرورت، کیونکہ ان القاب کے نہ جاننے سے فن پر کوئی اثر مطلق نہیں پڑتا ۔ رویِ ساکن کو مقیّد اور متحرک کو مُطْلَق کہتے ہیں ۔ روی مقید یا مطلق کے ساتھ جو حروفِ قافیہ ہوتے ہیں ان کا حوالہ ہوتا ہے مثلاً روی مقید بہ قید یا بہ ردف وغیرہ ۔

حدودِ قافیہ : انھیں اقسامِ قافیہ از روے وزن اور انواعِ قافیہ بھی لکھتے ہیں ۔ اب تک قافیے کے متعلق جو کچھ بیان ہوا یہ اس سے بالکل متغایر و مختلف ہیں اور تمام ائمۂ فن نہایت شد و مد سے قافیے کی تعریف یوں کرتے ہیں : [ محمد بن ابی شنب : تحفة الأدب فی میزان اشعار العرب، اَلْقافِیة : هی مجموع الساکنین اللذین فی آخر البیتِ و ما بینهما من المتحرکاتِ و المتحرک التی قبل الساکن الاول = قافیہ ان دو حروفِ ساکن اور ان کے درمیانی حروف متحرک اور ساکنِ اول کے ما قبل متحرک کا مجموعہ ہے جو بیت کے آخر میں

واقع ہو]۔ [سکاکی : مفتاح العلوم، اختلفوا فی القافیة فہی عندالخلیل من آخر حرف فی البیت الی اول ساکن یلیه مع المتحرک اللذی قبل الساکن. . . علی رأیه لابد من اشتمالها علی ساکنین . . . فیستلزم لذالک خمسة انواع ۔ احدها ان یکونَ ساکناها مجتمعین . . اویکون بینہما حرف واحد متحرک . . او حرفان متحرکان . . اوثلٰثة احرف متحرکات ۔ او اربعة = قافیے میں (علما نے) اختلاف کیا ہے ۔ خلیل کے نزدیک قافیہ بیت کے آخری (ساکن) حرف سے ساکنِ اول تک مع اس متحرک حرف کے ہے جو ساکن اول کے ما قبل ہو ۔ اس (خلیل) کی رائے کے مطابق دونوں ساکنوں کا اشتمال ضروری ہے ۔ لہٰذا اس صورت میں پانچ قسمیں لازم آتی ہیں ۔ ایک یہ کہ دونوں ساکن بلا فصل جمع ہوں یا ان دونوں ساکن حرفوں کے درمیان ایک حرف متحرک یا دو حرف متحرک یا تین حرف متحرک یا چار (حرف متحرک) واقع ہوں]

اس لحاظ سے قافیے کی پانچ قسمیں ہیں :

١ ۔ مترادف : دونوں ساکن متصل :

یہی خورشید ہووے اور یہی ماہ
یہی وضعِ زمانہ اور یہی راہ

٢ ۔ متواتر : دو ساکنوں کے درمیان ایک متحرک :

نگاہ لطف سے کیا کیا اشارے
کہ منظور نظر ہو تم ہمارے

٣ ۔ متدارک : دو ساکنوں کے درمیان دو متحرک :

صبح ہوئی تو کیا ہوا ہے وہی تیرہ اختری
کثرتِ دود سے سیاہ شعلۂ شمعِ خاوری

٤ ۔ متراکب : دو ساکنوں کے درمیان تین متحرک :
جگر و سرزنشِ نشترِ غم
سینہ وقفِ خلشِ خارِ الم

٥ ۔ متکاوس : دو ساکنوں کے درمیان چار متحرک ۔ تمام مصنفین و مؤلفین لکھتے چلے آ رہے ہیں کہ عربی سے مخصوص ہے اردو میں ممکن نہیں ۔ عربی کی تخصیص مسلّم، لیکن زبانِ اردو کہیں عاجز نہیں مثال حاضر ہے :

بحرِ رجز مسدس، ہر رکن مَخبُول [رکن بہ زحاف] ۔

سنو جی تم کبھی نہ یہ ہو سکے گا
کہ میں اسے کسی طرح کروں خفا
سُنُ جِ تُمْ، کَبِ نَ یَہْ، ہُ سَکِ گا
کِ مِ اُسے، کِسِ طرح، کرو خفا
فَعِلَتُنْ، فَعِلَتُنْ، فَعِلَتُنْ،
فَعِلَتُنْ، فَعِلَتُنْ، فَعِلَتُنْ

قافیے کی یہ تقسیم غیر مردف اشعار کے لیے ہے مردف اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ردیف اختراع اہل عجم ہے ۔ عربوں نے اہل عجم کی تقلید میں رباعی اور تخلص کی طرح ردیف بھی بعد کو اختیار کی ہے ۔

**عیوب قافیہ** : قافیے کے جن عیوب کے القاب ہیں وہ بالعموم نو ہیں :

١ اقواء : توجیہ یعنی حرکتِ حرفِ ما قبل رویِّ ساکن یعنی مقیّد کے اختلاف کا نام ہے ۔ یہ بھی ملحوظ رہے کہ حرکتِ حرفِ ما قبلِ روی متحرک، یعنی مطلق حرکاتِ قافیہ میں شامل نہیں لہٰذا اس کا اختلاف عیب نہیں ۔

٢ ۔ اِکفا : حرفِ روی کا اختلاف بشرط قربِ مخرج ۔

٣ ۔ اِجازہ : یہ بھی حرفِ روی کا اختلاف ہی ہے جس میں مختلف حرف قریب المخرج بھی نہ ہو ۔

٤ ۔ تحریف روی : کلمۂ روی کو غلط،

غیر مسلّم اور رائج اراذلِ لفظ سے تبدیل کر کے روی بنا لینا ۔ جیسے جب کو جد اور کب کو کد بنا کر حسد اور جسد سے تقفیہ کرنا؛ یہ اِکفا سے بھی بد تر ھے ۔

۵ ۔ سِناد : اشباع (حرکتِ دخیل) اور حذو (حرکتِ قید و ردف) کے اختلاف کو کہتے ھیں ۔ جیسے عالِم و عالَم؛ نور و غور، طور و شور، پیر و زیر، سیر و دیر؛ جبر و کبر، حرف و صرف وغیرہ ۔ قدما میں اختلافِ حرفِ قید بشرط قریب المخرج کمی سے سہی مگر رائج تھا، اب عیبِ فاحش ھے ۔

۶ ۔ اِیطاء : تکرارِ کلمۂ حرفِ روی بہ اتحاد لفظ و معنی ۔ اسے شائگان بھی کہتے ھیں ۔ اس کی دو قسمیں کی گئی ھیں (۱) جلی (۲) خفی ۔ ھم محقق طوسی کے ھم نوا ھیں کہ اھلِ بصیرت سے عیب مخفی نہیں رہ سکتا اور بے بصر کا اعتبار نہیں ۔ لہٰذا جلی ھو یا خفی ھر صورت میں عیبِ فاحش ھے اور اس سے اجتناب لازم ۔ جیسے دانا، بینا، ستم گر و فسوں گر، پانچواں اور دسواں، عقلمند، و ھنرمند، دوڑا اور چلا، اٹھا اور گرا وغیرہ ۔ ان کلمات سے زوائد حذف کر دیے جائیں تو اصل کلمات باھم تقفیے کے قابل نہیں رھتے ۔

یہ بھی ملحوظ رھے کہ اِیطاء کے معنی عربوں کے نزدیک یہ تھے کہ قصیدے کے اشعار میں اسی کلمے کو بار بار قافیہ بنایا جائے ۔ چنانچہ یہ حکم تھا کہ کلماتِ قافیہ کی تکرار نہ ھو اور قافیہ تنگ ھو تب بھی کم از کم سات اشعار کے بعد لانا چاھیے، لیکن اب اردو قصائد، قطعوں اور غزلوں کے اشعار میں متواتر، پے بہ پے ایک ھی قافیے کو مختلف پہلوؤں سے دل پذیر انداز میں باندھنا صنعت و ھنر ھے ۔ البتہ جہاں تصریع ھو جیسے قصیدہ و غزل کے مطالع، مثنوی کے ابیات اور رباعی و مُسَمَّطات کے مصاریع میں تکرار باللفظ و المعنی ھو تو اسے شائگان و ایطاء کہتے ھیں ۔

استثنا : فارسی اور اردو دونوں میں تاے مصدری کی تکرار اب عیب نہیں رھی ۔ حالانکہ کُھلا ھوا ایطاء و شائگان ھے ۔ جیسے محبت، عنایت شفقت، دولت وغیرہ کا باھم تقفیہ عام ھے ۔

اگر لفظ کی تکرار مختلف معنوں میں ھو تو ایطاء نہیں، تجنیس ھے یعنی عیب نہیں ھنر ھے، جیسے :

کبھی دیکھے سنے نہ ایسے کان
لکھوں کانوں کو نازکی کی کان

۷ ۔ معمول : قافیہ معمولہ کبھی عیب ھوگا اب ھنر ھے اور عام ۔ اس کی دو قسمیں ھیں (۱) ترکیبی (۲) تحلیلی ۔

ترکیبی : وہ قافیہ جو دو کلموں کو ملا کے بہم پہنچایا جائے جیسے :

دیوانہ بنانا ھے تو دیوانہ بنا دے
ورنہ کہیں تقدیر تماشا نہ بنا دے

تحلیلی : وہ قافیہ جو کلمے کے ایک حصے سے حاصل کیا گیا ھو اور اس کلمے کا دوسرا حصہ ردیف بنایا گیا ھو ۔ جیسے :

لپٹ جاتے ھیں وہ بجلی کے ڈر سے
الٰہی یہ گھٹا دو دن تو برسے

۸ ۔ غُلُوّ : روی کا ایک مصرع میں ساکن اور دوسرے میں متحرک ھونا ۔ جیسے :

نہ پوچھ مجھ سے کہ رکھتا ھے اضطراب جگر
نہیں ھے مجھ کو خبر دل سے لے کے تا بجگر

۹ ۔ تعدّی : حرفِ وصل کا ایک مصرع میں ساکن اور دوسرے میں متحرک ھونا ۔ عربی سے خاص ھے، فارسی میں نادر اور اردو میں یہ عیب صادر نہیں ھوتا ۔

ردیف : قافیے کے بعد جو کچھ مستقل وارد ھو وہ ردیف ھے چاھیے کہ شعر کے معنی ردیف سے

ایسے متعلق و مربوط ہوں کہ بغیر اس کے پورے نہ ہو سکیں - جیسے :

صبحدم دروازۂ خاور کھلا
مہر عالم تاب کا منظر کھلا

ردیف لانا ضروری نہیں، لیکن لائی جائے تو اس کی تکرار واجب ہے - بیان کیا جا چکا ہے کہ قافیہ صرف ایک حرف روی پر بھی مبنی ہو سکتا ہے لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ ردیف تمام حروفِ قافیہ کے بعد آئے - روی کے، وصل کے، خروج کے اور مزید کے اور نائرہ کے غرض روی اور روی کے بعد قافیے کے ہر حرف کے بعد ردیف آ سکتی ہے - مذکورۂ بالا مثال میں حرف قافیہ صرف روی ہے اور کلمۂ 'کھلا' ردیف .

حاجب : بعض شاعر ردیف کو قافیے سے پہلے لے آتے ہیں، ایسی ردیف کو حاجب کہتے ہیں جیسے :

بسکہ درد و غم سے ہے دشوار یاں اے یار کار
اشک کا آنکھوں میں رہتا ہے بندھا اے یار تار

اے یار حاجب، یعنی ردیف قبل از قافیہ ہے اور کار و تار قافیہ .

کبھی شعرِ ذو قافیّتین میں حاجب دو قافیوں کے درمیان آتا ہے - جیسے :

کہیں آنکھوں سے خون ہو کے بہا
کہیں سر میں جنون ہو کے رہا

کبھی حاجب شعر ذو قافیّتین میں دونوں قافیوں سے پہلے آ جاتا ہے - جیسے :

غیروں کو جب سے تجھ پہ ہوا اختیار یار
عاشق تری نظر میں ہوا بے شمار خوار

**مآخذ :** مقالے میں بیان کردہ حوالوں کے علاوہ (۱) محیط الدائرہ؛ (۲) معیار الاشعار؛ (۳) میزان الافکار؛ (۴) زر کامل العیار؛ (۵) بحر العروض مطول؛ (۶) مطلع خورشید؛ (۷) جامع العروض؛ (۸) روضۃ القوافی؛ (۹) مقیاس الاشعار؛ (۱۰) بحرالفصاحت .

(میرزا ہادی علی بیگ وامق)

**قالی:** رکّ بہ فن (قالین بافی) .

**اَلقالی** ، ابوعلی اسمٰعیل بن القاسم بن عَیْذُون بن ہارون بن عیسٰی بن محمّد، ایک جلیل القدر عرب ماہر لغۃ، جو جمادی الآخرہ ۲۸۸ھ/مئی جون ۹۰۱ء (بقول بعض دیگر کے ۲۸۰ھ) میں آرمینیا کے ایک چھوٹے سے شہر مَناز جِرْد میں پیدا ہوا - آرمینیا اس وقت ملحقات دیار بکر سے تھا - اس نے یکم جمادی الاولٰی ۳۵۶ھ/۱۴ اپریل ۹۶۷ء کو (بعض کے نزدیک ربیع الآخر یا جمادی الآخرہ ۳۵۶ھ اور بقول ابن عِذارِی ۳۶۶ھ میں) وفات پائی -

۳۰۳ھ میں وہ شہر قالی قلا کے چند باشندوں کے ساتھ بغداد گیا تو وہاں کے لوگوں نے اسے انھیں کا ہم وطن سمجھا اور اس لیے اس کا لقب القالی ہو گیا - تاہم مشرقی ممالک میں اسے عموماً ابو علی البغدادی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے - جب وہ اسلامی علوم، بالخصوص عربی زبان اور ادب کی تحصیل سے فارغ ہوا تو اس کے تمام ذرائع معاش جواب دے چکے تھے، چنانچہ ۳۲۸ھ/۹۳۹ ۹۴۰ء) میں وہ بغداد چھوڑ کر اندلس کی طرف روانہ ہوا لیکن وہاں کہیں ۳۳۰ھ/۹۴۲ء میں جا کر پہنچا - ان دنوں وہاں خلیفہ عبدالرّحمن النّاصر کی حکومت تھی، اس خلیفہ کا بیٹا ابوالعاصی الحَکَم جو علم و فضل اور علما کا دلدادہ تھا، اس سے بڑی شفقت سے پیش آیا، اس کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسی نے مشرقی ممالک کو یہ لکھا تھا کہ القالی کو مغرب میں چلے آنے کی ترغیب دی جائے - ابو علی ۲۶ شعبان ۳۳۰ھ/ ۱۶ مئی ۹۴۲ء کو قرطبہ پہنچا جہاں اس نے حدیث اور خصوصاً عربی زبان و ادب کا درس دینا

شروع کر دیا۔ اس کے اساتذہ میں عبداللّٰہ بن محمّد البَغَوی، عبداللّٰہ بن سلیمان ابن الاَشعث السِّجستانی، ابن دُرَید، ابن السَّراج، الزّجّاج، الاَخفش الصغیر، نِفطَویه، ابوبکر ابن الاَنباری، ابن قُتَیبه، ابن دُرُستَوَیه وغیرہ شامل تھے۔ اس کے شاگردوں میں سے نحوی اور ماهر لغة محمّد بن الحسن الزُبَیدی، [مصنف قاموس المفقد] خاص طور پر قابل ذکر ہے.

اس کی تصنیفات میں سے ہمیں صرف حسب ذیل دستیاب ہو سکی ہیں:

(۱) کتاب الاَمالی و الذَّیل وَ النّوَادر۔ یه ایک قسم کی بیاض ہے جو ضرب الامثال، زبان اور شاعری سے متعلق متعدد تشریحات پر مشتمل ہے، مطبوعهٔ بولاق ۱۳۲۴ھ، شعرا، اور نظموں کے اشاریے F. Krenkow و A. Bevan نے ۱۹۱۳ء میں لائیڈن سے طبع کیے؛ (۲) کتاب النّوادر، حصهٔ اول، کیمبرج، یونیورسٹی لائبریری، ای۔ جی۔ براؤن، *A Hand-list of the Muhammadan Manuscripts*، شماره ۹۲۶؛ (۳) کتاب البارع فی غریب الحدیث، نامکمل رهی، پیرس .Bibl. Nat، شماره ۴۲۳۵.

**مآخذ:** (۱) الضّبّی: بُغیَة المُلتَمس، شماره ۵۴۷؛ (۲) ابن الفَرَضی: کتاب تاریخ علماء الاندلس، شماره ۲۲۱؛ (۳) المَقّری: *Analectes* ۱: ۵۳۶ تا ۵۶۰، ۲: ۴۸ تا ۵۲، ۶۶، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۴؛ (۴) السُّیوطی: بُغیَة الوُعاة فی طبقات اللّغویین النحاة قاهره ۱۳۲۶، ص ۱۹۸؛ (۵) ابن خَلّکان: وفیات، قاهره، ۱۳۱۰، ۱: ۷۴؛ (۶) الدّلَجی: الفلاکة والمفلوکون، قاهره ۱۳۲۲ھ، ص ۱۱۴؛ (۷) المرتضیٰ: تاج العروس، بذیل ماده قلا؛ (۸) ابن عذاری: البیان المُغرِب، طبع Dozy، ۲: ۲۶۶، ترجمه Fagnan، الجزائر ۱۹۰۴ء، ۲: ۴۱۳؛ (۹) المرّاکشی: *Hist. des Almohades*، طبع Dozy، ص ۱۶، ترجمه Fagnan، الجزائر ۱۸۹۳ء، ص ۲۰؛ (۱۰) یاقوت: مُعجَم البُلدان، طبع Wustenfeld بمدد اشاریه؛ (۱۱) وهی مصنف: ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، لائیڈن ۱۹۰۹ء، ۲: ۳۵۱ تا ۳۵۴؛ (۱۲) ابن خَلدُون: کتاب العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲: ۱۴۶؛ (۱۳) السّمعانی: کتاب الاَنساب، لائیڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۴۳۹ب؛ (۱۴) Pons Biogues: *Ensayohio bibliografieo*، شماره ۳۳؛ (۱۵) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt* ۱: ۱۳۲، تکمله ۲۹۲؛ (۱۶) Huart: *Litt. Arabe*، ص ۱۶۰.

(محمد بن شنب)

**قالی قلا:** (رَک به ارزروم).

**قان:** رَک به خان.

**قانصوه:** الملک الاشرف سیف الدّین مِن بیبرْدی (یعنی بیبرْدی کا مملوک) الغُوری (اس کا تلفظ در اصل مشرقی ایران میں ''غوری'' [بواو مجہول] تھا لیکن آگے چل کر وهاں نیز مصر میں غُوری[بواو معروف] ہوگیا)، افغانستان کے مملوکوں میں سے تھا جسے خاص طور پر قرآن مجید اور دینی علوم کی تعلیم دی گئی تھی۔ وہ مدت تک خاصّکی (محافظ جان) اور جامه دار کی خدمات سر انجام دیتا رہا اور کہیں چالیس برس کی عمر میں جا کر البحریّه کے صوبے [رَک به بحریّه] کا والی بنا۔ پھر ۸۹۳ھ/۱۴۸۷ - ۱۴۸۸ میں اسے حلب کا حاجب (رَک بآن) الحُجّاب (فوجی عدالت کا صدر) مقرر کیا گیا جہاں اس نے ایک بغاوت کو فرو کرنے میں بڑی مستعدی کا ثبوت دیا۔ ۹۰۳ھ/۱۴۹۷ء میں اسے مقدم الاُلوف (ایک ہزار مملوکوں کا سردار اور دو سال بعد سلطان جانبلاط [رَک بآں] کے عہد میں رأس نوبة النُّواب (مملوک سرداروں کا افسر اعلیٰ) بنا دیا گیا۔ سلطان جانبلاط کے حریف اور جانشین طُومان بای اوّل نے ۹۰۶ھ/۱۵۰۰ء میں اپنے مختصر سے دور حکومت (کے دوران اسے

دَواَ دار اعلیٰ (رکّ بہ دَوات دار) کا منصب عطا کیا، لیکن اس کے ساتھ ھی، جیسا کہ مملوک خاندان کی بادشاہت کے آخری دنوں میں اکثر ھوتا تھا، قانصوہ، ھی اُستْدار اعظم (حاجب اعلیٰ)، وزیر اور کاشف الکُشّاف (ناظر اعلیٰ) کے عہدوں پر بھی فائز تھا، چنانچہ چند ماہ بعد جب طُومان بای سے مملوک بیزار ھو گئے تو قانصُوہ کے اعلیٰ منصب کے باعث ان کی نظر انتخاب اسی پر پڑی چونکہ اس کی عمر اس وقت ساٹھ سال سے متجاوز ھو چکی تھی اس لیے اس نے ان کی درخواست تامل کے بعد قبول کی اس نے بھاری بھاری لگان اور محصول عائد کر کے اور کم قیمت کا روپیہ چلا کر اندھا دھند دولت جمع کرنا شروع کر دی تاکہ اس سے پرانے مملوکوں کو وظائف اور نئے مملوکوں کو انعامات دے کر انھیں اپنا حامی بنائے ۔ روپیہ جمع کرنے کی خاطر اس نے ان مراعات کا بھی پاس نہ کیا جو خیراتی اوقاف کو حاصل تھیں اور روپے کی قیمت کم کرکے تجارت اور کاروبار کو نقصان پہنچایا ۔ قانصوہ نے سوداگروں ، عورتوں ، خواجہ سراؤں، اپنے درباری اھل کاروں، حتّی کہ دربانوں سے بھی جبرًا روپیہ وصول کیا ۔ اس کے معاصرین نے اسے طرز عمل کی بنا پر بہت سخت مورد الزام قرار دیا یہاں تک کہ جمعے کے خطبات میں بھی اس پر لعن طعن ھونے لگی۔ وقائع نگاروں نے اس کا شمار ”سلاطین سوء“ [برے حکمرانوں] میں کیا ھے ۔ اس نے اشیا کی فروخت پر بھاری ٹیکس اور بہت زیادہ محصول چنگی عائد کرکے ملک کو بسرعت مالی تباھی کے قریب پہنچا دیا، اگرچہ اس نے اس روپے کا بیشتر حصہ نہایت مفید کاموں پر صرف کیا ۔ قلعے (خصوصاً قلعۂ حلب) مستحکم کیے۔ حجاز میں سڑکیں بنوائیں، کنویں کھدوائے اور پانی کی بہم رسانی کے لیے عمدہ پکی نہریں تیار کرائیں (مثلاً نہر قاھرہ) ۔ اس زمانے میں حکومت کی آمدنی کا بڑا ذریعہ بندرگاہ اور چونگی کے محصول تھے جو ھندوستانی مال پر عائد کیے جاتے تھے، اس وقت یہ مال براہ مصر (عدن، جدّہ، سویس، اسکندریہ) یا براہ شام (ھرمز، بصرہ، حلب) یورپ بھیجا جاتا تھا ۔ ان بھاری محاصل سے بچنے کے لیے پرتگیزوں نے ھندوستان کا نیا بحری راستہ دریافت کرنے کی خاطر اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا اور آخر کار واسکوڈی گاما نے اسے ڈھونڈ کر ھی چھوڑا ۔ اس کے بعد پرتگیز آھستہ آھستہ ھندوستان کے ساحلوں پر قدم جمانے اور اپنے مال کی بڑی بڑی کھیپیں راس امید (Cape of Good Hope) کے راستے بلاواسطہ یورپ میں لانے لگے ۔ اس طرح مصری بندرگاھوں سے گزرنے کے بھاری محصول اور خشکی کے راستے مال لے جانے کے کثیر اخراجات کی بچت ھوگئی اور منافع پرتگیزوں کے ھاتھ لگے ۔ یہ مالی نقصان اس غوری بادشاہ [قانصوہ] کی برداشت سے باھر تھا ۔ علاوہ بریں سب سے بڑے اسلامی فرمانروا، خلیفۃ المسلمین کا نمایندہ اور خادم الحرمین الشریفین ھونے کی حیثیت سے اس نے اسے اپنا فرض محسوس کیا کہ ھندوستان کے مظلوم اور ستم رسیدہ مسلمانوں کی مدد کو پہنچے ۔ پرتگیزوں کے خلاف پہلا معرکہ (٩٠٩ھ/١٥٠٣ء) میں پیش آیا جب کہ انھوں نے ھندوستان سے آنے والے ایک مصری جہاز کا سارا سامان لوٹ کر اسے غرق کر دیا ۔ سلطان الغوری نے پہلے تو پرامن طریقے سے اپنے نقصان کی تلافی چاھی، اس نے خانقاہ سینا کے بڑے پادری کو ایک شکایتی خط دے کر پوپ کے پاس بھیجا جس میں لکھا تھا کہ اگر پرتگال کا بادشاہ مینوئل Manuel ھندوستانی مسلمانوں پر ظلم توڑنے اور اس کے تجارتی جہازوں کو لوٹنے سے باز نہ آیا تو وہ یروشلم کے مقدس مقامات کو تباہ و برباد کر دے گا ۔ یہ وفد حصول مقصد میں

ناکام رہا، کیونکہ مینوئل اچھی طرح جانتا تھا کہ عیسائی زائرین کے آنے سے سلطان کو جو مالی فوائد حاصل ہوتے ہیں ان کے پیش نظر وہ اس طرح کا انتہائی قدم کبھی نہیں اٹھا سکے گا ۔ لہٰذا (قانصوہ) سلطان الغوری نے ایک اچھا بڑا بیڑا مع مکمّل ساز و سامان تیار کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ اس کا ایک خاص سبب یہ بھی تھا کہ ۹۱۰ھ (۱۵۰۴ء) میں ۱۷ عرب جہاز ہندوستانی بندرگاہ پنانہ (Panana) میں تباہ کر دیے گیے تھے، لیکن سلطان کے اس بیڑے کو تیار کرنے کے کام میں ایک یہ واقعہ بھی خلل انداز ہوگیا کہ روڈس Rhodos میں سینٹ جان کے جانبازوں نے مصر جانے والی لکڑی کی ایک کھیپ پر قبضہ کر لیا ۔ سلطان نے پرتگال کے خلاف بحری جنگ لڑنے کے لیے ایک مستقر کی تلاش میں کئی مہمیں روانہ کیں تاکہ عرب کے سارے ساحل پر اس کا تسلط قائم رہے ۔ اس کے قابل سپہ سالار حسین نے جدّے کو مستحکم بنانے کے لیے اس کے گرد فصیل اور برج تعمیر کیے اور اس بندرگاہ کو بیڑے کا مستقر قرار دیا ۔ پہلا مقابلہ ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء میں ہندوستانی بندرگاہ شاؤل Shaul کے قریب حسین اور لورنزو Lorenzo کے درمیان ہوا جو پرتگیز وائسرائے کا بیٹا تھا ۔ لورنزو کا جہاز جلا دیا گیا، لیکن اگلے ہی سال پرتگیز امیر البحر نے اپنے بیٹے کی موت کا انتقام لے لیا ۔ اس نے مصری بیڑے کا ایک حصہ بالکل تباہ کر دیا (ہندوستانی جہاز الگ تھلگ رہے) اور حسین کو اتنا دبایا کہ وہ فی الفور بحیرۂ قلزم میں پسپا ہو جانے پر مجبور ہوگیا ۔ اس کے بعد بھی چند سال تک مصریوں اور پرتگیزوں کے درمیان جھڑپیں جاری رہیں ۔ پرتگیزوں کے ایک مستحکم بیڑے نے عدن پر بھی حملہ کر دیا، لیکن اس حملے سے انھیں کوئی دیرپا کامیابی حاصل نہ ہو سکی ۔ اس کے بعد سلطان نے ایک نیا بیڑا ہندوستان روانہ کیا، لیکن جب یہ جدّے پہنچا تو مصر کے سیاسی حالات تبدیل ہو چکے تھے ۔ ۹۲۲ھ/۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم اوّل نے قاہرہ فتح کر لیا اور اس لیے وہ محافظ الحرمین الشّریفین اور عرب کے مغربی ساحل کا مالک بن گیا ۔ سلطان سلیم کو ہندوستان کی جانب اپنی سلطنت میں توسیع کرنے کا کوئی خیال نہیں تھا کیونکہ اس کا مفاد ایشیاے کوچک اور ریاستہاے بلقان سے وابستہ تھا ؛ چنانچہ اس نے اہل مکہ کی درخواست پر حسین کو اس کی کامیابیوں کے باوجود مع اس کے ماتحتوں کے جو عرب کے دوسرے حصوں پر قابض تھے، واپس بلا لیا اور عرب کے باشندوں پر مختلف مظالم توڑنے کے الزام میں اسے سزاے موت دے دی ۔ مصری بیڑے کو واپس آنا پڑا ۔ اپنی جگہ پرتگیز بھی اپنی حاصل کردہ کامیابیوں پر مطمئن تھے، کیونکہ انھوں نے بحیرۂ قلزم کی جگہ ایک نئی تجارتی شاہراہ حسب مرضی قائم کر لی تھی ۔ مشرق میں پرتگیزوں کے نمودار ہونے اور تجارتی شاہراہ بدل جانے سے مصر کی آمدنی کا سب سے بڑا اور اہم سرچشمہ آہستہ آہستہ خشک ہوگیا ؛ چنانچہ اب سلطان الغوری معقول مالی نظام کے فقدان کے باعث استحصال زر کے لیے پہلے سے زیادہ جبر و تعدّی پر اتر آیا اور رعایا پر سختی شروع کی، کیونکہ مالی حالت کے بگڑ جانے کی وجہ سے اس کے لیے کوئی اور چارۂ کار باقی نہیں رہا تھا ۔ اب یہ اس کے بس کا نہ رہا تھا کہ اپنے مملوکوں کی جیبیں بخوبی پر کر سکے، اس لیے اس کی حکومت کی حمایت و تائیدمیں استحکام باقی نہ رہا ۔ اس کی خارجی حکمت عملی بھی ناکام ثابت ہوئی ۔ طاقتور سلطان سلیم کے ڈر کے مارے سلطان الغوری نے اس کے شدیدترین دشمن اسمٰعیل [صفوی] [رک بآن] شاہ ایران سے ساز باز کر لی ۔ ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء کے

موسم بہار میں سلطان سلیم ایشیاے کوچک میں داخل ھوا بظاھر اس غرض سے کہ شاہ اسمٰعیل سے لڑائی کی جائے۔ سلطان الغوری دونوں فرمانرواؤں کے درمیان بیچ بچاؤ کے بہانے حلب پہنچا اور اپنی صلح جو نیّت کے اظہار کے لیے وہ اپنے ساتھ [عبّاسی] خلیفہ اور قاضی القضاۃ کو بھی لیتا گیا، لیکن درپردہ اس نے شاہ اسمٰعیل سے اس کی مدد کرنے کی پخت و پز کر رکھی تھی۔ سلیم کو اپنے جاسوسوں کے ذریعے اس کے ارادے کا پتا چل گیا، چنانچہ جب اس کے سفیروں کا سلطان الغوری نے پرتپاک خیر مقدم کیا تو وہ دھوکے میں نہ آیا اور جنگ کو ناگزیر بنانے کے لیے سلطان الغوری کے سفیر سے بڑی بدسلوکی کی، اس کے ملازمین کو قتل کروا دیا اور اسے نہایت بے عزتی کے ساتھ خچّر پر سوار کرکے اور اعلان جنگ حوالے کر کے واپس بھیج دیا۔ سلطان الغَوری کو شروع ھی سے ناامیدی تھی، کیونکہ اسے اپنے سپہ سالاروں پر بھروسہ نہ تھا۔ وہ نہ تو اپنی رعایا کو اپنے عاملوں کے جبری استحصال زر اور مظالم سے بچا سکتا تھا اور نہ ان کی وفاداری پر اعتماد کر سکتا تھا۔ اگرچہ اسے کئی بار متنبہ کیا گیا، لیکن اس کے باوجود اس نے اپنی فوج کے بائیں بازو کی قیادت حلب کے عامل خائر بک کے سپرد کر دی جو حملے کی ابتدا ھی میں ساتھیوں سمیت میدان جنگ سے چل دیا۔ ابھی لڑائی شروع ھی ھوئی تھی کہ ضعیف العمر سلطان پر مرگی (apoplexy) کا حملہ ھوا اور وہ گھوڑے سے نیچے آرہا۔ اس کے سوانح نگار کے بیان کے مطابق اس کی لاش کبھی دستیاب نہیں ھوئی۔ بعض دیگر مصنفین کا کہنا ھے کہ کسی شخص نے اس کا سر تن سے جدا کر دیا اور اسے سلطان سلیم کے پاس لے گیا۔ مصر اور شام پر ایک قلیل عرصے میں [ترکوں کے قبضے اور مملوکوں کی آخری شدید جنگ کے بارے میں رک بہ مادہ سلیم و طوُمان بای [Tumanbai]۔ اگرچہ سلطان الغوری نے اپنا فرض ھمّت و عزم سے انجام دینے کی کوشش کی تھی، لیکن نہ تو وہ لوگوں کو اپنا طرف دار بنا سکا اور نہ اس سے مالی ابتری کا بندوبست ھو سکا۔ چونکہ اسے اپنے امیروں اور مملوکوں پر قطعی اعتبار نہیں تھا اس لیے اس کی توجہ صرف اسی فائدے پر مرکوز رہتی تھی جو فوراً حاصل ھو سکے، تاکہ کسی نہ کسی طرح خرچ چلایا جائے۔ اس میں انصاف کو سمجھنے کی قابلیت نہیں تھی اور نہ وہ مختلف قوتوں کے باھمی تناسب کو پرکھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں اسے جدید ہتیاروں، توپ خانوں اور رائفلوں سے نفرت تھی۔ اسے دور مار ہتیار پسند نہیں تھے، کیونکہ اس کے نزدیک ان کے استعمال سے ذاتی دلیری دکھانے کا موقع نہیں مل سکتا تھا۔ ترکوں نے جو اس قدر جلدی فتح حاصل کر لی اور پرتگیزوں نے جو اس پر اپنی فوقیت ثابت کر دی تو اس کی ایک حد تک وجہ یہی تھی کہ سلطان الغوری اور اس کے فوجی سرداروں کو آتشیں اسلحہ کے استعمال کی مناسب تربیت حاصل کرنے اور دینے پر اعتراض تھا۔ ابنِ ایاس نے اس کا خاص طور پر ذکر کیا ھے.

کتاب خانۂ سلطانیّہ میں قرآن مجید کا ایک نسخہ ھے جو اس کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس میں اس کے نام کے ھجے قانسوہ غوری Kànsawh Ghawri کیے گئے ھیں، رک بہ E. Denison Ross، در *Bulletin of the School of Oriental Studies*، ۲ : ۳۳۴ (لنڈن ۱۹۲۲ء) طبع جدید.

**مآخذ:** Weil : *Geschichte der Chalifen*، د : ۳۸۴ تا ۴۱۶؛ (۲) V. Hammer : *Gesch. des Osmanischen Reiches*، Pest ۱۸۲۷ء ببعد، ۲ : ۳۶۲ ببعد (ان دونوں کتابوں میں بڑے بڑے مشرقی مآخذ نیز ھم عصر

وقائع اور یورپ کی قنصلی رویدادیں بھی دی گئی ہیں)؛ (۳) ابن ایاس نے بدائع الظّہور میں سلطان الغوری کے عہد کا حال بیان کیا ہے (رک بہ مادہ ابن ایاس) ؛ لیکن قاہرہ کے مطبوعہ نسخے میں اس کا صرف آخری جزو ہے - ۹۰۶ھ تا ۹۲۲ھ کے حالات مخطوطہ کتاب خانہ ملّی پیرس، de Slane، cat. شمارہ ۱۸۲۴ (۹۰۶ء-۹۱۳ء) اور مخطوطہ سینٹ پیٹرزبرگ، Rosen: Les manuscrits arabes de l'Inst. des Langues orient.، شمارہ ۴۶ (۹۱۳-۹۲۲ء) میں موجود ہیں ؛ (۴) ابن الحَنْبَلی کی تصنیف کردہ مکمل سوانح حیات سے قبل ازیں استفادہ نہیں کیا گیا ؛ رک بہ ابن الحنبلی : دُرّ الحَبَب فی تاریخ اَعْیان حَلَب، مخطوطہ وی آنا، Flugel : Die arab . . . Handschr. dér Hofbibl.، ۲ : عدد ۱۱۸۴ (قب Breckelmann : Gesch. d. arab. Litt.، ۲ : ۳۶۸)، ورق ۱۷۶ ب ببعد ؛ (۵) J. J. Marcel : Hist. de l'Egypte depuis la conquete des Arabes etc.، پیرس ۱۸۳۴ء، ص ۴۰۷ تا ۴۱۱؛ (۶) W. Muir : The mameluke Slave Dynasty، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۱۸۷ تا ۲۰۱ ؛ (۷) اس کی تعمیرات کے مفصل حالات حلب کے کتبات پر آنے والی کتاب میں "قلعے اور فصیل شہر" کے ابواب میں درج ہوں گے ؛ (۸) دمشق میں اس کی تعمیرات کے بارے میں رک بہ M. Sobernheim : Die Inschriften der Zitadelle von Damaskus، عدد ۲۴ تا ۲۶، در Der Islam، ج ۱۲ (۱۹۲۱ء) ؛ (۹) اس کے زمانے کی تجارت کے متعلق رک بہ B. Moritz : Ein Firman des Sultans Selim، در Pestscher. Ed. Sachau . . . géwidmet، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۴۲۵ تا ۴۲۷ ؛ (۱۰) پرتگال سے اس کی لڑائیوں کے بارے میں رک بہ S. Ruge : Gesch. des Zeitalters der Entdeckungen Samuel Oncken)، ۲ : ۹) اور (۱۱) H. Schafer : Gesch. Portugals، جلد ۴، ہمبرگ ۱۸۵۰ء، ص ۲۰۰ ببعد؛ (۱۲) R.S. Whiteway : Rise of Portuguese Power in India، لنڈن ۱۸۹۹ء ؛ (۱۳) اس کے سکوں کے لیے رک بہ Or. Coins. of Kansuh in the Cat. Brit. Mus.، ۴ : ۲۱۴ تا ۲۱۶.

(M. SOBERNHEIM)

* **قانُون** : (جمع : قوانین)، عربی، فارسی، ترکی اور اردو میں ایک آلۂ موسیقی کا نام بھی ہے جو تکونی یا غیر متوازی الاضلاع چوکور شکل کا ہوتا ہے اور اس میں ایک لکڑی کا چپٹا اور کھوکھلا کاسہ ہوتا ہے جس پر تار کھنچے ہوتے ہیں جنھیں مضراب سے بجایا جاتا ہے۔ یہ مضراب دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں میں پہنا جاتا ہے، اگرچہ پہلے زمانے میں مضراب صرف ایک ہاتھ کی انگلی میں پہنا جاتا تھا اور دوسرے ہاتھ سے سر کی کھونٹیاں (= ملاوی) حسب ضرورت گھمائی جاتی تھیں، اگرچہ یہ نام یونانی لفظ "کانون" Kanon سے مأخوذ معلوم ہوتا ہے، لیکن یونانی یا بوزنطی اس آلے کے متعلق کچھ نہ جانتے تھے، جسے ہم قانون کہتے ہیں کیونکہ یونانی فن موسیقی میں اس سے مشابہ کوئی چیز باقی نہیں ہے، عبدالقادر ابن الغَیْبی نے جو یہ لکھا ہے کہ اسے "افلاطون نے ایجاد کیا تھا" اس نے محض ایک بے بنیاد افسانہ دھرا دیا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں، ابن خَلّکان (م ۶۸۱ھ) قانون کو الفارابی (م حدود ۳۳۹ھ) کی ایجاد بتاتا ہے، لیکن اس نے اپنی "کتاب الموسیقی الکبیر" میں اس آلے کا کوئی ذکر نہیں کیا، اگرچہ یہ ان "معازِف" یعنی بربطنما آلات کی مختلف اقسام میں بخوبی شامل ہو سکتا ہے جن کی اس نے کیفیت لکھی ہے۔ در حقیقت گمان غالب یہی ہے کہ اسی نے یہ چوکور غیر متوازی الاضلاع شکل کا آلہ وضع کرکے اس کا نام قانون اس لیے رکھ دیا کہ تاروں کی لمبائی کا "قانون" اصول آنکھ سے نظر آتا تھا اور وہ یہ کہ چھوٹے تار کی آواز پنچم تھی اور لمبے کی مدّھم۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ابن خلّکان کے قول کے مطابق فارابی نے قانون کی "موجودہ شکل" کو

وضع کرکے رواج دیا ہے۔ غیر متوازی الاضلاع چوکور شکل کے قانون کا ذکر بار بہلول (زمانہ فروغ ٣٥٢ھ) کی سریانی لغات میں یقیناً موجود ہے اور الف لیلة و لیلة کی پرانی کہانیوں میں بھی آتا ہے جن میں ”قانونِ مصری“ کی تخصیص کی گئی ہے۔ مسلم ہسپانیہ (الاندلس) میں ابن حزم (م ٤٥٦ھ) قانون کو ”رئیس الآلات“ کہتا ہے اور الشقندی (م ٦٢٩ھ) قانون کا ذکر ان آلات میں کرتا ہے جو اشبیلیہ سے تجارت میں باہر بھیجے جاتے تھے۔ *Cantigas de santa maria* (ساتویں صدی) کی کتابی تصاویر میں یہ آلہ ہسپانویوں کے ہاتھوں میں نظر آتا ہے۔ یہاں اس کی دو شکلیں ہیں canna entera (مکمل قانون) اور medio canna (متوسط قانون) جیسا کہ *guan ruiz* (آٹھویں صدی) نے انھیں موسوم کیا ہے۔ فارسی کی کتاب کنز التحف (حدود ٧٥٧ھ) میں بتایا گیا ہے کہ قانون میں چونسٹھ تار ہوتے ہیں، جو ”تین تاروں“ کی ترتیب سے لگائے جاتے ہیں۔ یعنی ہر تین تاروں کا مجموعہ ایک سر پیدا کرتا ہے۔ اس سے اگلی صدی میں عبدالقادر ابن الغیبی بتاتا ہے کہ جو موسیقار ”علم و عمل کے جامع“ ہیں، وہ ١٠٥ تاروں کا قانون استعمال کرتے ہیں ”کشف الهموم“ (نویں صدی) کے مطابق جو ایک مصری ماخذ ہے، شام میں جس آلے کو قانون کہتے ہیں وہ مصر میں سِنطیر کے نام سے موسوم ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ملیر جلترنگ (dislismer) قسم کا ایک باجا تھا جس کی شکل تو کسی قدر قانون سے ملتی جلتی تھی، لیکن جسے چھوٹی چھوٹی موگریوں (مطارق) سے بجایا جاتا تھا، بحالیکہ قانون کو مضراب سے بجاتے تھے۔ کشف الهموم میں ان دونوں آلوں کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بتایا گیا ہے: اگر آلہ مربع ہو تو وہ قانون ہے اور اگر غیر متوازی الاضلاع چوکور شکل کا ہے تو سِنطیر ہے۔ یہ تصریح دوسری تمام اسناد سے بالکل مختلف ہے اور شاید صرف مصر ہی میں تسلیم کی گئی ہوگی۔ ترکی میں نظامی اور روالی (نویں اور دسویں صدی) دونوں شاعروں نے قانون کی تعریف میں مسرت آفریں نغمے لکھے ہیں۔ یہ ساز ترکوں میں بارھویں صدی کے اواخر تک مقبول عام رہا، پھر متروک ہوگیا تاآنکہ اس کے بعد کی صدی میں دمشق کے ایک عرب نے اس کی ہردلعزیزی کو دوبارہ بحال کر دیا۔ ١٢١٦ء میں فرانس کے مشہور عالم *Villotean* نے اس آلۂ موسیقی کی تفصیلی تحقیق کی اور اس کی شکل اور استعمال میں کامل الخُلْعِی (١٣٢٢ء) کے زمانے تک کوئی خاص تبدیلی پیدا نہ ہوئی۔ ١٣٥٠ھ میں قاہرہ میں عرب موسیقی کی ایک کانگریس منعقد ہوئی جس میں ایک بہتر قسم کا قانون پیش کیا گیا۔ اس آلے کی ”ملاوی“ (سر کی کھونٹیوں) والی جانب ہر تار کے نیچے ایک سرکنے والا پرزہ (عَرابہ) لگایا گیا تھا، جسے مطلوبہ نغمے کے مطابق آگے پیچھے کیا جا سکتا تھا۔ المغرب میں یہ آلہ ابھی پچھلے دنوں تک بہت رائج تھا اور آخر میں یہودی موسیقاروں میں زیادہ مقبول ہوگیا تھا۔ ایران میں ازمنۂ قدیمہ میں اس کا رواج عام تھا، لیکن بعد میں سُنْطُور (= سِنْطِیر) قانون پر غالب آ گیا۔ پنجاب میں زمانۂ حال کا قانون اکیس تاروں پر مشتمل ہے، لیکن یہ سب تار الگ الگ کسے جاتے ہیں۔ دعوی کیا جاتا ہے کہ یہ بنگال کے ”کاٹیا ناوینا سے لیا گیا ہے۔ مسلم ہندوستان میں دھلی کے سلاطین لودھی (دسویں صدی ھجری) کے شاندار ایام تک تو یقیناً قانون کی تاریخ موجود اور خاصی طویل ہے۔ غیر متوازی الاضلاع چوکور اور تکونی شکل کے علاوہ مستطیل شکل کے قانون بھی موجود ہیں۔ صفی الدّین عبدالمؤمن (م ٦٩٣ھ) نے اسی آلے کا ایک نمونہ ایجاد کیا تھا جس کا نام اس نے ”نُزھة“

رکھا - یه جسامت میں قانون سے دوگنا تھا اور "کتاب الأدوار" کے بعض نسخوں میں اس کا جو نقشه پیش کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے که اس میں ۳۲ تار تھے - فارسی کتاب "کَنْز التُّحَف" میں اس سے کہیں زیاده، یعنی ۱۰۸ تاروں تک کا ذکر ہے - مستطیل شکل کا قانون، ہسپانیا کی Cantigas de Santa maria (ساتویں صدی) میں دکھایا ہے - اس قسم کے تمام ساز نویں صدی سے اسی طرح بجائے جاتے تھے که "کاسه" بجانے والے کی گود میں یا کسی ٹیک پر افقی طور پر رکھ لیا جاتا تھا۔ اس سے قبل اس کے بجانے کا طریقه یه تھا که ساز کا پیندا بجانے والے کے سینے کے سامنے عمودی طور پر رکھا جاتا تھا اور یہی طریقه مغربی یورپ کے ملکوں میں نظر آتا ہے جو قدرتی طور پر مسلمانوں کے رائج العام طریقے ہی کی نقل تھا .

**مآخذ :** (۱) C. R. Day: *The Music and Musical Instruments of Southern India*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۲، ۱۳۳؛ (۲) H. G. Farmer: "*Mi*'zaf" در دآ انگریزی لائیڈن بار اول؛ (۳) وہی مصنّف: *Arabic musical manuscripts in the Bodleian Library* (لنڈن ۱۹۲۵ء)، لوحه؛ (۴) وہی مصنّف: *Studies in Oriental Musical Instruments* (لنڈن ۱۹۳۱ء)، ص ۳ تا ۱۶؛ (۵) وہی مصنّف: *Turkish Instruments of Music in the 17th Century*، گلاسکو ۱۹۳۷ء، ص ۳۳ تا ۳۴؛ (۶) وہی مصنّف: *The Minstrelsy of the Arabian Nights*، لنڈن ۱۹۴۵ء، ص ۳۰ تا ۳۲؛ (۷) وہی مصنّف: *Oriental Studies: Mainly Musical*، لنڈن ۱۹۵۳ء، ص ۲۲ تا ۲۳؛ (۸) ابن الغَیْبی: جامع الالحان، حصۂ آلات موسیقی، طبع محمد شفیع؛ (۹) [محمد] کامل الخُلَعی: الموسیقی الشرقی، (قاهره ۱۳۲۲ھ) ص ۵ و ۶؛ (۱۰) کنز التُّحف، مخطوطۂ برٹش میوزیم Or ۲۳۶۱، ورق ۲۶۴؛ (۱۱) کشف الهموم، مخطوطۂ قاهره، "فنون جمیله"، ۱ : ۱۶۵ تا ۱۸۸؛ (۱۲) E. W. Lane: *The Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۶۰ء، ص ۳۵۹ تا ۳۶۰؛ (۱۳) A. Lavignac: *Encyclopaedie de la musique*، پیرس ۱۹۲۲ء ص ۳۵۲، ۲۷۸۸، ۲۹۲۷ تا ۲۹۲۹، ۳۰۱۳، ۳۰۲۰ تا ۳۰۲۱؛ (۱۴) V. M. Mahillon: *Catalogue...du Conservatoire royal de musique de Bruxelles*؛ (۱۵) المقری: نفح الطیب، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء، ۲ : ۱۴۳ تا ۱۴۴؛ (۱۶) Metropolitan Museum of Arts کا *Catalogue of Musical Instruments*، نیویارک ۱۹۰۶ء، اعداد ۳۳۰، ۳۴۲، ۱۲۴۶؛ (۱۷) K. Niebuhr: *Voyage en Arabie*، امسٹرڈم ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۰ء، ۱ : ۱۴۷؛ (۱۸) P. A. Russell: *Natural History of Alleppo*، لنڈن ۱۷۹۴ء، ۱ : ۱۵۲؛ (۱۹) K. Sachs: *History of Musical Instruments*، نیویارک ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۸؛ (۲۰) S. M. Tagore: *Yantra Kosha*، کلکته ۱۸۷۵ء، ص ۱۴ تا ۹۴؛ (۲۱) G. A. Villoteau: *La description de l'Egypt Etat moderne*، پیرس ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۶ء، ۱ : ۸۸۳ تا ۸۹۸ .

(HENRY GEORGE FARMER)

⊗ **قانُون :** رکّ به شرع، شریعت.

* **قانُون :** (یونانی κανων سے مأخوذ)؛ انگریزی Canon، دستور، قاعده، (Law)۔ اسلامی سلطنت کے فروغ، اس کی وسیع فتوحات، جن کی وجه سے اسے بہت مختلف قسم کے لوگوں سے سابقه پڑا جن میں سے بعض کے پاس پہلے ہی کچھ وضع شده قانون موجود تھے، تجارت اور اقسام صنعت وحرفت کی ترقی اور باقاعده عساکر کی تنظیم، ان سب باتوں نے صوبائی حاکموں کو اس پر مجبور کر دیا که وه عرف (Lex Principis) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے شریعت یا قانون یعنی فقه اسلامی کے پہلو به پہلو مذکوره بالا مخصوص قوانین کا ایک

سلسلہ قائم کر دیں ۔ یہی وہ احکام ہیں جو قانون (جمع : قوانین) کہلاتے ہیں ۔ بربر (اور عثمانی ترکیہ میں بھی) یہ نام اپنے وضع کردہ قواعد و ضوابط اور اپنے رسمی قانون کو دیتے ہیں ۔ [انگریزوں کے زمانے میں برصغیر پاک و ہند میں قانون محمدی (شرع محمدی) کے نام سے ایک قانون رائج تھا جو کم و بیش شریعت پر مشتمل تھا ۔ قانون اور شرع میں بنیادی فرق یہ ہے کہ قانون ضرورتوں کے تحت انسانوں کا وضع کردہ ہوتا ہے اور شرع احکام الٰہی پر مبنی ہے ۔ ترکی میں قانون اور شرع میں یہ فرق ملحوظ رہا ۔ دیکھیے المجلة الاحکام العدلیه؛ نیز رک بہ شریعت، فقہ وغیرہ].

**مآخذ :** (۱) Hanoteau و Letourneur : *La Kabylie et les coutumes Kabyles*، پیرس ۱۸۷۳ء، ج ۲ و ۳؛ (۲) Morand : *Les Kanouns du Mzab* در *Edutes de droit musulman algérien*)، الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۳) Masqueray : *Formation des cites chcz les populations arabes sedentaires*، پیرس ۱۸۶۶ء، ص ۴۷ ببعد؛ (۴) *Archives berbéres*، ج ۱ و ۲؛ (۵) *Le droit Kabyle*، بار دوم، پیرس ۱۹۱۷ء؛ (٦) Henri Basset: *Essal sur la litterature des Berberes*، الجزائر ۱۹۱۹ء، باب ۵ : *La Litterature juridique des Kanouns*.

(CL. HUART)

⊛ **قانونِ اساسی** : خاص : ترکی اور ایران کے دستور کو قانون اساسی کہا گیا ؛ عام : کسی قوم یا ملک کے رہنما بنیادی اصول ؛ انگریزی میں Constitution؛ عربی، فارسی، ترکی، اردو میں مختلف نام مثلاً آئین، دستور اساسی، قانون اساسی وغیرہ ۔ [قانون کی تشریح کے لیے رک بہ قانون [۱۱] لائیڈن، بار اول میں دیکھیے دستور] .

اس مقالے میں عام طور پر یہ بحث مدنظر ہے کہ گذشتہ دو صدیوں میں مختلف مسلمان ملکوں میں، Constitution یا دستور یا قانونِ اساسی کے سلسلے میں کیا کیا تغیرات ہوتے رہے ۔ ان میں مغربی تصورات نے کیا حصہ لیا اور اسلامی ریاست کے بنیادی فلسفے (شرعی حکمت و دانش) سے نباہ یا انحراف کی کیا صورتیں نکلتی رہیں اور آخر میں یہ کہ اس وقت (۱۹۷۴ء تک) مسلم ممالک میں ریاست کو سیکولر (لادین ؛ محض دنیوی عقلی) اساس پر قائم کرنے یا اسے اسلام کے رہنما اصولوں کی طرف واپس لانے کے سلسلے میں رجحانات و میلانات کیا ہیں ؟

اس حد تک واضح ہے کہ مذکورہ زمانے میں سیکولر اور اسلامی رجحانات کی کش مکش شدید رہی ہے، لیکن غور کیا جائے تو سب ایک طرح کی ذہنی شدّت تھی جس کا باعث ایک طرف تو وہ غلامانہ مغرب پرستی اور روایت شکنی تھی جو انیسویں بیسویں صدی عیسوی کے مغربی استیلا کا نتیجہ تھی اور دوسری طرف وہ جمود تھا جو زندگی کے حرکی تصور سے ناآشنائی کی وجہ سے قدیم الخیال طبقے پر طاری تھا اور سب سے بڑی بات یہ کہ ان دونوں طبقوں کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے والا صاحبِ فکر گروہ موجود نہ تھا جو معقول اشتراک کی صورتیں پیدا کرتا ۔ اس میں سب سے بڑی رکاوٹ معاشرتی اسالیب و تصورات کا اختلاف تھا ورنہ بنیادی عقائد میں اختلاف رفع ہو سکتا تھا اور ہو سکتا ہے ۔

اسلام کی روشنی میں جو بھی (آج کی اصطلاح کا تحریری) قانون اساسی مرتب ہوگا اس کی انسانی بنیادیں جو شرافتوں، شہری آزادیوں اور حقوق عامہ سے عبارت ہیں، خود عقلی و عمرانی اصولوں کے مطابق بھی نتیجہ خیز اور ریاست کے شہریوں کے لیے موجب فوز و فلاح ہی ہوں گی ۔ سیکولر قسم کے قانون

اساسی بھی انسان کے حقوق کے لیے جدوجہد کرتے ھیں ۔ اسلامی قانون اساسی بھی اس کی ضمانت دیتا ھے ۔ فرق یہ ھے کہ سیکولر قانون اساسی تغیر و تبدل کے تابع ھوتا ھے، مگر اسلامی قانون اساسی ان اقدار مطلقہ پر قائم ھوگا جو ماحول کے تغیرات کا لحاظ رکھنے کے باوجود، دیرپا انسانی نصب العین اور نفسیات پر مبنی ھوگا ۔ اس کا سرچشمہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ھے، لہٰذا اس کی بنیادی حکمت بعض امور میں سیکولر قوانین اساسی کے تعصبات سے پاک ھوگی ۔

اسلام کے قانون اساسی کے اصول قرآن و سنت میں ھیں، لیکن جدید دور کی اصطلاحات اور طریقے کے مطابق، اس کی تبویب و تدوین نہیں ھوئی ۔ غیر تحریری قانون اساسی (Un-written Constitution) کوئی انوکھی بات نہیں ۔ انگلستان میں صحیح معنوں میں کوئی تحریری Constitution نہیں (دیکھیے *Thoughts on Constitution* : L. S. Amery) ، لیکن واضح ھے کہ اسلام کی روشنی میں دستور کی جدید انداز پر تبویب و تدوین پر کوئی پابندی نہیں اور اس میں کچھ مشکل بھی نہیں ۔

جدید دور میں اگر اسلام کی روشنی میں کسی اسلامی کانسٹی ٹیوشن کی تحریری تدوین کا مطالبہ ھو تو اس میں کوئی امر مانع نہیں ۔ نہ یہ ناممکن العمل اور نامناسب امر ھے ۔ یہ تو اسلامی ریاست کے رھنما اصولوں کو موجودہ کوائف و مسائل کے طور پر، قدرے معین صورت میں مرتب کرنا ھے اور اس میں اعتراض کی کوئی بات نہیں ۔ مثلاً اگر قرآن مجید کے احکام اخوت و مساوات اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے خطبہ حجۃ الوداع کی روشنی میں، کسی اسلامی ریاست کی بنیادی قرارداد مقاصد مرتب ھوکر سامنے آ جائے تو اس میں بہت فائدہ ھے اور نقصان کچھ نہیں ۔

یہ تصریحات اس دبستانِ فکر کے جواب میں پیش کی جا رھی ھیں جو یہ کہتا ھے کہ ھمیں آج بھی کسی مرتب و مدون تحریری قانون اساسی کی ضرورت نہیں، کیونکہ سب کچھ قرآن و سنت اور اجتہادات ائمہ میں موجود ھے ۔ بلا شبہ موجود ھے مگر اس کی تبویب و تدوین نو سے اصول واضح طور سے سامنے آکر ریاست کی قطعی رھنمائی کا فریضہ انجام دے سکتے ھیں ۔

ان کے برعکس تشکیک پسندوں کا ایک گروہ ھے جو یہ عقیدہ رکھتا ھے کہ اسلام نے ھمیں کوئی قانون اساسی (باصطلاح جدید) نہیں دیا اور نہ قرآن و حدیث کی روشنی میں کوئی ایسا قانون بن سکتا ھے جسے آج کل کے دور کا کانسٹی ٹیوشن کہا جا سکے ۔ یہ خیال درست نہیں ۔ قرآن و سنت میں اس قانون اساسی کے اکثر و بیشتر اصول موجود ھیں ۔ فقہ کے وسیع ذخیرے سے بھی عمدہ اصول مل سکتے ھیں اور ان پر مسلمانوں کے سب بنیادی فرقوں [رک بہ فرقہ] کا اتفاق بھی ھوسکتا ھے ۔ صرف یہ فرق ھوگا کہ ھمیں قرآن و سنت و فقہ کی اصطلاحوں کی (جدید اصطلاحوں کی روشنی میں) بغرض افہام وتفہیم تشریح کرنی ھوگی ۔

کسی قانون اساسی کے اھم مسائل کیا ھیں ؟

(۱) حاکمیت (Sovereignty) کا مسئلہ اور ریاست کی ھیئت (Form) کا سوال ۔

(۲) ریاست کے حقوق (بحوالہ افراد) کیا ھیں اور اسی کے ضمن میں ریاست کے فرائض کیا ھیں ؟

(۳) ریاست کے اعضا (Organs of the State) کیا ھیں اور ان کے الگ الگ اختیارات کیا ھیں، انتظامیہ اور عدلیہ، کابینہ اور اس کے نمائندہ وزیر اعظم کے حدود عمل کیا ھیں ؟

(۴) ریاست کے مقاصد وجود کیا ھیں ؟ اس کا

بنیادی انسانی فلسفہ کیا ھے؟

(۵) حکومت کی جزئیاتی تشکیل اور نائبین و عمال حکومت کے اوصاف؛

(٦) شہریت کا اصول کیا ھوگا اور ریاست پر شہریوں کے حقوق اور شہریوں پر ریاست کے حقوق کیا ھوں گے؟

ان مسائل میں بنیادی امتیازی حیثیت جو کسی اسلامی قانون اساسی کو دوسرے ممالک (مغرب و امریکہ) وغیرہ سے جدا کرتی ھے وہ مسئلہ حاکمیت (Sovereignty) ھے۔ (اس کی تعریف کے لیے دیکھیے *Modern Political Constitutions* : C. F. Strong ۱۹٦۰ء، ص ۴ تا ۵)۔ غالباً اسی سوال کا جواب مغربی ذھن و ذوق کے لیے پریشانی کا باعث ھے۔ اسلام میں حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کی ھے۔ وھی حاکم اعلیٰ ھے۔ حاکمیت کے مفہوم میں اقتدار اعلیٰ (= اقتدار مطلق) شامل ھے، یعنی یہی کہ مذکورہ حاکمیت کے مالک کی ھر بات حکم اور قانون ھے۔

جدید تر مغربی تصورات کی رو سے اس کے کئی جواب ملتے ھیں: کسی کے نزدیک ایک بااختیار فرد کی، جسے بااختیار بنا دیا گیا ھو، یا جمہور کی یا عوام کی یا پارلیمنٹ کی، ان سب صورتوں میں حاکمیت کا منصب انسان ھی کے پاس رھتا ھے، لیکن یہ بھی حقیقت ھے کہ انسانوں کی حاکمیت (اقتدار مطلق) ھمیشہ افراط و تفریط، غصب حقوق یا سلب حقوق کی مرتکب ھو جاتی رھی ھے، جس کے نتیجے میں بار بار پریشان کن تبدیلیاں رونما ھوتی ھیں اور تغیرات و انقلابات آتے رھتے ھیں جو اختلال کا باعث ھوتے ھیں۔ مثال کے طور پر خود امریکہ کے قانون اساسی کو دیکھا جائے تو اصلاحات کے نام پر اس میں ترمیمات کی صورت پیدا ھوتی رھتی ھے (دیکھیے John A. Hawgood : *Modern Constitutions Since 1787*، ۱۹۳۹ء، ص ۸ و بعد)۔

اسلام میں حاکمیت صرف اللہ تعالیٰ کی ھے اور انسان اس کے نائب کے طور پر، خدا کی حکمت (انصاف و عدل و امن) کو نافذ کرتے ھیں، (اسے کبھی کبھی حکومت الہیہ یا خلافت الہیہ بھی کہہ دیا جاتا ھے)۔ ریاست مسلمانوں کی بطور نیابت ھوتی ھے کیونکہ حاکمیت صرف اللہ کی ھے۔ انسان بمشورہ جمہور ریاست کی تدبیر کرتے ھیں۔

اسلام کے تصور حاکمیت (و قانون اساسی) پر یہ اعتراض کیا جاتا ھے کہ اس قسم کا دستور اپنی فطرت کے لحاظ سے جامد (Rigid) ھوگا یعنی اس میں تغیر و تبدل کی گنجائش نہ ھوگی، لیکن قابل توجہ یہ ھے کہ دنیا میں اس وقت لچکدار (Flexible) اور جامد (Rigid) دونوں طرح کی کانسٹی ٹیوشن ملتی ھیں۔ جہاں قانون اساسی مؤخرالذکر قسم کا ھے وھاں مشکلات کی وجہ سے واضعین قانون کو یہ اعتراف کرنا پڑ گیا ھے کہ قانون کے کچھ اجزا ایسے ھونے چاھئیں جنھیں دوام حاصل ھو اور بدلا نہ جا سکے؛ کیونکہ تمدنی تجربے نے بتایا ھے کہ وہ انسانوں کے حقوق اور آزادیوں کے سلسلے میں ناگزیر تحفظ کا درجہ رکھتے ھیں۔ یہ قانون بقول سی۔ ایف۔ سٹرانگ، (*Modern Political Constitutions*، ص ۱۴۵)، دوسرے قوانین کے مقابلے میں Greater and Superior Law ھوتا ھے۔ اس حصے کو اصطلاحی زبان میں Fundamental Laws کہتے ھیں۔ دنیا کے Rigid قانون اساسی مثلاً امریکہ، فرنچ ری پبلک چہارم (۱۹۴٦ء) اور اطالوی ری پبلک (۱۹۴۷ء) ان میں ایک نہ ایک حصہ ایسا ھے جسے بدلا نہیں جا سکتا۔

اسلامی احکام کی روشنی میں جو قانون اساسی ھوگا اس کا ایک حصہ ضرور Rigid ھوگا۔ یہ انسانوں

کے حقوق کے غصب کے لیے نہیں بلکہ انھیں بہتر تحفظ دینے کے لیے ہوگا ۔ افراط و تفریط سے آزاد ہوگا اور وقتی و ہنگامی تعصبات کی خرابیوں سے پاک ہوگا ۔

از بسکہ قانون اساسی صرف رہنما اصولوں اور بنیادی عقائد (Concept) کا بنیادی خاکہ ہوتا ہے، اس لیے اسلامی قانون اساسی میں اگر کوئی Rigidity (جمود) ہوگا بھی تو اس کا اثر اس کے اس حصے پر نہیں پڑے گا جو حالات کے تحت بدلتے ہوئے کوائف سے متعلق ہوگا البتہ جزئیاتی پہلو میں ہر وقت تبدیلی ممکن ہوگی اور اس کی اسلام میں پوری گنجائش ہے، مثلاً فقہ اسلامی کا ایک واضح اور بڑا معروف اصول استحسان و استصلاح (مصالح مرسلہ کا اہتمام) ہے یہاں تک کہ بعض فقہا نے خود عرف کو بھی مآخذ قانون اسلامی میں شمار کیا ہے، اگرچہ عرف خود ایک Rigid سلسلہ ہے؛ تاہم بشرائط اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے ۔

یہ بحث اللہ کی حاکمیت کے ضمن میں ہوئی ہے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ اسلامی قانون اساسی کی بنیاد قرآن مجید کے اوامر و نواہی اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم پر ہوگی ۔ اس کا یہ حصہ ناقابل تغیر و تبدل ہوگا ۔ اصولی حاکمیت بھی خدا کی ہوگی اور سیاسی حاکمیت بھی خدا کی ہوگی اور اس کا حکم مطلق اور اقتدار مطلق ہوگا ۔ بندے صرف خلافت و نیابت کے حق دار (اولوالامر) ہوں گے جو قانون الٰہی کے پابند ہوں گے اور ان کی قائم کردہ ریاست کے رہنما اصول اور حدود عمل یہی ہوں گے جن کا ذکر ہوا.

اسلامی قانون اساسی میں اعضائے ریاست کا فرض اور وظیفہ ولایت و امانت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے (ابن تیمیہ : السیاسۃ الشرعیہ) ۔ فرائض کی یہ بجا آوری حکومت نہیں ہوگی ولایت و خدمت ہوگی، بندوں کے معاملات بطور امانت بندوں کے سپرد ہوں گے ۔ عدلیہ (Judiciary) اور مقننہ (Legislature) اور انتظامیہ (Executive) کی اصطلاحیں لاکھ نئی ہوں ان کے بارے میں اسلامی احکام میں واضح اصول و ہدایات موجود ہیں اور آج کے دور میں کسی واضع قانون کو ان کی حدود متعین کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہو سکتی ۔ معمولی سی اجتہادی کوشش سے قانون اساسی کی معقول بنیادیں از سرِنو مرتب ہوسکتی ہیں ۔ عدلیہ کا انتظامیہ سے الگ ہونا اسلام کا ایک واضح قانون رہا ہے ۔ اسلامی تصورات کی رو سے ریاست کی صورت ایک خاص طریقے کی صدارتی جمہوریت (اہل الحل و العقد کے منتخب امیر کی ولایت امر) ہوگی جس میں استصواب رائے بہرحال ہے (خواہ اس کی شکل عمومی رائے شماری ہو جیسا کہ امام ماوردی نے الاحکام السلطانیہ میں لکھا ہے، خواہ وہ اجتماعی رائے کے انداز سے ہو یا کسی انتخابی حلقے (Electoral College) کی صورت میں ہو) ۔ یہ ناگزیر ہے کہ ریاست کا امیر (صدر) قومی رضامندی کا نمائندہ ہو ۔ اسلامی ریاست کا Unitary یا Federal یا Confederal ہونا حالات پر منحصر ہے اور اس معاملے میں کوئی سخت دشواری موجود نہیں ۔

اسلامی ریاست جس جمہوری اصول پر قائم ہوگی وہ مغربی جمہوریت کے اصولوں سے ان معنوں میں مختلف ہوگی کہ اس میں کثرت رائے کے باوجود امیر کے اختیارات مسلوب نہیں ۔ اس کے علاوہ اکثریت خدا کی حاکمیت اور قرآن و سنت کے احکام کو منسوخ نہیں کر سکے گی گویا اس کا دائرۂ مصالح مرسلہ اور امور عامہ تک محدود ہوگا جس میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں کی جا سکیں گی ۔ اب بڑے سوال دو ہیں : (۱) ریاست کا بنیادی فلسفہ و عقیدہ اور (۲) شہری حقوق اور آزادیوں کا مسئلہ ۔ اسلامی ریاست کا بنیادی عقیدہ خدا کی زمین پر

خدا کی بادشاہت کا قیام اور اصول انصاف و عدل واخوت ومساوات کا نفاذ ہے ۔ امربالمعروف اور نہی عن المنکر اس کا نصب العین ہے ۔ شہریت میں بہت سے معاملات ہیں جن میں اہم مسئلہ مسلموں اور غیر مسلموں کے معاشرتی حقوق کا ہے اور موخرالذکر کے سلسلے میں اطمینان بخش رہنما اصول موجود ہیں ۔

بہرحال اسلام کی اساس پر، کسی ریاست کا قانون اساسی تیار ہونا مشکل امر نہیں بشرطیکہ اس کے لیے جمہور اہل اسلام کا ایمان و یقین پختہ ہو ۔ عالم اسلام میں اس وقت جو بے یقینی ہے وہ کم ہمتی کے باعث ہے اور مسلم ممالک میں دستوری ارتقا کی عہد بہ عہد روداد اسی بے یقینی کی غمّاز ہے، لیکن جہاں بھی جمہور نے عزم و یقین کا اظہار کیا وہاں اسلامی روح پر مبنی قانون اساسی متشکل ہوکر رہا، مثلاً پاکستان اور لیبیا میں جس کی تفصیل آگے مقالے میں آ رہی ہے ۔

پاکستان میں ۱۹۵۴ء میں جو قرارداد مقاصد منظور ہوئی وہ اسلامی قانون اساسی کے امکانات کا روشن ثبوت ہے [دیکھیے دیگر دستاویزات کے علاوہ، اسلامی قانون نمبر چراغ راہ، کراچی؛ مودودی : اسلامی دستور کی تدوین، طبع اسلامک پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۶۹ء؛ نیز *Law In* : Lebesnly' Khadduri *the Middle East*'، ۱۹۵۳ء (مختلف ابواب)].

[ادارہ]

مسلم ریاستوں کے قوانین اساسی : مسلم ممالک کے قانون (دستور) اساسی اور جدید طرز کی دستوری حکومت کے لیے جد و جہد کی تاریخ پر مختلف فضلا نے لائیڈن بار دوم میں مقالہ (دستور کے تحت) جو مقالات لکھے ہیں، وہ ترمیم و اضافہ کے ساتھ یہاں پیش کیے جارہے ہیں اور ترتیب بھی وہی رکھی جارہی ہے ۔ جن ممالک کے قوانین اساسی کی بحث آرہی ہے ان کے نام یہ ہیں :

۱ - تونس
۲ - ترکیہ
۳ - مصر
۴ - ایران
۵ - افغانستان
۶ - عراق
۷ - سعودی عرب
۸ - شام (سوریا) و لبنان
۹ - اردن
۱۰ - انڈونیشیا
۱۱ - لیبیا
۱۲ - سوڈان
۱۳ - پاکستان
۱۴ - موریتالیا
۱۵ - کویت
۱۶ - مراکش
۱۷ - وفاقی دساتیر
۱۸ - جنوبی عرب کی امارتیں : ابوظبی، دبئی شارجہ، عجمان، ام القیوین
۱۹ - خاتمہ (مختلف دساتیر پر مجموعی تنقیدی رائے)

ان کے علاوہ کچھ اور ممالک بھی ہیں، جن کی تفصیل نہیں دی جا سکی ، سرسری معلومات کے لیے دیکھیے نذیر احمد خاں: *Common wealth of Muslim Nations*، ۱۹۷۲ لاہور : نیز *The Statesman's year Book* برائے سال ۱۹۷۱ء تا ۱۹۷۴ء ۔ نام یہ ہیں:

۱ اپّر والٹا (Upper volta) رکّ بہ والٹا، اپّر
۲ - البانیا (رکّ بہ اناادولق)
۳ - الجزائر (رکّ باں الجیریا)
۴ - البحرین (رکّ باں)
۵ - افریقہ وسطی

۶ - داهومی (رک بآں)
۷ - چاڈ (= شاد) (رک بآں)
۸ - ایتھوپیا (= حبشه؛ رک بآں)
۹ - گمبیا (رک بآں)
۱۰ - گنی (رک بآں)
۱۱ - آئوری کوسٹ
۱۲ - مالدیو (جزائر) (رک بآں)
۱۳ - مالی (رک بآں)
۱۴ - مسقط (رک بآں) و عمان (رک بآں)
۱۵ - نائجر (رک بآں)
۱۶ - نائجیریا (رک بآں)
۱۷ - القطر (رک بآں)
۱۸ - سینی گال (رک بآں)
۱۹ - سیرالیون
۲۰ - (صومالیه (رک بآں)
۲۱ - یمن، جنوبی (رک به یمن)
۲۲ - تنزانیا
۲۳ - ٹوگو (Togo)
۲۴ - ملائیشیا (= ملیشیا) رک به ملایا

اس وقت (۱۹۷۴ء میں) ۴۴ (اور بنگله دیش سابق مشرقی پاکستان کو شامل کیا جائے تو ۴۵) مسلم ممالک هیں جن میں بعض بالکل نئی ریاستیں هیں - ان میں سے ۳۵ (یا ۳۷) اقوام متحده کی رکن هیں - ان کے قوانین اساسی معرض تشکیل میں هیں .

ان کے علاوہ وسطی ایشیا کی مسلم ریاستیں (قازقستان) رک بآں) ترکمانستان (رک به ترکمینیه) ازبکستان (رک بآں) ، تاجیکستان (رک به تاجیک) اور کرغزیه (رک بآں) هیں جو سوویٹ روس کے وفاق میں شامل هیں- ان کے دستورکی بنیادی جزئیات سویت روس کے انداز فکر کے تابع هیں - مندرجه بالا ۲۴ ریاستوں میں سے بیشتر کے دستور اور دوسرے کوائف متعلقه مقالات میں هیں جن کا حواله دے دیا گیا هے اور بعض کے بارے میں تکملے میں مقالے شائع هونے کی توقع هے) .

یہاں یه امر ملحوظ رهے که ترکی سلطنت کا جو دستور ۱۸۷۶ءمیں مدحت پاشا صدر اعظم کےنام سے ایک "خط شریف" کے ذریعے نافذ کیا گیا تھا "قانون اساسی" هی کہلایا (تفصیل ترکی کے قانون اساسی کی بحث میں آرهی هے) - اسی طرح ایرانی دستور دسمبر ۱۹۰۶ء بھی اسی نام سے موسوم هوا (دیکھیے ایران : قانون اساسی) - باقی ممالک میں کبھی دستور، کبھی آئین اورکبھی دوسرے ناموں سے یاد کیا جاتا رها) .

### ۱ - تونس

انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک بے یا بای [رک بآں] کی مطلق العنانی میں اگر کبھی فرق آیا تو صرف اس وقت جب اس کے بعض حاشیه نشین عارضی طور پر برسراقتدار آ کر اپنی من مانی کرتے رهے - اس صورت حال میں جو خطرات مضمر تھے، ان کا احساس کرتے هوئے غیر ملکی قونصلوں نے محمد بای [رک بآں] کو اس "خط همایوں" [رک بآں] کی دفعات سے رهنمائی حاصل کرنے کا مشورہ دیا جو ترکیه میں ۱۸ فروری ۱۸۵۶ءکو نافذ کیا گیا تھا اور جس کے ذریعے سلطنت کی غیر مسلم رعایاکو بعض تحفظات دیے گئے تھے؛ مگر بای نے ان کی پرواہ نه کی - بالآخر ایک ایسا اهم واقعه پیش آیا جس نے حالات کا رخ تیزی سے بدل دیا - ۱۸۵۷ء میں ایک مسلمان بچه کسی یہودی کے چھکڑے کے نیچے آ گیا - جب مشتعل هجوم نے اس شخص کو گهیر لیا تو اس نے مغلظات سنائیں اور کفریه کلمے بکے - حکومت نے مقدمه کی سرسری سماعت کے بعد مجرم کو موت کی سزا دے دی - اس سے دول یورپ [کو بہانه مل گیا] اور انهوں نے اپنے سفیروں کو حکومت تونس سے اس بارے میں احتجاج کرنے کی

ہدایت کی ۔ اس طرح ۹ ستمبر ۱۸۵۷ء کو محمد بای نے مجبور ہو کر "عہد الامان" کے اصولوں کا اعلان کر دیا (دیکھیے L. Bercher: *Enmarge du pacte fondamental*، در *R T*، ۱۹۳۹ء، ص ۶۷ تا ۸۶) ۔ اس میں گل خانہ کے خط شریف (۲۶ شعبان ۱۲۵۵ء/۳ نومبر ۱۹۳۹ء؛ دیکھیے B. Lewis: *The Emergence of Modern Turkey*، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۴ تا ۱۰۵، نیز وہ مآخذ جو وہاں بیان کیے گئے ہیں) کو جزوی طور پر دہرایا گیا تھا اور تمام باشندوں کو بلا تمیز مذہب و قومیت و نسل مکمل تحفظ دیا گیا تھا ۔ اس کی رو سے قانون کی نظر میں سب کے حقوق مساوی قرار پائے، ادائے محصول کے سلسلے میں سب کو یکساں سطح پر رکھا گیا اور ہر شخص کو تجارت یا کوئی اور پیشہ اختیار کرنے کی مکمل آزادی دی گئی ۔ اس تاریخ کو بای نے یہ اعلان بھی کیا کہ چند ہی روز میں ملک کو ایک دستور دیا جائے گا ۔ اس سلسلے میں چند جزوی اصطلاحات فی‌الواقع نافذ بھی کی گئیں (بالخصوص مجالس بلدیہ کی تشکیل [رک بہ بلدیہ] ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ دستور کا مسودہ تیار کرنے کی ابتدائی کارروائی بھی شروع کر دی گئی جس میں فرانسیسی سفیر Leon Roches نے بھی حصہ لیا ۔ ۲۴ ستمبر ۱۸۵۹ء کو محمد الصادق [رک بآں] اپنے بھائی محمد بای کا جانشین ہوا اور ۱۷ ستمبر ۱۸۶۰ء کو اس نے فرانسیسی زبان میں دستور کی ایک نقل نپولین ثالث کو دی، جس کی شہنشاہ نے توثیق کی ۔ یہ دستور تیرہ عنوانات اور ایک سو چودہ دفعات پر مشتمل تھا ۔ جنوری ۱۸۶۱ء میں اس کا اعلان ہوا اور اسی سال ۲۶ اپریل سے اس پر عمل درآمد شروع ہو گیا ۔

اس دستور کے ضوابط کی رو سے بای مملکت کے جملہ [انتظامی اور مذہبی امور کا] موروثی سربراہ اعلٰی قرار پایا، لیکن آئندہ کے لیے اسے مالیات پر کوئی اختیار نہ رہا اور خزانۂ عامرہ سے اس کا وظیفہ مقرر کر دیا گیا ۔ علاوہ بریں اپنے وزیروں کی طرح وہ بھی مجلس اعلٰی کے سامنے جواب دہ تھا ۔ اس مجلس اعلٰی کے ارکان کی تعداد ساٹھ تھی، جنھیں پانچ سال کے لیے نامزد کیا جاتا تھا ۔ حکومت تونس ان ارکان کو وزراء، اعلٰی عہدیداروں، بڑے افسروں اور مؤقر افراد میں سے چنتی تھی ۔ "مجلس اعلٰی کی منظوری مندرجۂ ذیل تمام کارروائیوں کے لیے ضروری تھی: جدید قوانین بنانا، کسی قانون میں ترمیم کرنا، اخراجات میں کمی بیشی کرنا، بری اور بحری فوج کی توسیع اور اس کے ساز و سامان میں اضافہ کرنا، قانون کی تعبیر و تاویل" ۔ اس طرح مجلس اعلٰی قانون سازی میں حصہ لیتی تھی اور ان قوانین کی بای اور اس کے وزیر توثیق کر دیتے تھے ۔ انتظامی اختیارات دوبارہ بای اور اس کے وزراء کو تفویض کر دیے گئے، تاہم مقننہ اور انتظامیہ کے مقابلے میں عدلیہ کو آزاد تسلیم کیا گیا ۔ عدالت‌ہائے شُرطہ میں معمولی جرائم کے مقدمات کی سماعت بدستور قائدین ہی کے اختیار میں رہی ۔ اگرچہ ابتدائی سماعت کے لیے عدالتوں کا قیام عمل میں لایا گیا، تاہم شرعی عدالتیں [رک بہ شریعت] اپنے زیر اختیارات مسائل کو حسبِ سابق نمٹاتی رہیں ۔ یہ بھی طے پایا کہ تونس میں ایک عدالت مرافعہ مقدمات کی سماعت کرے گی، نیز یہ کہ مجلس اعلٰی کو آخری اور سب سے بڑی عدالت مرافعہ کی حیثیت حاصل ہوگی ۔ دستور کے آخر میں اہل تونس اور غیر ملکی رعایا کے حقوق کے بارے میں عہدالامان کی دفعات کی توثیق و تکمیل کر دی گئی ۔

فرانسیسی محمیہ (Protectorate) بن جانے پر ۱۸۶۱ء کا دستور معطل کر دیا گیا ۔ بیسویں صدی عیسوی کے اوائل سے جنرل خیر الدین [رک بآں]

کے معتقد نوجوان تونسیوں نے اپنے ہم وطنوں کا مادی، اخلاقی اور ذہنی معیار بلند کرنے کی کوشش کی اور بہت سی انجمنیں (رکّ بہ جمعیة) قائم کرلیں جو کم و بیش سیاسی قسم کی تھیں ۔ ۱۹۰۷ء میں ایک مجلس شورٰی (Consultative Council) قائم کی گئی، لیکن اسے غیر تسلی بخش قرار دیا گیا اور اس وقت سے ایک دستور کے مطالبے کا آغاز ہوگیا ۔ جنگ عظیم کے بعد ۴ جون ۱۹۲۰ء کو الحزب الحرّ الدستوری التونسی (Tunisian Liberal Constitutional Party) کی بنیاد پڑی، جو بالعموم دستور پارٹی کے نام سے معروف ہے ۔ اس زمانے میں *La Tunisie Martyre* کو تونسی قوم پرستی کے دستور العمل (vade mecum) کی حیثیت حاصل تھی ۔ اس مجموعے میں ان کے حسب ذیل مطالبات درج تھے : ایک مجلس مشاورت (Deliberative Assembly) کا انتخاب، جو عام رائے دہندگی کی بنیاد پر منتخب ہونے والے تونسی اور فرانسیسی ارکان پر مشتمل ہو؛ ایک ایسی حکومت کا قیام جو اس مجلس کے سامنے جوابدہ ہو؛ اختیارات کی مکمل تقسیم؛ تمام انتظامی عہدوں پر تونسی باشندوں کے تقرر کی اجازت؛ عام رائے دہندگی کی بنا پر مجالس بلدیہ کا انتخاب؛ عوام کی آزادیوں کا احترام ۔ ۱۹۲۲ء میں محمیہ (Protectorate) کے ارباب اختیار کی طرف سے ایک مجلس اعلٰی (Great Council)، ایک ثالثی کمیشن، مجالس قائدین (Councils of Caidat) اور علاقائی مجالس (Regional Councils) کا قیام عمل میں آیا (رکّ بہ تونس) ۔ ملک کا قدامت پسند طبقہ تدریجی اصلاحات سے مطمئن ہوسکتا تھا، لیکن وہ ایک نئے شہری متوسط طبقے (بورژوائی Bourgeoisie) سے شکست کھا گیا، جو مجموعی اعتبار سے فرانسیسی اور عرب ثقافت کے اختلاط کی پیداوار تھا اور عوام کے مسائل کی گہرائی میں پہنچنے کی کوشش کر رہا تھا ۔ اس افتراق کی ابتدائی علامات ۱۹۳۲ء ہی سے دستور پارٹی میں ظاہر ہوچکی تھیں، لیکن یہ پورے طور پر یکم مارچ ۱۹۳۴ء کو نمایاں ہوا جب (قدیم دستور پارٹی کے مقابلے میں) جدید دستور پارٹی کا قیام عمل میں آیا ۔ اس جماعت نے کامل آزادی کا مطالبہ کیا اور اس کے حصول کی غرض سے عوامی مظاہرے منظم کیے ۔ اس تحریک کے قائدین کو جلاوطن کر دیا گیا اور دوسری عالمی جنگ نے آزادی کے تمام مطالبات کو خاموش کر دیا ۔ امن قائم ہوتے ہی یہ مطالبات از سر نو شروع ہوگئے اور بالآخر ۲۰ مارچ ۱۹۵۶ء کو فرانس نے تونس کو آزادی دے دی ۔ یہ جدید دستور پارٹی کے صدر الحبیب ابو رُقَیبہ (حبیب بو رقیبہ Bourguiba) کی، جنھوں نے آگے چل کر جمہوریۂ تونس کی صدارت کا منصب سنبھالا، بڑی بھاری کامیابی تھی (قومی تحریکوں کے مآخذ بہت سے ہیں، لیکن وہ متعدد اخبارات، مجلات اور رسائل وغیرہ میں بکھرے پڑے ہیں؛ خاص طور پر دیکھیے (۱) *REI*، بمواضع کثیرہ؛ (۲) *OM*، بمواضع کثیرہ؛ (۳) Ch. Khairullah: *Essai d' histoire et de synthese des mouvements nationalistes tunisiens*، مطبوعۂ تونس؛ (۴) H. Bourguiba: *La Tunisie et la France*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۵) F. Garas: *Bourguiba et la naissance d'une nation*، پیرس ۱۹۵۶؛ (۶) P. E. A. Romeril: *Tunisian nationalism, a bibliographical outline*، در *MEJ*، ۱۴ (۱۹۶۰ء): ۲۰۶ تا ۲۱۵؛ (۷) N. A. Ziadeh: *Origins of nationalism in Tunisia*، بیروت ۱۹۶۲ء) .

۲۹ دسمبر ۱۹۶۵ء کو بای نے اپنے ایک فرمان کی رو سے ایک قومی دستور ساز مجلس کی تشکیل کی اجازت دے دی ۔ ۲۵ مارچ ۱۹۵۶ء کو اس مجلس کا انتخاب ہوا اور اس نے ایک نئے دستور کا

مسودہ تیار کیا، جو ۲۵ ذوالقعدہ ۱۳۷۸ھ/یکم جون ۱۹۵۹ء کو شائع کر دیا گیا۔ یہ دس عنوانات اور چونسٹھ دفعات پر مشتمل تھا۔

اس دستور کی تمہید (Preamble) میں ثبت ہے کہ تونس کے لوگ، جنھوں نے اپنے اتحاد محکم اور ظلم و استحصال اور رجعت پسندی کی پیہم مقاومت کی بدولت اپنے آپ کو بیرونی تسلط سے آزاد کرلیا ہے، اعلان کرتے ہیں کہ ''جمہوری نظام حقوق انسانی کا بہترین ضامن . . . اور قومی بہبود کے حصول کا مؤثر ترین ذریعہ ہے۔ حصۂ اول میں درج ہے کہ تونس ایک جمہوریہ ہے، جس کا مذہب اسلام ہے؛ یہ المغرب الاعظم کا ایک حصہ ہے؛ اس کا شعار ''آزادی، نظم، عدل'' ہے؛ حاکمیت اعلٰی عوام کی ہے؛ جمہوریۂ تونس فرد کی "حرمت" اور ضمیر کی آزادی کی ضامن اور آزادی عبادت کی محافظ ہے، بشرطیکہ اس سے نظم عامہ میں خلل واقع نہ ہو (دفعہ ۵)؛ قانون کی نگاہ میں اور ادائے محاصل کے سلسلے میں تمام باشندے برابر ہیں اور وہ اپنے جملہ حقوق سے بہرہ ور ہوسکتے ہیں، تاہم ان حقوق کو قانون کے ذریعے محدود کیا جاسکتا ہے (دفعہ ۶-۷)؛ آزادی رائے، آزادی تقریر، آزادی صحافت، آزادی تحریر اور اجتماعات کے انعقاد اور جمعیتوں کی تشکیل، نیز مزدوروں کی انجمنوں (Trade Unions) کے حقوق کی حفاظت جمہوریہ اپنے ذمے لیتی ہے (دفعہ ۸)؛ حق سکونت کا احترام و تحفظ، ڈاک کی راز داری اور نقل و حرکت کی آزدی کا یقین دلایا جاتا ہے (دفعہ ۹-۱۰) اور حق ملکیت کی ضمانت دی جاتی ہے (دفعہ ۱۴)۔ حصۂ دوم میں قومی مجلس (National Assembly) کے اختیار قانون سازی کے استعمال کا ذکر ہے۔ اس مجلس کا انتخاب عام رائے دہندگی (ووٹ) سے پانچ سال کے لیے ہوگا اور اسی کے ساتھ جمہوریہ کے صدر کا انتخاب بھی عمل میں آئے گا؛ مجلس قانون ساز کا اجلاس بلانے کا حق صدر کو یا صدر اور ارکان مجلس کو حاصل ہے (دفعہ ۲۸)؛ مجلس کے عام اجلاس سال میں دوبار ہوں گے؛ درمیانی عرصے میں صدر کوئی نیا قانون نافذ کرنے کا مجاز ہے، تاہم اس کے نمائندے اس قانون کو لازمی طور پر مجلس کے آئندہ اجلاس میں توثیق کے لیے پیش کریں گے (دفعہ ۳۱)؛ کسی فوری خطرے کے پیش نظر صدر غیر معمولی تدابیر اختیار کرسکتا ہے، جس کی اطلاع مجلس کو دی جائے گی (دفعہ ۳۲)؛ قومی میزانیہ ارکان مجلس کی رائے شماری سے منظور ہوگا (دفعہ ۳۵).

حصۂ سوئم صرف صدر جمہوریہ کے انتظامی اختیارات سے متعلق ہے: صدر بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمان ہو؛ اس کی عمر کم ازکم چالیس برس ہو؛ اس کے والد اور دادا تونس کے باشندے ہوں اور اسے پورے شہری حقوق حاصل ہوں (دفعہ ۳۷ تا ۳۹)؛ اسے عام رائے دہندگی کی بنیاد پر پانچ سال کے لیے منتخب کیا جائے گا اور یہ رائے دہندگی خفیہ ہوگی؛ متواتر تین بار صدر منتخب ہونے کے بعد وہ چوتھی بار انتخاب میں حصہ لینے کا اہل نہ رہے گا (دفعہ ۴۰)؛ قوانین کا اجرا صدر کی طرف سے ہوگا، لیکن اس سلسلے میں یہ لازم آتا ہے کہ پندرہ دن کے اندر اندر کیاجائے اور انھیں سرکاری گزٹ میں شائع کرے۔ اس پندرہ دن کی مدت میں صدر مسودۂ قانون (Bill) کو مجلس قانون ساز میں دوسری خواندگی کے لیے بھیجنے کا مجاز ہے اور اگر یہ مسودۂ قانون دو تہائی کی اکثریت سے منظور ہو جائے تو اس کے بعد پندرہ روز کے اندر اسے بطور قانون جاری و شائع کر دیا جائے گا (دفعہ ۴۴)؛ صدر حکومت کی حکمت عملی کا تعین کرے گا اور ارکان حکومت (وزرا؛ کابینہ Cabinet) کا انتخاب کرے گا، جو اس کے سامنے جواب دہ ہوں گے

(دفعہ ۴۳)؛ وہ سول (Civil) اور فوجی عہدیداروں کو نامزد کرے گا اور وہی مسلح افواج کا سربراہ اعلٰی (کمانڈر ان چیف) ہوگا (دفعہ ۴۵ و ۴۶)۔ اس باب کے باقی حصے میں تعلقات خارجہ، معاھدوں، معافی ناموں اور عہدۂ صدارت خالی ہونے کی صورت میں مناسب تدابیر سے بحث کی گئی ہے.

حصۂ چہارم میں، جو بہت مختصر ہے، عدلیہ کے اختیارات سے بحث کی گئی ہے۔ دستور میں عدلیہ کی آزادی کا یقین دلایا گیا ہے (دفعہ ۵۳) اور کہا گیا ہے کہ ارکان عدلیہ کو دی گئی ضمانتوں پر عمل درآمد کی نگرانی کے لیے ایک اعلٰی مجلس عدلیہ (Higher Judicial Council) مقرر کی جائے گی ۔ حصۂ پنجم ایک عدالت عالیہ (Supreme Court) کے قیام سے متعلق ہے، جو کسی رکن حکومت پر غداری کا الزام عائد ہونے کی صورت میں مقدمے کی سماعت کرے گی ۔ حصۂ ششم، ہفتم اور ہشتم کا تعلق مجلس مملکت (Council of State)، مجلس برائے معاشی و معاشرتی امور (Economic and Social Council) اور بلدیاتی و علاقائی مجالس (Municipal and Regional Councils) سے ہے ۔ اول الذکر مجلس کو بیک وقت ادارۂ نظم اور ادارۂ محاسبہ کی حیثیت حاصل ہے ۔ حصۂ نہم اور دہم میں ان شرائط کا بیان ہے جن کے تحت دستور میں ترمیم ہوسکتی ہے؛ ترمیم پیش کرنے کا حق صدر کو یا مجلس قانون ساز کے ارکان کی ایک تہائی تعداد کو حاصل ہے ۔ ہنگامی قوانین کے بارے میں بھی اسی حصے میں بحث کی گئی ہے .

**مآخذ:** ۱۸۶۱ء کے دستور کی تفصیل اور اس کے تجزیے کے لیے دیکھیے (۱) A. Benazet و E. Fitoussi : *L'Etat tunisien et le protectorat francais*، پیرس ۱۹۳۱ء، ۱: ۵۲ تا ۱۱۷؛ نیز (۲) J. Ganiage : *Les origines du protectorat francais en Tunisie (1861-81)*، پیرس ۱۹۵۹ء، ص ۶۹ ببعد (مع مآخذ)؛ (۳) ابن ابی الضیاف کا رسالہ، جس نے دستور کا مسودہ تیار کرنے میں حصہ لیا تھا - یہ رسالہ آج کل زیر ترتیب و ترجمہ ہے؛ (۵) ۱۹۵۹ء کا دستور: عمل، ۲۹ مئی ۱۹۵۹ء؛ (۶) عَلَم، یکم جون ۱۹۵۹ء؛ (۷) *OM*، ۱۹۵۹ء، ص ۴۱۱ تا ۴۱۵؛ (۸) *MEJ*، ۱۳: (۱۹۵۹ء)، ص ۴۴۳ تا ۴۴۸.

[ادارہ، د۱، لائیڈن، بار دوم]

### ۲ - ترکیہ

قانونِ اساسی کے لیے دُستُور (موجودہ ترکی شکل: دُستر Dustur) کی اصطلاح مروج ہے جو نظیر، مجموعہ قوانین یا دفتر کے عام معنوں میں بھی مستعمل ہے ۔ اس کا اطلاق خصوصیت کے ساتھ مجلدات کے اس عظیم سلسلے پر کیا جاتا ہے جس میں جدید قوانین کے متون شامل ہیں اور جو ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۳ء سے استانبول (اور اس کے بعد انقرہ) میں شائع ہوتی رہی ہیں ۔ قوانین جدیدہ کی ایک قدیم تر جلد، جو اس نام کے تحت نہیں آتی، ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۱ء میں پہلے ہی جاری کی جا چکی تھی ۔

قانونِ اساسی: اس نام سے ترکی سلطنت کا دستور، مؤرخہ ۷ ذوالحجّہ ۱۲۹۳ھ/۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء، موسوم ہوا تھا، جو مدحت پاشا صدر اعظم کے نام اسی تاریخ کے ایک "خط شریف" کے ذریعے نافذ کیا گیا ۔ یہ قانون خاندان عثمانی کی ترتیب وراثت برقرار رکھتا ہے اور سلطان کو بالصراحۃ خلیفہ (دفعہ ۳) اور حامی دین اسلام (دفعہ ۴) کے لقب عطا کرتا ہے؛ اس کی مقدس اور مواخذے سے بری حیثیت کی توثیق کرتا ہے (دفعہ ۵)؛ عثمانی رعایا کے حقوق (دفعات ۸ تا ۲۶)، وزراء (دفعات ۲۷ تا ۳۸) اور دوسرے سرکاری حکام (دفعات ۳۹ تا ۴۱) کے فرائض اور ان کی ذمہ داریاں بیان کرتا ہے؛ دو ایوانوں، یعنی ہیئت اعیان

(Senate) اور هیئت مبعوثین (Chamber of Deputic) پر مشتمل ایک پارلیمنٹ (مجلس عمومی) قائم کرتا ھے؛ پہلے ایوان کے ارکان براہ راست سلطان کے نامزد کردہ هوں گے، جن کی تعداد دوسرے ایوان کی ایک تہائی سے زائد نہ هونا چاهیے (دفعہ ۶۰)؛ دوسرے ایوان کا انتخاب عام لوگ کریں گے، جس کا هر رکن پچاس هزار ترکوں کی نمایندگی کرے گا (دفعہ ۶۵)؛ یہ شعبہ عدل کے دوام کی توثیق کرتا ھے (دفعہ ۸۱)؛ کوئی محصول عائد نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ کسی قانون کے ذریعے اسے منظور نہ کیا گیا هو (دفعہ ۸۶)؛ صوبوں کا نظم و نسق، مرکزی اقتدار کی تقسیم (توسیع ماذونیت) اور علیحدگی اختیارات (تفریق و ظائف) کے اصولوں پر مبنی کیا گیا ھے اور اس کی بنیاد منتخب مجالس بلدیہ پر رکھی گئی ھے (دفعہ ۱۰۸ تا ۱۱۲)؛ بدامنی کی حالت میں ارباب حکومت کو ادارۂ عرفیّہ کی شکل میں مطلق العنان حکومت کا اعلان کرنے کا اختیار دیا گیا ھے۔ اس نام سے مراد حالت محاصرہ (State of Seige) ھے (دفعہ ۱۱۳)؛ بدامنی پھیلانے والوں کو سلطان کے حکم سے جلاوطن کیا جاسکتا ھے؛ ابتدائی تعلیم کو اصولاً لازمی قرار دیا گیا ھے (دفعہ ۱۱۴)۔ ان باضابطہ شرائط کے باوجود جو دفعہ ۱۱۵ میں درج هیں اور جن کی رو سے دستور کی کسی دفعہ کو کسی بھی وجہ سے اور کسی بھی بہانے سے دبایا یا عمل میں آنے سے روکا نہیں جاسکتا، سلطنت کے اس بنیادی قانون کو مدحت پاشا کی معزولی کے بعد عملاً معلق کر دیا گیا، اگرچہ اسے سالنامہ (سرکاری جریدے) کے سرورق پر نمایاں جگہ دی جاتی رهی۔ بعد ازاں اس کا از سرنو اجرا اس فوجی انقلاب کے طفیل سے هوا جس سے سلطان عبدالحمید ثانی کے دور حکومت کا خاتمہ عمل میں آیا۔

(اسی نام سے اس ایرانی آئین کو بھی موسوم کیا گیا جس کا اعلان ایک فرمان (شاهی اعلان)، مؤرخہ ۱۴ جمادی الثانیہ ۱۳۲۴ھ/۵ اگست ۱۹۰۶ء، کے ذریعے لایا گیا اور جو ۱۵ ذوالقعدہ ۱۳۲۴ھ/۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو مظفّر الدّین شاہ کے عہد میں نافذ هوا۔ یہ صرف مجلس ملی کی تشکیل اور اس کے فرائض منصبی سے بحث کرتا ھے۔ اسے انگریزی سفارت خانے میں پناہ گزینوں کے مطالبے پر عطا کیا گیا تھا۔ ایک تکمیلی دستور نے، جسے مظفّر الدّین کے جانشین محمد علی شاہ نے ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ھ/ ۷ دسمبر ۱۹۰۷ء کو جاری کیا، ایران میں آئینی قانون کی بنیاد رکھی۔ اس میں جن باتوں کا زیادہ خصوصیت سے اعلان کیا گیا ھے وہ یہ هیں کہ شیعی مسلک سلطنت کا سرکاری مذهب ھے؛ تہران اس کا دارالسلطنت ھے؛ قومی پرچم شیر اور سورج کے نشان کے ساتھ سبز، سفید اور سرخ رنگ کا ھے (تین افقی خطوط میں)؛ نیز یہ کہ قانون کے سامنے سب ایرانی شہریوں کی حیثیت مساوی ھے اور وہ ان کے جان و مال کے تحفظ کا ضامن ھے؛ صدر مجلس عدل کے تحریری حکم کے بغیر کسی کو گرفتار نہیں کیا جا سکتا؛ یہ نشر و اشاعت کی آزادی کو تسلیم کرتا ھے، سوائے ملحدانہ یا ایسی اشاعتوں کے جن سے مذهب کی توهین هوتی هو؛ نیز یہ مجالس اور اجتماع کے اصول کو بھی تسلیم کرتا ھے؛ اس کی رو سے قانون سازی کا اختیار دو ایوانوں میں تقسیم هو جاتا ھے؛ وزراء کا مسلم هونا ضروری قرار دیا گیا ھے؛ وہ دو مذکورہ ایوانوں کے سامنے جواب دہ هیں؛ آخر میں یہ دستور صوبجاتی اور شعبہ جاتی (Departmental) مجالس (انجمن) کے قیام کا اهتمام کرتا ھے۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے بذیل ایران)۔

**مآخذ:** (۱) سالنامہ (سلطنت عثمانیہ کی سالانہ

مطبوعات) از ۱۲۹۳ء؛ (۲) A. Ubicini: La Constitution ottomane، پیرس ۱۸۷۹ء؛ (۳) Edw. G. Browne: Persian Revolution، کیمبرج ۱۹۱۰ء، ص ۱۲۹، ۱۲۳، ۳۵۳، ۳۶۲، ۳۶۲.

[CL. HUART]

ترکیہ کے دستور (قانون اساسی) کے تین سلسلے بالترتیب اس طرح طبع ہوئے : پہلا سلسلہ ۱۸۳۹ء سے ۱۹۰۸ء تک کے قوانین پر مشتمل ہے؛ دوسرے میں ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۲ء تک کے قوانین شامل ہیں؛ تیسرا ان قوانین پر مشتمل ہے جو انقرہ میں قومی (National) طرز حکومت اور اس کے بعد ۱۹۲۰ء سے آگے تک جمہوریۂ ترکیہ کی بابت جاری کیے گئے (دیکھیے G. Jaschke: Türkische Gesetzsammlungen، در WI، سلسلۂ جدید، ۳ (۱۹۵۴ء) : ۲۲۵ تا ۲۳۴) .

ترکیہ میں لفظ دستور مجموعۂ قوانین کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا ۔ اس مفہوم کے لیے باقاعدہ اصطلاحیں "قانون اساسی" (= بنیادی قانون) اور "مشروطیت" مقرر ہیں ۔ پہلی اصطلاح خود آئین (Constitution) کے لیے استعمال ہوتی ہے اور جمہوریہ میں زبان سے متعلق قومی اصلاحات کے دوران میں اس کی جگہ انایاسا (Anayasa) کی اصطلاح نے لے لی؛ دوسری اصطلاح آئینی حکومت کے معنی دیتی ہے ۔ ذیل میں ترکی کی انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں ہونے والی آئینی ترقی کا ایک مختصر خاکہ دیا جاتا ہے :

سندِ اتفاق :

ترکیہ کی جدید آئینی [دستوری] تاریخ کی ابتدا عموماً ۱۸۰۸ء سے بتائی جاتی ہے جب کہ محمود ثانی کے تخت نشین ہونے کے تھوڑے ہی دن بعد صدر اعظم بیرق دار مصطفی پاشا [رک بآں] نے استانبول میں ایک عام جلسہ منعقد کیا جس میں اس نے مقامی حکام اور امرا کی ایک خاصی تعداد کو مدعو کیا ۔ یہ حکام اس وقت سلطنت کے اکثر صوبوں میں عملاً خود مختار حیثیت اختیار کرچکے تھے ان میں سے چند چوٹی کے اعیان [رک بآں] اور درہ بیگی [رک بآں] روم ایلی اور آناطولی دونوں علاقوں سے اپنے ساتھ بہت سے خدم و حشم اور مسلح فوجیں لے کر آئے ۔ سیروز Serez کے اسمٰعیل بے کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ بارہ ہزار نفر لے کر آیا؛ بلجک [رک بآں] کا قالیونجی مصطفی پانچ ہزار آدمی لایا؛ دوسرے امرا بھی بہت سے آدمی لے کر آئے، جن کی معین تعداد معلوم نہیں ۔ انھوں نے شہر کے باہر مختلف مقامات میں اپنے پڑاؤ ڈالے ۔ بعض خود تو نہیں آئے، مگر اپنے نمائندے بھیج دیے ۔ کچھ دن مباحثہ و گفت و شنید میں گزرے تاکہ اصل گفتگو کے لیے میدان تیار کیا جائے ۔ اس کے بعد ایک عام مشاورتی اجلاس (انجمن مشاورۂ عمومیہ) ہوا، جس کی صدارت صدر اعظم نے کی ۔ اس اجلاس میں شیخ الاسلام، ینی چریوں اور سپاہیوں کے آغا، مرکزی حکومت کے عمائدین اور مدعو اعیان بھی شامل تھے ۔ صدر اعظم نے اپنی تقریر میں عثمانی حکومت اور فوج کی کمزوریاں بیان کیں اور اصلاحات کا ایک منصوبہ پیش کیا ۔ اس کی پیش کردہ تجاویز پر سب نے اتفاق کیا اور جلسے میں یہ قرارداد منظور ہوئی کہ ایک پروانۂ اتحاد (سندِ اتفاق) کا مسودہ تیار کیا جائے اور اس پر تمام حاضرین کے دستخط اور ان کی مہریں ہوں اور اس میں ان تمام امور کا اندراج ہو جن پر تمام جماعتوں کا اتفاق ہو چکا ہے ۔ اس کے بعد حکومت کے عہدیداروں، اعیان اور سلطان کے مابین ملاقاتیں ہوئیں اور ۱۷ شعبان ۱۲۲۳ھ / ۷ اکتوبر ۱۸۰۷ء کو سندِ اتفاق کا آخری متن تیار ہوگیا، جس پر صدر اعظم، شیخ الاسلام، اور دیگر اکابر اور سربرآوردہ اعیان کے دستخط اور مہریں

ثبت تھیں اور اسے سلطان کے پاس توثیق کے لیے بھیج دیا گیا ۔ سلطان محمود ثانی کو اگرچہ اس دستاویز پر بڑے اعتراضات تھے، تاہم اس نے اپنے آپ کو اس کی تصدیق اور توثیق پر مجبور پاکر دستخط ثبت کر دیے ۔

سَنَد اتفاق ایک تمہید (Preamble)، سات دفعات اور ایک خاتمے پر مشتمل ہے ۔ تمہید میں پہلے عثمانی اقتدار کے زوال اور عثمانی مملکت کی زبوں حالی کا بیان ہے ۔ اس کے بعد واضح کیا گیا ہے کہ ذیل کی دفعات اس پر دستخط کرنے والوں کے کُلّی اتفاق کا مظہر ہیں جو متعدد اجلاسوں کے بعد عمل میں آیا ۔ وہ بالاتفاق اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ مملکت اور دین کو مضبوط کرنا چاہیے اور اس مدّعا کے حصول کے لیے ذیل [کی منظور شدہ تجاویز] پر عمل کرنا چاہیے:-

دفعہ اوّل کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ سب اعیان سلطان کے مطیع اور فرمانبردار رہنے کا اعلان کرتے ہیں اور مرکزی حکومت کے عہدے داروں کے ساتھ مل کر عزم کرتے ہیں کہ سلطان کی مخالفت نہیں کریں گے اور اگر دوسرے لوگ اس کی مخالفت کریں گے تو ان کے خلاف وہ سلطان کی مدد کریں گے؛ دستخط کنندگان بالاجماع اس بات کا عہد کرتے ہیں کہ سلطان کی مخالفت کرنے والوں کے خلاف وہ اس رویے پر ثابت قدم رہیں گے اور ان میں وہ مخالفین بھی شامل ہیں جنھوں نے اس دستاویز پر دستخط نہیں کیے اور یہ ذمے داری اپنے اوپر عمر بھر کے لیے لے رہے ہیں، نیز اپنے اخلاف کے لیے بھی ذمہ لیتے ہیں ۔

دفعہ ۲ فوجی امور سے متعلق ہے ؛ چونکہ اس اجلاس اور اتفاق کا اولیں مقصد مملکت کی فوجی طاقت کو بحال کرنا ہے، اس لیے دستخط کنندگان اس کا ذمہ لیتے ہیں کہ وہ فوج کی بھرتی میں حکومت سے تعاون کریں گے اور جب ضرورت پڑے گی سلطان کی مدد کریں گے، خواہ اس کے دشمن ملکی ہوں یا بیرونی اور تعدّی کرنے والوں کا مقابلہ کرنے کی مشترکہ ذمے داری قبول کرتے ہیں ۔

دفعہ ۳ امور مالیہ سے متعلق ہے اور اس میں دستخط کنندگان کا یہ متفقہ وعدہ درج ہے کہ وہ ان قواعد و ضوابط کا احترام اور ان کی پابندی کریں گے جو مالی امور کی بابت حکومت کی طرف سے نافذ ہوں گے ؛ وہ عہد کرتے ہیں کہ وہ ان رقوم کی وصول اور ادائی میں جو حکومت کو واجب الادا ہیں دل و جان سے کوشش کریں گے اور اس میں کسی قسم کی خیانت یا بددیانتی نہ کریں گے اور جو ایسا کرے گا اس کو سزا دینے کی مشترکہ ذمے داری قبول کرتے ہیں ۔

دفعہ ۴ میں صدر اعظم کے اختیارات اور ذمے داری کی توثیق کی گئی ہے؛ دستخط کنندگان تسلیم کرتے ہیں کہ صدر اعظم کو سلطان کی کامل نمائندگی (وکالت مطلقہ) حاصل ہے اور ہر معاملے میں اس کے احکام کی بجا آوری کا عہد کرتے ہیں گویا وہ احکام خود سلطان ہی کے صادر کیے ہوئے ہیں ۔ دیگر عہدے داروں کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اپنے عہدوں اور حلقہ‌ہاے انتظام کے اندر اپنی کارروائیاں محدود رکھیں ۔ اگر وہ حد سے تجاوز کریں گے تو دستخط کنندگان بالاتفاق ان کو ملزم قرار دینے میں پیش پیش رہیں گے؛ اسی طرح اگر خود صدر اعظم ملک کے قانون کی خلاف ورزی کرے گا، یا اس عہدنامے کو توڑے گا، رشوت لے گا، کسی کے ساتھ زیادتی کرے گا، یا کسی ایسے فعل کا مرتکب ہوگا جو مملکت کے لیے نقصان دہ ہو یا اس میں نقصان رسانی کا غالب احتمال ہو تو تمام دستخط کنندگان اس کو ملزم قرار دینے میں بالاتفاق آگے آئیں گے اور ان تمام بدعنوانیوں کا

سدّباب کرنے میں معاون ہوں گے ۔

دفعہ ۵ اعیان کے باہمی تعلقات اور مرکزی حکومت کے عہدے داروں کے ساتھ ان کے تعلقات کو باہم ضمانت کی بنیاد پر منضبط کرتی ہے؛ اگر دستخط کنندگان میں سے کوئی اس عہدنامے کو توڑے گا تو باقی تمام مجموعی طور پر اس کو سزا دلوانے کے ذمے دار ہوں گے ۔ اس دفعہ میں اس بات کی ضمانت دی گئی ہے کہ اعیان کو ان کی جاگیروں پر قائم رکھا جائے، اور ان کے ورثا کے حقوقِ جانشینی کی بھی توثیق کی گئی ؛ یہ ورثا اپنے مورثوں کے عہد نامے کی طرح پابند ہوں گے ۔ یہی ضمانت اکابر اعیان نے ان کمتر درجوں کے اعیان کے لیے دی جو ان کے حلقۂ انتظام کے اندر ہیں؛ یہ اعیان عہد کرتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے کی زمین پر قبضہ و تجاوز نہ کریں گے، اپنی رعایا پر ظلم نہ کریں گے اور عموماً ان کا برتاؤ حکومت اور عوام کے ساتھ اور آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ منصفانہ ہوگا ۔

دفعہ ۶ میں بحث ہے کہ اگر آگے چل کر مرکز مملکت میں کوئی فتنہ و فساد برپا ہو جائے، خواہ بوجہ ینی چریوں کے اجتماع کے یا کسی اور سبب سے، تو کیا کیا جائے گا؛ اس صورت میں اعیان وعدہ کرتے ہیں کہ اپنی اپنی فوج لے کر استانبول آجائیں گے اور وہاں امن و امان قائم کرنے اور مرکزی سلطنت کا اقتدار بحال کرنے میں پوری معاونت کریں گے ۔

دفعہ ۷ رعایا کو ظلم و استحصال سے تحفظ دلانے سے متعلق ہے ؛ اعیان اس بات کا عہد کرتے ہیں کہ اپنی اپنی رعایا کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کریں گے اور اس بارے میں آپس میں ایک دوسرے کی نگرانی (احتساب) کریں گے اور ایک دوسرے کو آگاہ کرتے رہیں گے ۔

سندِ اتفاق کی قدر و قیمت کی تعین مختلف طریقوں سے ہوئی ہے ۔ ترکی دستور کے تاریخ نویس اسے ایک قسم کا منشور آزادی (Magna Carta) سمجھتے ہیں، جو ایک طرف تو اعلٰی طبقوں کی کوشش ہے سلطان سے اپنے حقوق اور مراعات کے منوانے کی اور دوسری طرف یہ اقتدار کے محدود کرنے کی ایک تدبیر ہے ۔ شریف ماردین Serif Marden کی رائے اس کے بالکل برعکس ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اس عہدنامے کی تجویز مرکزی حکومت کے عہدیداروں نے تیار کی تھی، جن کے نزدیک صدر اعظم "ایک اعلٰی فوجی افسر" سے زیادہ کچھ نہ تھا ؛ اس کا مقصد مقامی حکمران خاندان کے اقتدار کو لگام دینا تھا اور یہ سلطنت عثمانیہ کو ایک جدید متحد المرکز مملکت میں تبدیل کرنے کی ابتدائی تدبیروں میں سے ایک تدبیر تھی ؛ اعیان کی خود مختاری کا اعتراف محض "ایک عارضی مفاہمت کا درجہ رکھتا تھا جو مرکز کی کمزوری کی وجہ سے اس وقت ناگزیر تھا" (Mardin : ص ۱۴۶ تا ۱۴۸) ۔

تاریخی شہادت کی بنا پر یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ عہد نامے کی گفت و شنید صدر اعظم اور مرکزی حکومت کے اعلٰی عہدیداروں اور دوسری طرف سربرآوردہ اعیان کے درمیان بلا کسی جبر و اکراہ کے ہوئی تھی ۔ کسی فریق نے بھی اپنی مرضی کو دوسرے پر جبراً مسلّط نہیں کیا تھا اور واقعی اعیان سے کوئی بات زبردستی منوانا ناقابل فہم ہے کیونکہ وہ اپنے ساتھ مؤثر مسلّح فوجیں لے کر آئے تھے ۔ جودت نے لکھا ہے کہ ان سب کا اجتماع اور اتفاق اس لیے ممکن ہو گیا کہ اعیان بیرق‌دار مصطفٰی پاشا [رک بان] پر اعتماد رکھتے تھے؛ اگرچہ ظاہر ہے کہ وہ اعتماد اتنا زیادہ نہ تھا کہ وہ استانبول میں بغیر فوجوں کے چلے آتے یا آنے کے بعد اس شہر میں (بلاحفاظت) چلتے پھرتے ۔

یہ معلوم ھوا کہ اس عہد نامے کے ایک فریق، یعنی سلطان، کو اس پر اعتراض تھا کیونکہ وہ اسے اپنے اقتدار مطلق کی تحقیر سمجھتا تھا ۔ جودت کہتا ھے کہ سلطان نے اس پر دستخط اپنی مرضی کے خلاف کیے تھے اور اس کا خفیہ ارادہ یہ تھا کہ موقع ملتے ھی اس کو منسوخ کر دے گا ۔ اس کے دل میں اعیان کے خلاف رنجش تھی اور مسودہ تیار کرنے والے بیلکجی عزت بے سے بھی ناراض تھا، جسے آگے چل کر اسے سزاے موت دینے کا موقع مل گیا (جودت، ۹ : ۷ تا ۸) .

جن طاقتوں نے یہ معاہدہ کیا، ان کا تأثر کچھ بھی ھو، سند اتفاق کی دستوری اھمیت اس میں مضمر ھے کہ یہ آزاد گفت و شنید کی پیداوار تھا ۔ یہ ایک طرف سلطان اور دوسری طرف اس کے اھل کاروں اور رعایا کے درمیان ایک سمجھوتہ تھا، جس میں مؤخرالذکر معاہدہ کرنے والے آزاد فریق کی حیثیت سے سامنے آئے انھوں نے کچھ حقوق و اختیارات حاصل کیے اور کچھ سے دست بردار ھوگئے (دیکھیے جودت کے انتقادات (۹ : ۶) سلطان کے حقوق خاصہ کے اوپر دست درازی کرنے پر) ۔ مؤثر معاہدہ عملاً صدر اعظم اور اعیان کے درمیان تھا ۔ سلطان تو اس کی محض توثیق کرنے والا تھا اور صاف طور پر اس سے اقتدار مطلق اور سلطانی کے بجاے محض سربراھی کی توقع کی گئی تھی نہ کہ حکمرانی کی .

(سند اتفاق کا متن، شانی زادہ: تاریخ، ۱ : ۶۶ تا ۸۷ اور جودت : تاریخ، بار دوم، ۹ : ۲۷۸ تا ۲۸۳ میں ملے گا ۔ ان واقعات کے لیے جو اس کی تحریر کا سبب بنے دیکھیے شانی زادہ، ۱ : ۶۱ ببعد؛ جودت، ۹ : ۲ ببعد؛ A. de Juchereau de saint-Denys : *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*، پیرس ۱۸۱۹ء، ۲ : ۲۰۰ ببعد؛ J. W. Zinkeisen : Gesch. des *Osm. Reiches in Europa*، گوتھا ۱۸۶۳ء، ۷ : ۵۶۴ ببعد؛ O. von schlechta wessehrd : *Die Revolutionen in Constantinople in den Jahren 1807 und 1808*، در *Wein SBK*، ۱۸۸۲ء، ص ۱۸۴ تا ۱۸۸ ۔ عہد نامہ کے مطالعات اور اس پر آراء کی بابت دیکھیے : اسمعیل حقی ازون چارشیلی : علمدار مصطفی پاشا، استانبول ۱۹۴۲ء، ص ۱۳۸ تا ۱۴۴؛ A. F. Miller : *Mustafa Pasha Bayraktar*، ماسکو ۱۹۴۷ء، ۲۸۳ تا ۲۹۱؛ سلجوق اوزچلک : سند اتفاق، در استانبول یونیورستی حقوق فیکلتی مجموعہ سی، ۱۹۵۹ء، ۲۴ : ۱ تا ۱۲؛ T. Z. Tunaya : *Türkiyenin siyasi hayatinda batililasma hareketleri*، استانبول ۱۹۶۰ء، ص ۲۵ تا ۲۶؛ S. Mardin : *The Genesis of Young Ottoman Thought*، مطبوعۂ پرنسٹن، ص ۱۴۵ تا ۱۴۸؛ نیز دستوری اور قانونی تاریخ پر عام تصنیفات جن کی فہرست آگے چل کر دی ھے) .

## دستوری حکومت کا ظہور

سند اتفاق کی عمر مختصر ثابت ھوئی ۔ اس پر دستخط ھونے کے بعد جلد ھی صدر اعظم بیرق دار مصطفی پاشا کو معزول کر کے قتل کردیا گیا ۔ پھر آئندہ دو برسوں میں سلطان محمود ثانی اعیان کو زیر کر کے اور باقی ماندہ سلطنت کو مرکزی حکومت کے بااثر اقتدار کے تحت لے آیا ۔ ۱۸۳۹ء اور ۱۸۵۶ء کے اھم اصلاحی فرامین کو بعض اوقات دستوری میثاق کے نام سے یاد کیا جاتا ھے، اس لحاظ سے کہ ان کے اندر بعض عام دستوری اصول تسلیم کر لیے گئے تھے، مثلاً رعایا کی جان، عزت اور مال کی حفاظت، ملزموں پر کھلی عدالت میں پیرو و رعایت مقدمے قائم کرنا اور قانون کی نگاہ میں تمام ترکی رعایا کی بلا امتیاز مذھب و ملت برابری ۔ اس

عہد کی چند اور اصلاحات کو بھی نیم دستوری خصوصیات کا حامل کہا جاسکتا ہے، مثلاً وہ مجالس جنھیں محمود ثانی اور اس کے جانشینوں نے قائم کیا تھا [رک بہ تنظیمات اور مجلس] اور بالخصوص قومی مجالس [شورای دولت]، جس کی بنیاد ۱۸۶۸ء میں رکھی گئی تھی، بایہ فرانس کی Conseil d' Etat کے نمونے پر بنائی گئی تھی اور انتظامی مقدمات کے لیے عدالت مرافعہ بھی یہی تھی۔ اس کے شورائی فرائض بھی تھے اور اس سے یہ بھی توقع تھی کہ یہ جدید قوانین کے متن بھی تیار کرے گی ۔ اگرچہ اس کے تمام اراکین نامزد کیے جاتے تھے اور عوام کے منتخب نہیں ہوتے تھے، تاہم اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ ایک قسم کی ابتدائی مجلس نمائندگان (Chamber of Deputies) تھی۔ دراصل ۱۸۴۵ء میں حکومت نے صوبوں کے معاریف کی ایک مجلس دارالحکومت میں تجربے کے طور پر قائم کی، لیکن یہ تجربہ ناکام رہا (لطفی : تاریخ، ۸ : ۱۵ تا ۱۷؛ *La Turquie et le Tanzimat* : Ed. Engelhardt، پیرس ۱۸۸۲ء، ۱ : ۷۶؛ Emergence : Lewis، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱)۔ ۱۸۶۴ء کے قانونِ تنظیم نو کی رو سے صوبوں میں بذریعہ انتخاب مجالس کے قیام کا وعدہ موجود تھا ۔ ان اصلاحات کے باوجود حکومت کو مغربی نمونے پر ڈھالنے کا عام اثر یہ ہوا کہ مرکزی حکومت کی مطلق العنانی گھٹنے کے بجاے اور بڑھ گئی۔ سلطان کے استبداد کے خلاف جو قوتیں مؤثر رکاوٹ کا درجہ رکھتی تھیں، مثلاً فوج کی مداخلتی حیثیت، علما اور باحیثیت عمائد، یہ سب ایک ایک کرکے غائب ہونے لگیں یا کمزور پڑ گئیں، جس سے سلطان کی بڑھتی ہوئی استبدادی قوت کو روکنے کے لیے اس کے اپنے فرمانوں کی کاغذی زنجیروں کے سوا کوئی چیز باقی نہ رہی ۔ چونکہ جدید اصلاحات بہت کم سمجھی جاتی تھی، اس لیے ان کی تائید براے نام ہوتی تھی اور ان سے کام بھی بے تدبیری سے لیا جاتا تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کا اثر کچھ زیادہ نہ ہوا ۔

حکومت کے روز افزوں استبداد سے، جو کبھی خود سلطان کی اور کبھی اس کی طرف سے کام کرنے والے وزیروں کی معرفت ظاہر ہوتا تھا، لوگ غافل نہیں تھے ۔ انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں مغربی تصورات سیاست کی تحریک زور پکڑنے لگی (رک بہ حرّیت؛ تنظیمات، وغیرہ) ۔ [یاد رہے کہ مغرب کے تصورات حریت مسلمانوں کے لیے نئے نہ تھے ۔ اسلام کا نظریۂ شوریٰ جمہوری پارلیمانی مشاورت سے خاصی مماثلت رکھتا ہے ۔ شخصی حریت و مساوات کا عقیدہ دین اسلام کا جز ہے، البتہ جزئیاتی طور پر مغرب کی دستوری تشکیلات واقعی قابل توجہ تھیں ۔ بہر حال قابلِ غور امر یہ ہے کہ وَ اَمْرُ ھُمْ شوریٰ بَیْنَہُم کے مطابق نمائندگان عوام اور جمہور سے مشورہ کرنے کی ہدایت کتنی بڑی جمہوری ہدایت ہے (رک بہ مشورہ؛ نیز شوریٰ)] ۔

۱۸۳۹ء میں مصری شیخ الرافعی رفاعہ الطحطاوی [رک بآن] کے بیان کا، جو انھوں نے اپنے قیام پیرس کی بابت دیا تھا، ترکی زبان میں ترجمہ ہوا ۔ اس کے اندر فرانسیسی دستور کا تشریحی ترجمہ شامل تھا اور اس کے ساتھ دستوری حکومت کی خوبیاں بھی بیان کی گئی تھیں ۔ پھر بھی ۱۸۶۰ء تا ۱۸۷۰ء تک دستوری نظام ترکیہ میں کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہ کرسکا ۔ ان دس برسوں کے اندر اس کے ارتقا کا باعث بیرونی واقعات کا ایک سلسلہ تھا ۔ ۱۸۶۱ء کے تونسی دستور [دیکھیے بذیل یہی مقالہ : تونس] نے ایک مسلم مملکت میں دستوری حکومت کی پہلی مثال قائم کی۔ ۱۸۶۶ء کی مصری مجلس قانون ساز اور اسی سال رومانیا میں دستوری

حکومت کے قیام نے ترکیہ کے قریب ھی اس کا نمونہ بھی پیش کر دیا ۔ مصطفٰی فاضل پاشا [رک بآن] نے، جو مصر کے خدیو اسمعیل کا بھائی تھا، اور آگے چل کر خود خدیو اسمعیل نے بھی محب وطن احرار کی، جو ”نوجوانان عثمانی“ (ینی عثمانلیر) کے نام سے معروف تھے، ھمت بڑھائی ۔ ان میں سے بعض نے ترکی کے اندر دستوری نظام قائم کرنے کی تحریک بڑے زور سے شروع کر دی ۔ ابتدا میں حکومت نے ان کی سخت مخالفت کی اور انھیں جلاوطن کر دیا ۔ صدر اعظم علی پاشا نے خود ایک مقالہ لکھا، جس میں ان دلائل کی جو اس انقلاب کے حق میں تھے، تردید کی (مار دین، ص ۱۰۹ تا ۲۰) ۔ علی پاشا نے ۱۸۷۱ء میں وفات پائی ۔ اس کے بعد مدحت پاشا [رک بآن] کے بڑھتے ھوئے اثر سے مرکزی حکومت کی رائے میں ایک تغیّر رونما ھوا اور اس کے ساتھ ھی بیرونی واقعات کے روز افزوں دباؤ نے بھی تقاضا کیا کہ احرار کی رائے کو وقعت دینے ھی میں مصلحت ھے ۔ مئی ۱۸۷۶ء میں برطانوی سفیر سرھنری ایلیٹ Sir Henry Eliott نے اطلاع دی کہ ”یہاں ھر ایک کی زبان پر دستور کا لفظ ھے“ ۔ مدحت پاشا نے ۱۸۷۵ء کے موسم سرما ھی میں سرھنری سے کہہ دیا تھا کہ اس کی جماعت کا مقصد ایک دستوری نظام قائم کرنا ھے، جس میں وزراء ”ایک قومی عوامی مجلس“ کے سامنے جواب دہ ھوں (سر ھنری ایلیٹ : *Some revolutions and other diplomatic experiences*، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص ۲۲۸، ۲۳۱ تا ۳۳۲) ۔ یہ ابھی تک پورے طور پر معلوم نہیں کہ دستور سازی میں کتنے مرحلے طے کرنے پڑے ۔ ایسا معلوم ھوتا ھے کہ پہلا قدم سلطان مراد خامس کی تخت نشینی کے تھوڑے ھی دن بعد اٹھا لیا گیا، جس پر بحث و نظر کا آغاز ھوا ۔ مراد کی بیماری اور معزولی نے معاملات میں التوا پیدا کر دیا، لیکن عبدالحمید ثانی کے تخت نشین ھونے کے بعد پھر کام ھونے لگا ۔ عبدالحمید ثانی نے مدحت پاشا سے وعدہ کیا تھا کہ وہ دستوری مقاصد میں اس کی حمایت کرے گا ۔ ۱۹ رمضان ۱۲۹۳ھ/ ۸ اکتوبر ۱۸۷۶ء کو ایک جدید دستور ساز کمیشن قائم ھوا اور اس دفعہ اس کی قیادت مدحت پاشا نے کی ۔ یہ ابتدا میں ایک صدر اور بائیس ارکان پر مشتمل تھا، جن میں کچھ فوجی اور غیر فوجی اھلکار، علما کی ایک جماعت، جن میں سے سب نہیں تو اکثر حکومت کے ملازم تھے، کچھ اعلٰی عہدیدار، جن میں سے کئی عیسائی تھے، شامل تھے۔ اس کے بعد چند ارکان کا، جن میں سے بعض ”نوجوانان عثمانی“ کے افراد بھی کمیشن یا مسودہ نویس ذیلی کمیٹی میں تھے، اضافہ کیا گیا ۔ کچھ تعویقات، اور کچھ ارکان کے باھمی یا سلطان کے ساتھ اختلافات کے بعد آخرکار ایک مصالحانہ تحریر منظور کر لی گئی اور سلطان نے اس کو جاری کر دیا ۔ اس نتیجہ تک پہنچنے میں مدحت پاشا نے بحیثیت صدر مجلس مملکت، و دستور ساز کمیشن اور ۲۰ دسمبر ۱۸۷۶ء سے بحیثیت صدر اعظم بڑا اھم کردار ادا کیا (دستور کی تیاری اور منظوری کے متعلق دیکھیے Bekir Sitke Baykal : *Mesrutiyeti* ، در *Belleten*، ۶/۲۱-۲۲ (۱۹۴۲ء) : ۴۵ تا ۸۳؛ وثائق کے لیے دیکھیے وھی مصنّف : *Birinci Mesrutiyete dair belgeler*، *Belleten*، ۲۴/۹۶ (۱۹۶۰ء): ۶۰۱ تا ۶۳۶؛ Mithat Cemal Kuntay : *Namik Kemal*، استانبول ۱۹۵۶ء، ۲/۲ : ۵۵ ببعد؛ Yu. A. Petrosian : *“Novie Osmani” i borbaza Konstitutsiyu 1876 g.v. Turtsii*، ماسکو ۱۹۵۸ء؛ S. Mardin : *The genesis*

### ۱۸۷۶ء کا دستور :

پہلا عثمانی دستور (قانون اساسی) سلطان عبدالحمید نے ۷ ذوالحجہ ۱۲۹۳ھ/۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء کو

جاری کیا ۔ یہ دستور مغربی طرز کے دساتیر سے (روح میں کم مگر صورت میں زیادہ) مشابہہ تھا ۔ اس کی ۱۲ فصلیں تھیں اور ۱۱۹ دفعات ۔ اس کے ساتھ ایک شاھی فرمان (خطّ ھمایون) اس کے اجراء کے سلسلہ میں بطور تمہید (Preamble) تھا ۔ اس کے متن کی تشکیل میں عثمانی مسودہ نویس بلجیم کے ۱۸۳۱ء کے دستور سے بہت زیادہ متأثر نظر آتے ھیں ۔ یہ اثر براہِ راست بھی آیا اور ۱۸۵۰ء کے پرشیا کے منشور کے ذریعہ بھی، جو زیادہ تر بلجیم کے نمونے پر ، لیکن کئی اعتبار سے پرشیا کی استبدادی روایات کے مطابق ڈھالا گیا تھا ۔ بلجیم کا دستور ایک دستور ساز مجلس نے مشتہر کیا تھا، جس کے ارکان مقتدر عوام کے نمائندے تھے اور پرشیا کا منشور بادشاہ کی مرضی پر مبنی تھا، جس سے اس کے اصل اقتدار پر کوئی آنچ نہ آتی تھی ۔ عثمانی دستور بھی بادشاہ کی رضا پر مبنی تھا، جو اپنے اختیار اور ارادے سے اپنے بعض خصوصی حقوق سے دست بردار ھوگیا تھا، لیکن اس نے باقی تمام اختیارات اپنے ھی ھاتھ میں رکھے تھے ۔ پھر پرشیا کے دستور کی طرح عثمانی دستور بھی سرسری انداز میں تقسیم اختیارات کے اصول کو مانتا تھا، لیکن بلجیم کے دستور کے برخلاف اس اصول کو پوری طرح برسر کار نہ آنے دیتا تھا ۔

پہلی فصل (دفعہ ۱ تا ۷) کا عنوان ھے ”سلطنت عثمانیہ“ (ممالک دولت عثمانیہ) ۔ اس میں مملکت عثمانیہ کی حدود معین کی ھیں؛ دارالسلطنت کا نام بتایا ھے اور پھر سلطان اور شاھی خاندان کے حقوق اور مراعات کو متعین کیا ھے؛ عثمانی سلطنت، جو خلافت کبرٰی اسلامیہ ھے ، قدیم رسم و روایت کے مطابق خاندان عثمانیہ کے معمرترین بڑے فرد کا حق ھے (دفعہ ۳)؛ سلطان بحیثیت خلیفہ دین اسلام کا محافظ ھے (دفعہ ۴) ۔ عثمانیوں کے دعوٰی خلافت کے لیے (دیکھیے خلیفہ : ترکیہ)؛ سلطان کی شخصیت محترم و مقدّس ھے اور وہ جواب دہ نہیں ھے (غیر مسئول) (دفعہ ۵)؛ دفعہ ۷ میں سلطان کے کچھ خاص حقوق گنوائے گئے ھیں، لیکن طرز بیان (الفاظ کی وضع) سے صاف ظاھر ھے کہ اس فہرست کا مقصد حقوق و اختیارات کی واضح تعیین نہیں اور یہ بھی ظاھر ھے کہ باقی ماندہ اختیارات سے سلطان کی دست برداری بھی مقصود نہیں؛ ان اختیارات و حقوق میں روایتی اسلامی حقوق (جیسے سکّے مضروب کرنا، خطبے میں نام لیا جانا) کے ساتھ چند اور حقوق بھی شامل ھیں، مثلاً وزیروں کا مقرر اور موقوف کرنا، صلح و جنگ کرنا، احکام شرعیہ و قانونیہ کا اجراء، انتظام عامہ کی تنظیم؛ پارلیمنٹ (قومی مجلس) کا اجلاس بلانا اور اسے ملتوی کرنا اور وہ ضروری سمجھے (لَدَی الْاِقضاء؛ سرکاری فرانسیسی ترجمے میں "Silegugé necessaire") مجلس نمائندگان برطرف کر دینا، اس شرط کے ساتھ کہ اس کے بعد نئے انتخاب کرائے جائیں گے ۔

دوسری فصل (دفعہ ۸ تا ۲۶) میں عوام کے حقوق (حقوق عمومیہ) سے بحث کی ھے، جس میں ساری عثمانی رعایا شامل ھے ۔ اس میں عثمانی (ترکی) قومیت کی تعریف کی گئی ھے اور بلالحاظ مذھب تمام ترکوں (عثمانیوں) کی قانون کی نگاہ میں مساوات کا اقرار کیا گیا ھے؛ اگرچہ سرکاری مذھب اسلام ھے، تاھم تمام دیگر مذاھب کی مذھبی آزادی کی حفاظت کی جائے گی؛ دفعہ ۱۰ کی رو سے شخصی آزادی پر کوئی دست درازی نہیں کی جاسکتی ۔ اس کے بعد کی دفعات عبادت، پریس، اجتماع، تعلیم کی آزادی وغیرہ سے متعلق ھیں اور ساتھ ھی جابرانہ مداخلت، غصب، گرفتاری یا کسی شخص کے مکان یا املاک پر کسی قسم کی غیرقانونی تعدی سے حفاظت کا وعدہ کرتی ھے ۔

بقیہ دفعات میں وزیروں (دفعہ ۲۷ تا ۳۸)، عہدیداروں (دفعہ ۳۹ تا ۴۱)، قومی مجلس (دفعہ ۴۲ تا ۵۹)، ایوان بالا (دفعہ ۶۰ تا ۶۴)، مجلس نمائندگان (دفعہ ۶۵ تا ۸۰)، عدلیہ (دفعہ ۸۱ تا ۹۱)، عدالتہاے عالیہ (دفعہ ۹۲ تا ۹۵)، مالیات (دفعہ ۹۶ تا ۱۰۷) اور صوبائی تنظیم (دفعہ ۱۰۸ تا ۱۱۲) وغیرہ کا ذکر ہے ۔ متفرق امور سے متعلق آخری فصل کے اندر بدنام دفعہ ۱۱۳ ہے، جس میں سلطان کی مرکزی ہیئت اقتدار کو حق دیا گیا ہے کہ کسی شورش کے برپا ہونے پر یا اس کے برپا ہونے کے خطرے پر مارشل لا کا اعلان کیا جاسکتا ہے اور سلطان کو بلا شرکت غیرے یہ اختیار ہے کہ پولیس کی معتمد علیہ تحقیقات کے بعد حکومت کے لیے خطرناک اشخاص کو ملک بدر کر دے .

انتظامی اختیارات سلطان کے ہاتھ میں ہیں اور ان کا جزوی استعمال مجلس وزرا (مجلس وکلاء) کے ذریعہ انجام ہوتا ہے، جس کا سربراہ صدر اعظم ہوتا ہے؛ مجلس میں شیخ الاسلام بھی شامل ہے ۔ ان دونوں بلند مرتبت عہدہ داروں کو سلطان خود مقرر کرتا ہے؛ دیگر وزرا کی تقرری فرمان شاہی (ارادۂ شاہانہ) سے عمل میں آتی ہے؛ وزرا انفرادی حیثیت سے سلطان کے سامنے جواب دہ ہیں، مگر اجتماعی حیثیت سے نہیں ۔ اگر مجلس نمائندگان حکومت کے پیش کردہ کسی مسودے کو نامنظور کر دے تو سلطان اپنی صوابدید پر کابینہ کو بدل کر یا مجلس نمائندگان کو معطل کرکے نئے انتخاب کا حکم دے سکتا ہے .

قانون سازی کا اختیار بھی سلطان ہی کو حاصل ہے، لیکن اس کے استعمال میں کسی قدر محدود بنیاد پر پارلیمنٹ (مجلس عمومی) بھی شریک ہے؛ مجلس عمومی (ہئیات اعیان) کے ارکان کو براہ راست سلطان عمر بھر کے لیے نامزد کرتا ہے؛ مجلس نمائندگان (ہیئات مبعوثان)، جس کے ارکان کو عثمانی رعایا ہر پچاس ہزار مردوں کے لیے ایک نمائندے کی نسبت سے چار سال کے لیے منتخب کرتی ہے، ایوان بالا پر مشتمل ہے؛ ارکان کی تعداد مجلس نمائندگان کے منتخب ارکان کی ایک تہائی سے زائد نہیں ہونی چاہیے؛ طریق انتخاب ۲۸ اکتوبر ۱۸۷۶ء کے فرمان (ارادہ) کے رو سے محدود راے دہندگی اور بالواسطہ انتخاب کی بنیاد پر مقرر کیا گیا؛ پارلیمنٹ میں مسوّدۂ قانون پیش کرنے کا حق حکومت کو حاصل ہے؛ اگر کسی مجلس کی طرف سے کوئی تجویز پیش کرنی ہو تو پہلے صدر اعظم کے ذریعے سلطان کے پاس بھیجنی پڑے گی اور سلطان اگر مناسب سمجھے گا تو قومی مجلس کو ایک مسودہ قانون تیار کرنے کا حکم دے گا؛ قانون بننے کے لیے دونوں ایوانوں کی منظوری اور اس کی رضامندی ضروری ہے؛ اگر کسی مسودے کو کوئی ایوان مسترد کر دے تو اس مسودے پر اسی اجلاس کے دوران میں دوبارہ غور نہیں کیا جاسکتا .

عدالتی اختیار عدلیہ کے دو نظاموں کے ذریعے بروئے کار آتا ہے : (۱) شرعی، جو مقدس اسلامی قانون سے تعلق رکھتی ہے؛ (۲) نظامی، جس کا تعلق حکومت کے بنائے ہوئے جدید قانون سے ہے؛ ججوں کا تقرر "برات" کے ذریعہ ہوتا ہے، یہ جج معزول نہیں کیے جاسکتے، لیکن استعفی دے سکتے ہیں یا کسی عدالت سے قابل تعزیز قرار دیے جانے کے بعد ہٹائے جاسکتے ہیں؛ دفعہ ۸۶ میں "ہر قسم کی مداخلت" سے تحفظ کی ضمانت دی گئی ہے .

۱۸۷۶ء کے دستور کی مدت نفاذ تھوڑی ہی رہی ۔ پہلی عثمانی پارلیمنٹ کا اجلاس ۴ ربیع الاول ۱۲۹۴ھ/۱۹ مارچ ۱۸۷۷ء [قدیم تقویم کے مطابق ۷ مارچ) کو ہوا ۔ اس کے ایوان بالا کے ۲۵ ارکان

اور مجلس نمائندگان کے ۱۲۰ ارکان تھے۔ اس کا چھپنواں اور آخری اجلاس ۱۶ جمادی الآخرہ ۱۲۹۴ھ/۲۸ جون ۱۸۷۷ء [قدیم تقویم کے مطابق ۱۶ جون] کو ہوا۔ اگلے انتخابات کے بعد دوسری عثمانی پارلیمنٹ کا ۱۳ ذوالحجہ ۱۲۹۴ھ/۱۳ دسمبر ۱۸۷۷ء [قدیم تقویم کے مطابق یکم دسمبر] کو افتتاح ہوا۔ اس نے تھوڑے ہی عرصے میں غیرمتوقع جرأت دکھائی۔ ۱۳ فروری ۱۸۷۸ء کو نمائندوں نے تین وزرا کی بابت، جن پر خاص الزمات لگائے گئے تھے، مطالبہ کیا کہ انھیں اپنی برأت ثابت کرنے کے لیے مجلس کے سامنے پیش ہونا چاہیے (قب دفعہ ۳۸)۔ اس کے دوسرے دن سلطان نے مجلس کو معطل کر دیا اور نمائندوں کو حکم دیا کہ اپنے اپنے حلقۂ انتخاب کی طرف واپس چلے جائیں۔ اس فرمان کے الفاظ یہ ہیں: "چونکہ موجودہ حالات سازگار نہیں ہیں کہ پارلیمنٹ اپنے فرائض کو پوری طرح انجام دے اور چونکہ دستور کے رو سے اس پارلیمنٹ کی مدت انعقاد کا نزاکت وقت کے پیش نظر محدود یا کم کرنا مقدس شاہی اختیارات میں شامل ہے، اس لیے قانون مذکور کے مطابق یہ شاہی فرمان عالی جاری کیا جاتا ہے . . . کہ ایوان بالا اور ایوان نمائندگان کے موجودہ اجلاسوں کی مدت انعقاد، جو مارچ کے شروع میں ختم ہونے والی تھی، آج ہی سے ختم کی جاتی ہے"۔ پارلیمنٹ کے تقریباً پانچ ماہ کی کل مدت میں دو اجلاس ہوسکے۔ اس کے بعد تیس سال تک اس کا کوئی اجلاس منعقد نہ ہوا۔

### نوجوان ترکوں کا زمانہ

۱۹۰۸ء میں "نوجوان ترک" انقلاب نے ایک اور ہی صورت حال پیدا کردی، جو ترکی مؤرّخوں کے ہاں "دوسرے دستوری نظام" (ایکنجی مشروطیت) کے نام سے مشہور ہے۔ دستوری نظام کو کبھی صراحةً منسوخ نہیں کیا گیا تھا بلکہ فی الواقعہ وہ باقاعدہ شاہی سالنامہ کے اندر عبدالحمید ثانی کے زمانۂ حکومت میں بار بار چھپتا رہا؛ تاہم معنوی طور پر اسے معطّل کر دیا گیا تھا۔ ۲۱ جولائی ۱۹۰۸ء میں روم ایلی کے "نوجوان ترک" کے قائدوں نے سلطان کو تار دیا کہ دستور کو فوراً بحال کیا جائے۔ تھوڑے سے عرصے کے تأمل کے بعد آخرکار سلطان نے ان کی بات مان لی۔ ایک فرمان (خط همایون)، مورخہ ۴ رجب ۱۳۲۶ھ/۱۹ جولائی ۱۹۰۸ء تقویم قدیم [= یکم اگست تقویم جدید]، صدر اعظم سعید پاشا کے نام جاری کیا گیا۔ اس میں اعلان تھا کہ ملک دستوری حکومت کے لیے تیار ہے اور دستور کی تمام دفعات مؤثر اور عملاً جاری ہیں۔ علاوہ بریں فرمان میں چند اور دفعات کا اضافہ کیا گیا، جن میں رعایا کی شخصی آزادی میں توسیع کر دی گئی؛ گرفتاری اور تلاشی لینے کو ممنوع قرار دیا؛ اِلّا یہ کہ وہ مناسب قانونی طریقے سے ہو، تمام مخصوص اور غیر معمولی عدالتیں بند کر دی گئیں اور ڈاک کے تحفظ اور پریس کی آزادی کی ضمانت دی گئی، دفعہ ۱۱۳ پر، جس میں سلطان کو اختیار دیا گیا تھا کہ مملکت کے لیے خطرناک افراد کو جلاوطن کردے، اس فرمان کی رو سے کوئی اثر نہیں پڑا، لیکن اگلے سال اس دفعہ کو منسوخ کر دیا گیا؛ اس فرمان کی رو سے ایک اہم تغیر یہ ہوا کہ صدر اعظم کو سوائے وزیر جنگ اور وزیر بحریہ کے باقی تمام وزیروں کے مقرر کرنے کا اختیار دے گیا؛ ان دو وزیروں کو مقرر کرنے کا حق اب بھی سلطان ہی کو حاصل رہا، اسی طرح شیخ الاسلام کا مقرر کرنا بھی فقط اسی کے اختیار میں تھا۔ ان پابندیوں کو قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سعید پاشا وزارت سے برطرف کر دیا گیا۔ اس کے جانشین کامل پاشا نے ایک اور فرمان جاری

کرا لیا، جس کی رو سے صدر اعظم کو، بجز شیخ الاسلام، تمام وزرا کے مقرر کرنے کا اختیار مل گیا۔

۱۷ دسمبر ۱۹۰۸ء کو پارلیمنٹ کے افتتاح کے بعد مزید دستوری اصلاحات زیر غور آئیں اور ایک دستوری کمیشن تجاویز کے مسودات تیار کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔ یہ تجاویز موجودہ متن میں ایک سلسلۂ اصلاحات پر مشتمل تھیں، جن کی رو سے بعض دفعات میں ترمیم کی گئی تھی اور بعض کو نئی دفعات میں تبدیل کر دیا گیا۔ یہ ترمیمیں ۲۱ اگست ۱۹۰۹ء کو قانون بن گئیں اور ان سے دستور میں بڑی اصلاح ہوئی۔ ان کا عام اثر یہ ہوا کہ پارلیمنٹ کی قوت بڑھ گئی اور "تخت" [سلطان] کی قوت گھٹ گئی۔ سلطان اور اس کا نامزد صدر اعظم دونوں اپنا اقتدار بہت کچھ کھو بیٹھے اور پہلی دفعہ کابینہ کی مجموعی ذمہ داری واضح طور پر قائم کر دی گئی، نیز پارلیمنٹ کا اقتدار اعلیٰ شد و مدّ سے قائم کر دیا گیا.

یہ تبدیلیاں اس زمانے میں اختیار کی گئیں جبکہ انجمن اتحاد و ترقی [رک بہ ترک] پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں پر پوری طرح حاوی تھی، لیکن پھر بھی باب عالی سے خائف تھی۔ آگے چل کر انجمن اتحاد و ترقی پر واضح ہوگیا کہ اصلاحات کی وجہ سے انتظامیہ میں جس پر وہ ایک دفعہ قابو پا چکی تھی، جو کمزوری پیدا ہوگئی تھی وہ خود اس کے لیے مشکلات کا باعث ہوگی۔ ۱۹۱۱ء میں حکومت نے دستور میں ترمیم کرنے کی تجاویز پیش کیں، جن کا قصد یہ تھا کہ پارلیمنٹ پر سلطان کا اقتدار بڑھ جائے۔ پارلیمنٹ میں حزبِ مخالف نے اس پر بہت زور شور سے اعتراض کیا، کیونکہ اس کا مقصد سلطان کو نہیں بلکہ "اتحاد و ترقی" کی کمیٹیوں کو مضبوط کرنا تھا۔ اس کے بعد جو پارلیمانی اور دستوری بحران واقع ہوا اس میں پارلیمنٹ کو توڑ دیا گیا۔ ۲۸ مئی ۱۹۱۴ء کو، جب ملک پر عملاً اتحادیوں کی آمرانہ حکومت تھی، دستوری اصلاحات کے ایک اور مجموعے کو قانون کا درجہ دے دیا گیا۔ اس کے بعد ترمیمات جنوری ۱۹۱۵ء، مارچ ۱۹۱۶ء اور اپریل ۱۹۱۸ء میں ہوئیں، جن سے سلطان کے اختیارات میں اور اضافہ ہوا۔ ان کی رو سے سلطان جب چاہتا اپنی صوابدید کے مطابق پارلیمنٹ کو منعقد کر سکتا، ملتوی کر سکتا، اس کی مدت بڑھا سکتا، یا اس کو معطل کر سکتا تھا.

قانون انتخابات، کی تیاری کے متعلق دستور میں ذکر آچکا تھا۔ اس کا مسودہ ۱۸۷۷ء میں لکھا گیا اور زیر بحث آیا، لیکن اس نے ۱۹۰۸ء انقلاب کے بعد کہیں جا کر قانونی شکل اختیار کی۔ اس نے ۱۸۷۶ء کے فرمان (ارادہ) میں اصلاح اور اضافہ کیا، لیکن محدود رائے دہندگی اور انتخابی حلقوں کے ذریعے بالواسطہ انتخاب کو برقرار رکھا گیا۔ اس قانون کے تحت ۱۹۰۸، ۱۹۱۲، ۱۹۱۴ اور ۱۹۱۹ء میں انتخابات ہوئے۔ سوائے ۱۹۱۴ء کے انتخاب کے سب میں ایک سے زیادہ پارٹیوں نے حصہ لیا۔ ان میں سے کوئی انتخاب اقتدار کے انتقال پر منتج نہ ہوا۔ جنوری ۱۸۲۰ء میں آخری عثمانی پارلیمنٹ کا، جو عثمانی ساطنت کے چھٹے اور سب سے آخری انتخاب سے منتخب ہوئی تھی، استانبول میں اجلاس ہوا۔ ۱۸ مارچ کو مجلس نے اپنا اجلاس ملتوی کر دیا اور ۱۱ اپریل کو سلطان نے اسے توڑ ڈالا۔ اس کے بارہ دن بعد ترکی کی مجلس ملی کبیر نے انقرہ میں اپنا پہلا اجلاس منعقد کیا.

---

(۱۸۷۶ء کے دستور کا متن، دستور، سلسلہ اولیٰ، ۴ : ۲ تا ۲۰ میں چھپا اور سلطنت کے سالناموں میں دوبارہ چھپا۔ دستور میں بعد کی ترمیمات، سلسلۂ

ثانیه، ۱ : ۱۱ بعد، ۶۳۸ بعد و ۶ : ۷۴۹ و ۷ : ۲۲۴ وغیره؛ جدید ترکی نسخے۔ در Gözübüyük اور Kili (کتاب مآخذ میں مذکور هے)، ص ۲۳ بعد؛ سرکاری فرانسیسی ترجمه، در G. Aristarchi: *Legislation Ottomane*، ج ۵، ضمیمه، از D. Nicolaides، قسطنطنیه ۱۸۷۸ء، ص ۱ تا ۲۵؛ قب A. Ubicini: *La Constitution ottomane du 7 Zilhidje 1293*، قسطنطنیه ۱۸۷۷ء؛ دستور، ترمیمات اور قانون انتخاب کا محشّی جرمن ترجمه، در F. Von Kraelitz-Greifenhorst: *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches*، وی انا ۱۹۱۹ء؛ دستور کا انگریزی ترجمه، در E. Hertslet: *The Map of Europe*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ۴ : ۲۵۳۱ تا ۲۵۴۰؛ ترمیمات، در H. F. Wright: *The Constitutions of the States at War 1914-1918*، واشنگٹن ۱۹۱۹ء، ص ۵۸۹ تا ۶۰۵؛ دستور کے مطالعه اور اس کے استعمال کے لیے دیکھیے G. Jäschke: *Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates von den Anfängen bis zur Gegenwart*، در *Wg*، ۵ (۱۹۱۷ء) ۵ تا ۵۶؛ وهی مصنف: *Die rechtliche Bedeutung der in den jahren 1909-1916 vol zogenen Abanderungen des turkischen Staatsgrundgesetzes*، در *Wg*، ۵ (۱۹۱۸ء) : ۹۷ تا ۱۵۲؛ نیز دیکھیے W. Albrecht: *Osmanischen Staatsrechts*، برلن ۱۹۰۵ء.

### جمهوریه اور اس کے ابتدائی مرحلے

تقریباً ابتدا هی سے مجلس ملی کبیر (بویوک ملّت مجلسی)، جس کا اجلاس انقره میں قوم پرستوں نے منعقد کیا تها، دستوری مسائل پر غور کرتی رهی تهی ۔ اس کا وضع کرده پهلا قانون ۲۰ جنوری ۱۹۲۱ء کا قانونِ تنظیمات اساسیه (تشکیلات اساسیه قانون) تها، جو حقیقی معنوں میں ابهرتی هوئی جدید ترکی مملکت کا عارضی دستور تها (دستور، سلسلۂ ثالثه، ۱ : ۱۹۶؛ Guzubüyük و Kili، ص ۸۵ تا ۸۷) ۔ پهلی دفعه میں اس انقلابی اصول کا اعلان هے که ”حکومت بلا شرط قومی ملکیت هے“ اور انتظام کے طریق کار کی بنیاد اس اصول پر هے که ”قوم بالذات و بالفعل اپنی قسمت کی رهنما آپ هے“۔ دوسری دفعه میں اس امر کی تصریح هے که ”انتظامی اختیارات اور قانون سازی کا حق مجلس ملی کبیر کو حاصل هے اور یهی مجلس تنها اور فی‌الحقیقت قوم کی نمائنده هے“۔ تیسری دفعه میں ثبت هے که ”مملکت ترکیه (تورکیه دوِلتی) کا انتظام مجلس ملی کبیر عظیم کرتی هے اور اس کی حکومت کا نام حکومت ملی کبیر مجلس هے“ ۔ باقی مانده دفعات انتخاب کے انعقاد اور امور حکومت کے انجام دینے سے متعلق هیں (ان کے متن، در دستور، سلسله ۳، ۱ : ۱۹۶؛ Gözübuyük و Kili، ص ۸۵ تا ۸۷؛ انگریزی ترجمه، در W. E Webster: *The Turkey of Ata Turk*، فلیڈلفیا ۱۹۳۹ء، ص ۹۷ تا ۹۸) ۔ یه ضابطه، جس میں دو انقلابی اصول ”قوم کی حکمت اعلٰی“ اور ”مملکت ترکیه“ کا ذکر هے، قانونی اور دستوری تغیرات کے سلسلے میں پهلا فیصله کن اقدام تها، جس کی رو سے ترکیه کی مملکت اسلامیه کو قومی اور لادینی حکومت بنادیا گیا ۔ اگلا اقدام وه قرارداد تهی جسے قومی مجلس نے قوم پرستوں کی آخری فتح کے بعد یکم نومبر ۱۹۲۲ء کو منظور کیا ۔ اس کی کل دو دفعات تهیں : پهلی دفعه میں اعلان تها که ”ترک سمجهتے هیں که استانبول کی وه حکومت جس میں تمام اقتدار ایک شخص (سلطان) کے هاتھ میں تها ۱۶ مارچ ۱۹۲۰ء کو ختم هوگئی [یعنی اس وقت سے ڈهائی سال پهلے جب برطانوی فوج نے استانبول پر قبضه کیا] اور همیشه کے لیے قصۂ پارینه بن کر ره گئی“؛

دوسری دفعہ میں اس امر اعلان کا تھا کہ خلافت خاندان عثمانی میں برقرار رہے گی، لیکن قومی مجلس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ جس عثمانی شاہزادے کو سب سے زیادہ موزوں سمجھے خلیفہ مقرر کر دے ۔ سلطنت کو خلافت سے الگ کرنے کی یہ کوشش ناکام ثابت ہوئی اور ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو منصب خلافت موقوف کرکے آخری خلیفہ کو جلا وطن کر دیا گیا ۔

اسی اثنا میں ایک اور بنیادی تغیر عمل میں آیا ۔ ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو قومی مجلس نے گھنٹوں مباحثہ کرنے کے بعد ۱۹۲۱ء کے دستوری ضابطے میں چھے ترمیمیں منظور کیں ۔ مصطفٰی کمال نے ان کا مقصد یہ بیان کیا کہ ان سے ملک کے سیاسی نظام میں مبہم اور متضاد باتوں کو دور کرنا تھا ۔ ان ترمیمات کی مدد سے، جو ایک رات پہلے تیار کی گئی تھیں، کہ مملکت ترکیہ کی حکومت کا نظام جمہوری ہے ؛ اس کا صدر (رئیس جمہوریہ) مجلس ملی کبیر اپنے اس اجلاس میں جس میں تمام ارکان حاضر ہوں، خود اپنے ارکان ہی میں سے منتخب کرے گی؛ صدر مملکت کا سربراہ ہوگا؛ وزیر اعظم وہی مقرر کرے گا"۔ اس نئے ضابطے کی توثیق مجلس ملی نے ۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کو کر دی (اسلام میں افکار جمہوریت کی بابت رک بہ جمہوریة) .

دستور جمہوریہ میں ۱۹۲۱ء کے منظور شدہ ضابطے کے اجزا کو برقرار رکھا گیا، یہاں تک کہ اصلاح شدہ عثمانی دستور کو بھی رہنے دیا گیا ہے، لیکن بہت سی نئی چیزیں بھی شامل کر دی گئیں، مثلاً دستور کا نفاذ مجلس ملی کرے گی اور وہ اس میں دو تہائی کی اکثریت سے اس میں ترمیم کرسکتی ہے (دفعہ ۱۰۲)۔ ناقابل ترمیم فقرہ صرف ایک ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "ترکیہ مملکت جمہوریہ ہے"؛ اس میں کوئی ترمیم یا تبدیلی کی تجویز کسی شکل میں بھی پیش نہیں کی جاسکتی؛ دستور کی دفعہ کو کسی دلیل یا عذر کی بنا پر نظر انداز یا معطل نہیں کیا جاسکتا اور کسی قانون میں کوئی ایسی شق نہیں ہونی چاہیے جس میں دستور اساسی کی خلاف ورزی ہو (دفعہ ۱۰۳)؛ لیکن دستور میں ایسا کوئی خاص اصول بیان نہیں کیا گیا جس سے قوانین کے دستوری جواز کو پرکھا جاسکے .

قانون سازی اور انتظامی امور کے اختیارات قومی مجلس ملی کو حاصل ہیں، جو فرمانروا عوام کی نمائندہ ہے ۔ قانون سازی کے اختیارات کو مجلس ملی بلاواسطہ بروے کار لاے گی، لیکن انتظامی اختیارات کا استعمال صدر کی وساطت سے، جسے وہ خود انتخاب کرتی ہے، اور جس کے وزیروں کا مشورہ شامل ہے، لے گی (دفعہ ۴ تا ۷)؛ دفعہ ۷ مجلس کو اختیار دیتی ہے کہ وہ تمام وزرا کو برطرف کر دے، لیکن ان اختیارات سے کبھی کام نہیں لیا گیا؛ عدلیہ کے اختیارات آزاد عدالتوں کو حاصل ہوں گے؛ (دفعہ ۸) ۔ مجلس کا فقط ایک ہی ایوان ہوگا، جس کے ارکان ہر چار سال بعد منتخب ہوں گے، تاہم مجلس کثرت راے سے نئے انتخابات کرانے کا فیصلہ اپنی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی کر سکتی ہے (دفعہ ۱۳ تا ۲۵)؛ صدر جمہوریہ کا انتخاب خفیہ راے دہندگی اور غالب اکثریت سے قومی مجلس کرے گی ۔ صدر مجلس کی میعاد مقررہ کے لیے منتخب کیا جاے گا؛ صدر مجلس کے منظور کردہ قوانین کا دس دن کے اندر اندر نفاذ کرے گا، لیکن اسی مدت میں ایسے قانون کو واپس مجلس میں بھیجنے کا بھی اختیار ہے، جس کے ساتھ وہ ایسا کرنے کی وجوہ بھی لکھ کر بھیجے گا؛ دستوری قانون یا میزانیہ کے قوانین کے سلسلے میں اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہے؛ اگر صدر کے بھیجے ہوئے قانون کو مجلس دوبارہ منظور کردے تو صدر اس کے نفاذ پر مجبور

ہے ۔ سنگین غداری کی صورت میں وہ قومی مجلس کے سامنے جواب دہ ہوگا، لیکن صدر کے جاری کردہ احکام کی ذمہ داری وزیر اعظم اور اس وزیر پر ہے جس کے دستخط اس حکم نامے پر ثبت ہوں گے (دفعہ ۴۱) ۔ حکمت عملی کے لیے مجلس وزرا مجموعی طور پر ذمہ دار ہے، لیکن ہر وزیر انفرادی حیثیت سے ان عملی کارروائیوں کے لیے جواب دہ ہوگا جو اس کے حلقۂ انتظام میں کی جائیں گی، نیز اپنے ماتحت اہل کاروں کے اعمال کا بھی وہی ذمہ دار ہوگا (دفعہ ۴۶) ۔ وزیر اعظم کو صدر نامزد کرے گا اور باقی وزرا کو خود وزیر اعظم مقرر کرے گا ۔ باقی ماندہ فصول امور عدلیہ، جو آزاد ہے، ترکوں کے حقوق عامہ اور متفرقہ، جن میں صوبائی انتظام، عہدے دار، مالیات اور دستور سے متعلق ضوابط شامل ہیں، سے متعلق ہیں .

آخری تنسیخ سے پہلے اس دستور میں دو اساسی ترمیمیں کی گئیں ۔ پہلی ترمیم اپریل ۱۹۲۸ء میں ہوئی جس کی رو سے دفعہ ۲ سے یہ الفاظ حذف کر دیے گئے ''مملکت ترکیہ کا مذہب اسلام ہے'' اور اسی کے مطابق دیگر دفعات میں بھی تبدیلیاں کرنی پڑیں تاکہ مذہب اور شرعی قانون کا جہاں ذکر آیا تھا وہ نہ رہے ۔ دوسری ترمیم فروری ۱۹۳۷ء میں کی گئی جس میں دفعہ ۲ میں پھر ترمیم کی رو سے ''ری پبلکن پیپلز پارٹی'' کے چھ اصول دستور میں داخل کیے گئے جن میں یہ صراحت کی گئی کہ مملکت ترکیہ ''جمہوریہ، قومی، عوامی، ترکی زبان کی حامی (etatist)، سیکولر (دنیویت پسند) اور اصلاحات پسند'' ہے ۔ اس کے ساتھ چند دیگر معمولی تبدیلیاں بھی کی گئیں ۔ دستور کے متن کا ۱۹۴۵ء میں خالص ترکی زبان میں ترجمہ اور پھر ۱۹۵۲ء میں اس تبدیلی کو ترک کر دینا خالص لسانی دلچسپیوں سے تعلق رکھتا ہے .

''قانون تنظیمات اساسیہ'' کے تحت عام انتخابات ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۷ء، ۱۹۳۱ء، ۱۹۳۵ء، ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۳ء، ۱۹۴۶ء، ۱۹۵۰ء، ۱۹۵۴ء اور ۱۹۵۷ء میں ہوئے ۔ ان میں سے فقط آخری چار انتخابات میں ایک سے زیادہ پارٹیوں نے حصہ لیا اور فقط ایک میں جو ۱۹۵۰ء میں ہوا، اس کا نتیجہ حزبِ مخالف کی جیت میں ہوا جس کی رو سے ڈیموکریٹ پارٹی کو اقتدار حاصل ہوا ۔ ۱۹۴۵ء کے بعد ترکی میں جو سیاسی ترقی ہوئی اس میں بہت سی باتیں جو پہلے دستور کے اندر محض نظریاتی تھیں، عملی صورت اختیار کر گئیں ۔ خود دستور کو تو نہ چھیڑا گیا، لیکن قانون اجتماعات، تعزیرات، اور قانون انتخابات میں تبدیلیاں ہوتی رہیں اور اس کے ساتھ ہی انتظامیہ کی بھی صورتیں بدلتی رہیں ۔ ان کی بدولت ایک موثر دستوری حزبِ مخالف کا قیام اور عمل ممکن ہوگیا ۔ یہی حزبِ مخالف ۱۹۵۰ء میں برسر اقتدار آئی ۔ ۱۹۵۴ء میں ڈیموکریٹک پارٹی کی دوسری انتخابی کامیابی کے بعد حالات بگڑ گئے ۔ انتخاب سے پہلے ہی مئی ۱۹۵۴ء کو، ایک نیا قانون پریس پاس ہوچکا تھا جس میں حکومت کے عہدیداروں کو بدنام کرنے کی اور کسی ایسی غلط خبر، اطلاع یا دستاویز کے چھاپنے کی جس سے مملکت کی سیاسی یا مالی ساکھ کو نقصان پہنچے یا جس سے شورش یا بدامنی پھیلے، بہت بھاری سزا مقرر کی گئی تھی ۔ اس قانون کے تحت جو الزام عائد ہو اس کی صفائی میں دیے ہوئے بیانات کو سچ ثابت کرنا ناکافی تھا ۔ انتخابات کے بعد دو نئے قانون ۲۱ جون اور ۵ جولائی کو پاس ہوئے جن سے حکومت کو اختیار مل گیا کہ ججوں کو ۲۵ سال کی ملازمت کے بعد سبکدوش کر دے اور ججوں کے علاوہ دوسرے عہدیداروں اور مسلّح افواج کے ارکان کو کچھ عرصہ معطل کرنے کے بعد سبکدوش

کر دے - اس کے ساتھ ھی ۳۰ جون کو قانون انتخابات میں ترمیم کی گئی - ۲۷ جون ۱۹۵۶ء کو قانون اجتماع و مجالس میں ایک ترمیم، باوجود اس کے کہ ایوان میں اس کی زبردست مخالفت کی گئی، پاس ھوگئی - اس کی رو سے عام جلسوں اور مظاھروں پر سخت پابندیاں عائد کر دی گئیں - اپریل ۱۹۶۰ء میں جب کہ سیاسی کشمکش روز افزون تھی، حکومتی پارٹی نے ایک پارلیمانی کمیٹی مقرر کی تاکہ وہ قانونی اختیارات کے ساتھ حزبِ مخالف کے خلاف تحقیقات کرے - ۲۷ مئی کو ایک فوجی انقلاب نے حکومت کا تختہ الٹ دیا ۔

(عثمانی دستور کی جگہ ترکی دستور قائم ھونے تک کے درمیانی زمانہ کے لیے دیکھیے، G. Jäschke : *Die ersten Verfassungsentwürfe der Ankara Türkei*، در *MSOS*، ج ۴۲/۲ (۱۹۳۹ء)، ص ۵۷ تا ۸۰؛ (۲) وھی مصنف : *Wie lange galt die osmanische Verfassung ?* در *W I*، سلسلۂ جدید، ج ۵ (۱۹۵۷ء)، ص ۱۱۸ تا ۱۱۹؛ (۳) وھی مصنف : *Auf dem Wege zur türkischen Republik*، در *WI* سلسلۂ جدید، ج ۵ (۱۹۵۸ء)، ص ۲۰۶ تا ۲۱۸؛ (۴) وھی مصنف *Die Entwicklung der türkischen Vérfassung 1924 bis 1937*، در *Orient-Näch-richten*، ۳/۹ تا ۱۰ (۱۹۳۷ء)، ص ۱۲۲ تا ۱۲۳؛ (۵) T.Z.Tunaya: *Osmanli Imparatorlugundan Türkiya Buyuk Millet Meclisi hukumeti rejimine gecis*، در *Prof. M. R. Sevig'e Armagan*، استانبول ۱۹۵۶ء؛ (۶) وھی مصنف: *Turkiye Buyuk [Millet] Mecltsi hukumeti'nin Kurulusu ve siyasi Karakteri*، در *Istanbul Univ. Huk. Fak. Mec.* (۱۹۵۸ء) ۲۴؛ (۷) ۱۹۲۴ء کے دستور کے متن کے لیے دیکھیے دستور، سلسلہ سوم، ۵ : ۵۷۶ تا ۵۸۵؛ (۸) ترمیمات ۱۹۲۸ء کے لیے دستور، ۹ : ۱۴۲ء؛ (۹) ۱۹۳۷ء کی ترمیمات کے لیے ۱۸ : ۳۰۷ ببعد، ۱۹ : ۳۷ ببعد؛ (۱۰) ۱۹۴۵ء کی ترمیمات کے لیے، ۲۶ : ۱۷۰ ببعد؛ نقول در Gözübüyük و Kili، ص ۱۰۱ تا ۱۲۳ (مع ترمیمات)؛ انگریزی ترجمہ مع ترمیمات تا ۱۹۳۷ء، در D. E. Webster : *The Turkey of Atatürk*، ص ۲۹۷ تا ۳۰۶؛ نیز در Helen M. Davis : *Constitutions, Électoral laws of the states in the Near and Middle East*، بار دوم، ڈرھم ۱۹۵۳ء، اور مفید خواشی کے ساتھ، در G. L. lewis: *Turkey*، لنڈن ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۷ تا ۲۱۰ - دستور پر پارلیمانی بحثوں کی رودادیں Z. Sezgin و A. S. Gozubuyuk : *1924 anayasasi hakkindaki meclis gorusmeleri*، انقرہ ۱۹۵۷ء میں چھپیں؛ دستاویزات اور ابحاث K. Ariburnu : *Milli mücadele ve inkilaplara ilgili Kanunlar*، ج ۱، انقرہ ۱۹۵۷ء میں بھی ملتی ھیں - دیکھیے E. C. Smith : *Debates on the Turkish Constitution of* 1924، در *Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Derg* ج ۱۳ (۱۹۵۸ء)، ص ۸۲ تا ۱۰۵ - دستور اور اس کے مقدمات کے لیے دیکھیے E. Pritsch : *Die Turkische Verfassung von 20 April* 1924، در *M S O S*، ۲۶-۲۷/۲۲ (۱۹۲۴ء)، ۱۶۴ تا ۲۵۱؛ ۱۹۴۵ء کے خالص ترکی متن کے لغوی مطالعہ کے لیے M. Colombe : *Le nouveau texte de la constitution türque*، در *COC*، ج ۴ (۱۹۴۶ء)، ص ۱۷۷ تا ۸۰۸؛ اس زمانے میں کام کرنے والی دو بڑی پارٹیوں کے لیے دیکھیے، دیموکرات پارٹی اور جمہوریہ خلق فرقسی ۔

## جمہوریہ ثانیہ

### [نیا دستور : نفاذ ۹ جولائی ۱۹۶۱ء]

۱۹۶۰ء آغاز میں مجلس اتحاد ملی نے جس نے چند روز پہلے ملک کی حکومت سنبھالی تھی، فوری ضرورت کے تحت قرارداد منظور کی کہ جدید

دستور کے اجرا تک کے عبوری دور کے لیے ایک عارضی دستور بناکر جاری کیا جائے؛ چنانچہ قانون دانوں کی ایک چھوٹی سی جماعت کی مدد سے ۱۲ جون کو نیا قانون شائع کیا گیا اور اس کا نام "۲۰ اپریل ۱۹۲۴ء کے دستوری قانون عدد ۴۹۱ کی بعض دفعات کی تنسیخ و ترمیم کے لیے وقتی قانون" رکھا گیا [ترجمہ در COC، ج ۴۳ (۱۹۶۰ء)، ص ۲۶۶ تا ۲۷۰]۔ قانون کے آغاز میں قانون اور دستوری دلائل سے فوج کی اس کارروائی کو حق بجانب ثابت کیا گیا تھا جس سے سابقہ حکومت کا تختہ الٹا گیا تھا۔ سابقہ حکومت نے دستور کی خلاف ورزی کی، شخصی حقوق اور آزادیوں کو پامال کیا، حزبِ مخالف کی راہِ عمل کو ناممکن بنا دیا . . . اور ایک ہی پارٹی کی آمریت قائم کی تھی۔ ترکی فوج نے اپنے اس فرض کو سامنے رکھ کر کہ ترکوں کے وطن کی اور جمہوریہ کی، جو دستور کی بنا پر قائم کی گئی تھی، حفاظت کی جائے جو ان پر فوج کی ملکی ملازمت کے ضابطہ کی دفعہ ۳۴ کی رو سے عائد ہوتا ہے، ترکی قوم کی طرف سے عملی اقدام کیا تاکہ اپنے اس مقدس قانونی فرض کو سابقہ حکومت کے خلاف سرانجام دے اور قانون کو بحال کرے، اس لیے فوج نے مجلس کو برخاست کرکے عارضی طور پر حکومت "مجلس اتحاد ملی" کے سپرد کر دی۔

قانون چار ابواب پر مشتمل ہے جن میں ۲۷ دفعات ہیں۔ پہلے باب میں درج ہے کہ "مجلس اتحاد ملی" ترکوں کے لیے حکومت اپنے ہاتھ میں لیتی ہے اور اس وقت تک برسراقتدار رہے گی جب تک وہ اپنا اقتدار ترکی کی مجلس ملی کبیر کے سپرد نہ کر دے۔ اس مجلس کا قیام عام انتخابات کے بعد عمل میں آئے گا، جو نئے دستور اور نئے قانون کی منظوری کے بعد جلد از جلد منعقد کرائے جائیں گے۔ اس مرحلہ کے بعد "مجلس اتحاد ملی" کا قانونی وجود ختم ہو جائے گا اور وہ خود بخود معطل ہو جائے گی (دفعہ ۸)۔ اس وقت تک "مجلس اتحاد ملی" ان تمام حقوق اور اختیارات کی حامل ہوگی جو دستور کی رو سے "قومی مجلس" کو تفویض کیے گئے ہیں۔ "مجلس اتحاد ملی" قانون سازی کے اختیارات کو بلاواسطہ کام میں لائے گی۔ انتظامی اختیارات وزرا کی ایک مجلس کو حاصل ہوں گے جنہیں سربراہ مملکت مجلس اتحاد ملی کی منظوری سے مقرر کرے گا (دفعہ ۳)۔ دفعہ ۶ کی رو سے ایک عدالت عالیہ قائم کی جائے گی جو سابقہ حکومت کے عہدہ داروں کے خلاف عدالتی کارروائی کرے گی۔ دفعہ ۹ میں "مجلس اتحاد ملی" کی رکنیت کی شرطیں مقرر کی گئی ہیں۔ دفعہ ۱۷ میں مذکور ہے کہ "مجلس اتحاد ملی" کا صدر بیک وقت سربراہ مملکت اور وزیر اعظم ہوگا۔ عارضی قوانین جو "مجلس اتحاد ملی" بنائے گی اس وقت تک جاری رہیں گے جب تک کہ مجلس ملی کبیر جو جدید دستور کے تحت قائم ہوگی، ان کی جگہ اپنے بنائے ہوئے قانون جاری نہ کرے (دفعہ ۱۷)۔

جدید مستقل دستور کے بنانے کا خیال اس قانون میں پیش کیا گیا تھا۔ اس کی طرف پہلا قدم اس قومی انقلاب کے فوراً بعد اٹھایا گیا۔ ۲۸ مئی کو مجلس اتحاد ملی کے صدر جنرل گرسل نے اپنی پہلی (پریس کانفرنس) میں اعلان کیا کہ اس نے دستوری قانون دانوں کا ایک کمیشن جدید دستور بنانے کے لیے مقرر کر دیا ہے۔ اس دستور کی رو سے دو ایوانی قانون ساز مجلس اور ایک دستوری عدالت مقرر کی جائے گی۔ ۱۸ اکتوبر کو کمیشن نے دستور کا ایک مسودہ "مجلس اتحاد قومی" کے سامنے پیش کیا۔ فیصلہ یہ کیا گیا کہ اس کے متن کو ابھی شائع نہ کیا جائے بلکہ اس کو ایک مجلس دستور ساز

(Kurucu Meclis) میں پیش کیا جائے ۔ ایک کمیٹی جس کا صدر پروفیسر ترخان فیضی اوغلو تھا، کے ذمے یہ کام سپرد کیا گیا کہ مجلس دستور ساز میں پیش کرنے کے لیے دستور کا ایک مسودہ تیار کرے ۔ اس کمیٹی نے یہ مسودہ ۲۱ نومبر کو تیار کیا اور بالآخر اس کو مجلس اتحاد ملی نے کچھ ترمیمات کے بعد ۱۴ دسمبر کو منظور کرلیا ۔ اس نے سفارش کی کہ ایک دو ایوانی مجلس قانون ساز قائم کی جائے ۔ ان میں سے ایک ایوان مجلس اتحاد ملی کا ہوگا اور دوسرا نمائندوں کا (temsilci-ler meclici) جو ترکوں کی وسیع پیمانے پر نمائندگی کرے گا (دفعہ ۱) ۔ قومی مجلس کے ۲۷۲ ارکان ہوں گے جن میں سے کچھ نامزد اور کچھ مختلف مفادات اور جماعتوں کے منتخب کردہ ہوں گے ۔ انتخابات اور نامزدگیاں دسمبر اور اوائل جنوری میں عمل میں آئیں اور مجلس قانون ساز کا اجلاس ۶ جنوری ۱۹۶۱ء کو منعقد ہوا ۔ اس کے ارکان میں سربراہ مملکت اور مجلس اتحاد ملی کے نامزدگان، ری پبلکن پیپلز پارٹی اور ری پبلکن نیشنل پیزنٹ پارٹی کے صوبائی نمائندے شامل تھے؛ ان کے علاوہ یونیورسٹیوں، وکلا، پریس، ثانوی سکولوں، ٹریڈ یونینوں، ٹریڈ انجمنوں، ایوان ہاے صنعت و تجارت، سابقہ ملازموں کی تنظیموں اور نوجوان کے نمائندے بھی تھے ۔ عارضی حکومت کے وزرا بحیثیت عہدہ اس میں شامل تھے ۔

۹ جنوری کو مجلس قانون ساز نے دو کمیٹیاں چنیں؛ ایک کو، جس کے رکن بیس تھے، دستور اور دوسری کو قانون انتخاب کی تیاری کا کام سپرد ہوا ۔ ۹ مارچ کو دستوری کمیشن نے اپنا مسودہ پیش کر دیا، جس پر ایوان نمائندگان اور ایوان مجلس اتحاد ملی، دونوں نے غور کیا ۔ مجلس اتحاد ملی نے کچھ ترمیمات تجویز کیں ۔ مختلف آراء میں موافقت پیدا کرنے کے لیے ایک مخلوط کمیٹی مقرر کی گئی ۔ اس مخلوط کمیٹی نے اپنا کام ۲۶ مئی کو مکمل کر لیا اور اگلے دن ۲۷ مئی کو جو انقلاب کی پہلی سالگرہ کا دن تھا، جنرل گرسل نے اعلان کیا کہ اس مسودہ کو قومی مجلس کی اکثریت نے قبول کرلیا ہے ۔ اس کا متن ۳۱ مئی کے سرکاری گزٹ میں شائع کر دیا گیا ۔ قومی مجلس نے پہلے ہی ۲۸ مارچ کو ایک قانون پاس کر دیا تھا جس کی رو سے لازم تھا کہ قانونی تقاضوں کے مطابق دستور پر استصواب کرایا جائے؛ چنانچہ ۹ جولائی کو استصواب رائے کرایا گیا اور نیا دستور بھاری اکثریت سے قبول کر لیا گیا ۔

دستور نے مجلس ملی کبیر (Grand National Assembly) کے دو ایوان مقرر کیے؛ ایک سینٹ اور دوسرے کا نام قومی مجلس تھا ۔ دستور میں درج تھا کہ سینٹ کے ارکان میں ۱۵ ارکان صدر کے نامزد اور ۱۵ ارکان ۶ سال کے لیے منتخب ہوں گے جن میں سے ہر دو سال بعد ایک تہائی ارکان براہ راست کثرت رائے سے چنے جائیں گے ۔ قومی مجلس کے ۴۵۰ ارکان تھے جو ہر سال کے بطریقۂ ”نمائندگی متناسب“ منتخب ہوں گے ۔ صدر کا انتخاب مجلس ملی کبیر اپنے ہی ارکان میں ایسے اجلاس میں جس میں تمام ممبر حاضر ہوں، دو تہائی کی اکثریت سے سات سال کے لیے کرے گی ۔ صدر وزیر اعظم کو مقرر کرے گا اور وزیر اعظم دوسرے وزیر مقرر کرے گا ۔ حکومت مجلس ملی کبیر کے سامنے جواب دہ ہوگی ۔ ایک خاص جدت یہ تھی کہ ایک دستوری عدالت مقرر کی گئی تھی (دفعہ ۱۴۵ تا ۱۵۲) جس کا کام وضع کردہ قوانین کے جواز کا جائزہ لینا تھا ۔ اس کو ایک مجلس اعلیٰ کی حیثیت سے صدر، وزرا اور بعض اعلیٰ عہدہ داروں کی بدعنوانیوں پر مواخذے کا

حق بھی حاصل تھا۔ دستور میں صراحۃً حریت فکر، اظہار رائے، اجتماع اور اشاعت کی آزادی، سکونت کے تحفظ اور دیگر جمہوری آزادیوں کی ضمانت دی گئی تھی (فصل ۲، دفعہ ۱۴ تا ۳۴)۔ مزید برآں اس میں ایک فصل سماجی اور اقتصادی حقوق کی بھی شامل ہے۔ اس میں حکومت کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اقتصادی ترقی کے لیے منصوبے تیار کرے جن کا مقصد معاشرے میں عدل و انصاف قائم کرنا ہو۔ فرد کو نجی ملکیت اور وراثت کا حق دیا گیا ہے اور کام اور کاروبار کی آزادی عطا کی گئی ہے (فصل ۳، دفعہ ۳۵ تا ۵۳)۔ ہڑتال کرنے کا حق اصولاً تسلیم کر لیا گیا ہے جو قانونی حدود کے اندر ہوگی۔ دستور کے اندر دیگر دفعات کا مقصد مصطفٰی کمال کی لادینی اصلاحات کا تحفظ ہے تاکہ کسی وقت ان کو مسترد نہ کیا جاسکے، نیز حکومت کی جمہوری بنیاد کو جدید آمریت سے محفوظ کرنا بھی مقصود ہے۔ یہ دستور ۲۰ جولائی ۱۹۶۱ء کو سرکاری گزٹ میں بعنوان "قانون ۹ جولائی، عدد ۳۳۴" شائع ہوا اور اس پر فوراً عمل درآمد شروع ہوگیا (دستور کا سرکاری انگریزی ترجمہ ۱۹۶۲ء میں انقرہ میں چھپا اور دوبارہ *OM* ۴۳/۱ (۱۹۶۳ء)، ص ز تا ۲۸ میں اور *MEG* ۱۶ (۱۹۶۲ء)، ص ۲۱۵ تا ۲۳۸ میں مع شرح از K. K. Key چھپا۔ دستور کے تجزیے کے لیے دیکھیے Ismet Giritli : *Some aspects of the new Turkish Constitution* ص ۱ تا ۱۷؛ مجلس دستور ساز کے لیے دیکھیے R. Dvereux : *Turkey and the Corporative State*، در *SAIS*، (موسم بہار ۱۹۶۲ء)، ص ۱۶ تا ۲۴۔ ۱۹۶۰ء میں جو دستوری ترقیاں ہوئیں اس کا مفید خلاصہ *Middle East Record, I, 1960* لنڈن (۱۹۶۲ء)، ص ۴۵۲ تا ۴۵۴ میں ملے گا۔ نیز دیکھیے واقعات کا جائزہ، در *C O C*، *O M* وغیرہ).

**تعلیقہ : [۱۹۷۱ء کا ترمیم یافتہ دستور، مجریہ ۲۲ ستمبر ۱۹۷۱ء.**

دس برس کے بعد ۱۹۶۱ء کے دستور میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس مقصد کے پیش نظر پارلیمنٹ نے دستور کی پنتیس دفعات میں ترمیم اور نو دفعات کا اضافہ کیا اور ان کا نفاذ ۲۲ ستمبر ۱۹۷۱ء سے عمل میں لایا گیا.

اس دستور میں بنیادی حقوق و مراعات کو قابل حرمت قرار دیا گیا ہے اور عدالتوں کے ذریعے ان کے تحفظ کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔ دستور میں پہلی دفعہ معاشرتی حقوق کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ اس میں مندرج ہے کہ مفاد عامہ کے پیش نظر نجی ملکیت کو محدود اور تجارتی اداروں کو پابند کیا جاسکتا ہے۔ اس دستور میں یہ مطالبہ بھی کیا گیا ہے کہ اراضی کسانوں میں تقسیم کر دی جائے بشرطیکہ اس سے زرعی پیداوار کم نہ ہو.

دستور کی رو سے مجلس ملی کبیر دو ایوانوں پر مشتمل ہے: ایک کا نام قومی اسمبلی اور دوسری کا نام جمہوریہ کی سینٹ ہے۔ قومی اسمبلی ساڑھے چار سو ارکان پر مشتمل ہے، جو عام رائے دہندگی سے چار برس کے لیے منتخب ہوتے ہیں۔ ہر شہری جس کی عمر تیس برس ہو، ممبری کا امیدوار ہوسکتا ہے بشرطیکہ دستور کی دفعہ ۶۸ کی رو سے کوئی امر مانع نہ ہو۔ سینٹ کے ارکان کی تعداد ڈیڑھ سو ہے جو عام رائے دہندگی سے منتخب ہوتے ہیں جب کہ پندرہ ارکان کو صدر جمہوریہ نامزد کرتا ہے۔ ہر شہری جو کم از کم چالیس سالہ ہو سینٹ کی رکنیت کا امیدوار ہوسکتا ہے.

مجلس وزرا وزیر اعظم اور وزرا پر مشتمل ہے۔ وزیر اعظم کو صدر جمہوریہ نامزد کرتا ہے اور وزیر اعظم ارکان اسمبلی میں سے وزرا منتخب

کرتا ہے اور صدر جمہوریہ ان کا تقرر کرتا ہے۔ مجلس وزرا کی تشکیل کے ایک ہفتہ کے اندر وزیر اعظم کو قومی اسمبلی سے اعتماد کا ووٹ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ ہر وزیر اپنے محکمے کی کارکردگی کا ذمے دار ہے اور وزیر اعظم تمام وزرا میں اشتراک عمل کے لیے جواب دہ ہے۔ مجلس وزرا ملک کے استحکام، سالمیت اور مسلح افواج کو جنگ کے لیے تیار رکھنے کی ذمہ دار اور مجلس ملی کبیر کے سامنے جواب دہ ہے.

تمام صدارتی احکامات کا اجرا وزیر اعظم کے کے دستخطوں سے ہوتا ہے جس کی تعمیل کے لیے وہ اور متعلقہ وزیر ذمہ دار ہے۔ اگر اٹھارہ ماہ میں حکومت کو دوبار شکست ہو جائے اور تیسری بار اسے اعتماد کا ووٹ نہ ملے تو وہ صدر جمہوریہ سے نئے انتخابات کا مطالبہ کرسکتا ہے.

صدر جمہوریہ سات برس کے لیے منتخب ہوتا ہے۔ اسے دوبارہ صدر نہیں بنایا جاسکتا۔ امیدوار کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کی عمر چالیس برس ہو اور وہ کسی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ ہو۔ صدر منتخب ہونے کے بعد وہ قومی اسمبلی میں اپنے نشست سے محروم اور اپنی پارٹی کی سیاسی سرگرمیوں سے دستبردار ہو جاتا ہے۔ صدر جب چاہے کابینہ کی صدارت کرسکتا ہے۔ وہ بیرون ملک ترکیہ کے سفیروں کا تقرر کرتا ہے اور غیر ممالک کے سفیر اسے اسناد تقرر پیش کرتے ہیں۔ بین الاقوامی معاہدات کی توثیق بھی وہی کرتا ہے۔ مجلس ملی کبیر میں بل پاس ہونے کے بعد وہ پندرہ دن کے اندر اس کو نافذ کر دیتا ہے وگرنہ نظرثانی کے لیے بل کو واپس کردیتا ہے .. وہ کبر سنی، معذوری اور لمبی بیماریوں کی بنا پر سزا یافتگان کی سزائیں معاف کرسکتا ہے۔ وہ اپنے سرکاری فرائض کی انجام دہی کے لیے کسی کے سامنے جواب دہ نہیں، مگر مجلس ملی کبیر کے دو تہائی ارکان کے فیصلے سے اس پر غداری کے الزام میں مقدمہ چلایا جاسکتا ہے۔

عدلیہ آزاد ہے اور دستور کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔ عدالتوں کی نگرانی ججوں کی مجلس اعلٰی کرتی ہے۔ ایک دستوری عدالت بھی موجود ہے جو پارلیمنٹ کے وضع کردہ قوانین و ضوابط کی جانچ پڑتال کرتی ہے اور فیصلہ کرتی ہے کہ یہ قوانین دستور کے مطابق ہیں یا نہیں۔

**مآخذ** : متن مقالہ میں جو حوالے دیے گئے ان کے
علاوہ : (۱) علی فواد بشگل اور دیگر : *La vie) Turqui*
*Juridique des peuples*، ج ۷، طبع H. Levey Ullmann
و B. Mirkine Guetzevitch، پیرس ۱۹۳۹ء؛
(۲) Siddik Sami Onar : *Idare hukukunun umumi*
*esaslari*، استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۳) Recai G. okandan :
*umume amme hukukumuzun ana hatlari*، استانبول
۱۹۴۸ء؛ (۴) علی فؤاد باشگل : *Türkiye siyasi rejim*
*ve anayasa prensipleri*، ۱/۱، استانبول ۱۹۵۷ء؛ (۵)
مقالہ قانون اساسی، در *IA* (جہاں مزید حوالہ جات دئے گئے
ہیں)؛ (۶) G.Franco : *Developpements constitution-*
*nels en Turquie*، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۷) A. Mary-
Rousseliere : *La Turquie Constitutionelle*،
Rennes ۱۹۳۵ء؛ (۸) T.Z. Tunaya : *Türkiyede siyasi*
*partiler 1859-1952*، (سیاسون پارٹیون ہن)، استانبول
۱۸۵۲ء؛ (۹) K. H. Karpet : *Turkey's politics.*
*The transition to a multi-party system*، پرنسٹن
۱۹۵۹ء؛ (۱۰) B. Lewis : *The emergence of*
*modern Turkey*، باردوم، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۱۱) دستاویزات
A. Seref Gozubuyuk و Suna Kili : *Turk anayasa*
*metinleri*، انقرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) مزید حوالہ جات در
*Bibliografiya turtsii (1917-1958)*، ماسکو ۱۹۵۹ء،
ص ۲۳ تا ۱۲۴؛ (۱۳) Pearson، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱؛
(۱۴) وہی مصنف : *supplement-1956-1960*، ص ۴۵ تا

۷۴؛ [(۱۴) قانون نمبر ۳۳۴، شائع شدہ گزٹ، محکمہ اطلاعات قومی، نمبر ۱۰۸۵۹ مورخہ ۲۰ جولائی ۱۹۶۱ء بار دوم، اپریل ۱۹۷۱ء؛ (۱۵) *Fifty years of Turkish Republic 1923-1973* شائع کردہ محکمہ اطلاعات قومی ترکیہ (۱۶) *News from Turkey* ج ۱، عدد ۸ (۱۶ مارچ تعلیقہ ۱۹۷۳ء)؛ (۱۷) *Facts about Turkey, the state* (شائع کردہ ایضًا) ۱۹۷۳ء)].

[B. LEWIS و ادارہ]

* **مصر :** مصر بہت پہلے یورپ کے زیر اثر آگیا تھا اس لیے اس میں دستوری ترقی دوسرے مسلم ممالک سے جدا گانہ طریقے پر ہوئی، اگرچہ مجموعًا اس کے دستوری تجربات عثمانی مملکت سے کسی طرح غیر متعلق نہ تھے۔ یہ صحیح ہے کہ پہلا مکمل دستوری منشور ۱۸۸۲ء سے پہلے شائع نہیں کیا گیا، لیکن بہت سی دستوری دستاویزات جن میں نمائندہ مجالس کے قیام کا یا ذمے دار وزارتوں کا اہتمام کیا گیا تھا، انیسویں صدی عیسوی کے آغاز ہی سے جاری ہونی شروع ہوگئی تھیں ۔ جب ۱۷۹۸ء میں نپولین بونا پارٹ مصر پر قبضہ کر چکا تو اس نے چند احکام جاری کیے جن کی رو سے مصری اور فرانسیسی ارکان پر مشتمل کئی دیوان (مجالس) قائم کیے گئے۔ اگرچہ یہ دیوان محض مجالس شوریٰ کی نوعیت کے تھے، تاہم ان کی اہمیت یہ تھی کہ ان کے وجود سے یہ اصول تسلیم کرلیا گیا کہ عوامی مسائل میں عوام کے نمائندوں سے مشورہ کرنا چاہیے ۔ محمد علی (۱۸۰۵-۱۸۴۸ء) نے ۱۸۲۹ء میں بونا پارٹ کے ''دیوان'' کو مجلس مشاورت کی صورت میں پھر سے زندہ کیا ۔ یہ مجلس مشاورت ملک کے انتظام میں اس کی مدد کرتی تھی ۔ یہ مجلسیں، جنھیں رائے عامہ کی تائید حاصل نہ تھی، تھوڑی مدت تک ہی قائم رہ سکیں .

خدیو اسمٰعیل کے زمانۂ حکومت میں کہیں جاکر ایسا ہوا کہ مزید دستوری دستاویزات جاری کیے گئے ۔ ان میں سے ایک (۱۸۶۰ء) کے ذریعہ مجلس نمائندگان قائم ہوئی جس کا نام ''مجلس شورُی النُّواب'' تھا؛ ایک دوسری دستاویز (۱۸۷۸ء) کے ذریعہ ایک ذمہ دار وزارت قائم کی گئی جس کا نام ''مجلس النُّظار'' رکھا گیا ۔ ان احکام کے جاری کرنے سے اسمٰعیل کا فوری مقصد لازمی طور پر یہ نہ تھا کہ دستوری اصلاح جاری کرے بلکہ یہ تھا کہ مالی مشکلات کا حل تلاش کرے ۔ اگر یہ حل نہ کی گئیں تو بیرونی حکومتوں کی مداخلت اور اس کے ساتھ ہی خدیو کے اختیارات کے محدود ہو جانے کا خطرہ تھا ۔ ۲۲ اکتوبر ۱۸۶۶ء کو اسمٰعیل نے دو فرمان جاری کیے جن کی رو سے ایک نمائندہ مجلس کا قیام عمل میں آیا ۔ اس کے ارکان کی تعداد ۷۵ تھی اور وہ ۳ سال کے لیے منتخب کیے جاتے تھے۔ اس مجلس کا نام ''مجلس شورٰی النّواب'' تھا (مجلس نمائندگان) تھا ۔ ان میں سے ایک فرمان ایک بنیادی قانون (لائحہ اساسیة) پر مشتمل تھا جس کے ۱۸ دفعات تھے ۔ اس میں مجلس کے فرائض اور اس کے انتخاب کا طریقہ بیان کیا گیا تھا ۔ دوسرے فرمان میں ۶۱ دفعات تھے اور اس کا نام قانون انتظام داخلی (لائحہ نظامیہ یا نظام نامہ) تھا ۔ اس میں مجلس کے لیے قواعد مباحثہ اور اندرونی طریق کارروائی کی تعیین کی گئی تھی مجلس کے فیصلوں کی آخری منظوری اپنے ہاتھ میں رکھ کر خدیو نے اس پر اپنے مکمل تسلط کو برقرار رکھا ۔ مجلس کے اجلاس ۲۵ نومبر ۱۸۶۶ء کو شروع ہوے، لیکن ۱۸۷۹ء میں مجلس کو معطل کر دیا گیا ۔ اس مجلس نے عرابی کی بغاوت کے زمانے میں پھر سے کام شروع کر دیا اور ایک مفصّل دستوری ضابطہ تیار کرنے میں اہم کردار ادا کیا، لیکن یہ مجلس بے اثر ثابت ہوئی اور اس کا کام

محض مشورہ دینا رہ گیا کیونکہ حکومت اس کے فیصلوں کی پابند نہ تھی ۔

۲۸ اگست ۱۸۷۸ء کو اسمٰعیل نے ایک اور فرمان جاری کیا جس میں مجلس وزرا (مجلس النظار) کے قیام کا اعلان تھا ۔ اس فرمان کی رو سے اس نے اختیارات مجلس کے سپرد کر دیے ۔ اس انتظامیہ نے جو جدید مصر کی تاریخ میں پہلی انتظامیہ تھی، خدیو کو اس کی ذمہ داری سے سبکدوش کر دیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے غیر محدود اختیارات محدود ہوگئے، لیکن اس فرمان میں توفیق پاشا نے، جو ۱۸۷۹ء میں اسمٰعیل کا جانشین ہوا، ترمیم کی، جس کی رو سے وزارت اس کے آگے جواب دہ قرار دی گئی ۔ اکثر مجلس کے جلسوں میں توفیق خود صدارت کرتا تھا ۔

اس سے پہلے کہ توفیق مجلس وزرا پر پورا قابو پالے اور مجلس النُواب کو برطرف کر دے، مجلس النوّاب نے یہ سخت قدم اٹھایا کہ ایک مفصّل دستوری منشور تیار کیا ۔ عرابی کی بغاوت زمانے میں اس مجلس نے ۱۸۸۲ء میں قومی مجلس دستور ساز کی حیثیت سے اجلاس کرکے پہلا تحریری دستور تیار کرکے جاری کیا جس کا نام "اللائحة الاساسیة" تھا ۔ اس مجلس نے اس دستور کے مسودہ پر جنوری ۱۸۸۲ء میں بحث شروع کی؛ ۷ فروری ۱۸۸۲ء میں یہ دستور جاری ہوا ۔

۱۸۸۲ء کے دستور میں فیصلہ کیا گیا تھا کہ ملک میں پارلیمانی نظام حکومت اور ذمہ دار وزارت قائم کی جائے جسے خدیو مقرر کرے ۔ مجلس نُوّاب ۵ سال کے لیے منتخب ادارہ ہوگا؛ اس کے اجلاس عوام کے لیے کھلے ہوں گے اور اس کے ارکان کو قانونی تحفظ حاصل ہوگا؛ اس کا صدر خدیو مقرر کرے گا جسے وہ ان تین افراد میں سے منتخب کرے گا جنھیں مجلس نامزد کرے گی؛ مجلس کو وزرا سے استفسار اور اطلاعات حاصل کرنے کے لیے سوالات کرنے کا اور دوران اجلاس میں انتظام عامہ کے تمام عوامی عہدہ داروں کی کارگزاریوں کی نگرانی کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔ اراکین صدر مجلس کی وساطت سے وزرا کو ہر عوامی عہدہ دار کے خلاف اس کی فرائض کی انجام دہی کے سلسلے میں اس پر غلط کاریوں، بے ضابطگیوں اور غفلتوں کے عائدہ شدہ الزامات کی اطلاع دیں گے (دفعہ ۲۰)۔ قانون سازی کی تحریک وزارت یا مجلس نُوّاب کی طرف سے ہوسکتی ہے، لیکن اس کی توثیق اور اس کا اجرا خدیو کرے گا ۔ مجلس کی منظوری کے بغیر کوئی نیا ٹیکس نہیں لگایا جاسکتا ۔ میزانیہ بحث اور منظوری کے لیے مجلس نُوّاب میں پیش کیا جاوے گا سوائے ان مدّات کے جو باب عالی کو سالانہ خراج ادا کرنے سے یا حکومت کے قرضوں سے متعلق ہوں ۔ حکومت کا کسی بیرونی ملک کے ساتھ کوئی معاہدہ صلح واجب الوفا نہیں ہوسکتا جب تک کہ مجلس اس کی منظوری نہ دے دے، سوا ان معاملات کے جس کے لیے کوئی رقم زر میزانیہ میں پہلے ہی منظور ہو چکی ہو ۔ عرابی کی بغاوت کے فرو ہو جانے کے بعد مجلس نُوّاب معطّل کر دی گئی اور ۱۸۸۲ء کا دستور منسوخ کر دیا گیا ۔

۱۸۸۳ء میں جب کہ برطانیہ کے قبضہ کو ایک سال گزر چکا تھا، توفیق پاشا نے ایک اساسی قانون جاری کیا جس کی رو سے مصر کا دستوری خاکہ پھر منظّم ہوگیا، جو برطانیہ کے قبضہ سے لے کر عالمی جنگ اوّل تک جاری رہا ۔ اس قانون میں حسب ذیل مجالس کے قیام کا اہتمام تھا ۔

(۱) ایک صوبائی مجلس، جس کے ارکان کی تعداد صوبے کی آبادی کے مطابق ۳ سے لے کر ۸ تک ہوسکتی تھی، ہر صوبہ (مدیّریہ) میں قائم کی گئی ۔ اس کا صدر مدیر ہوتا تھا ۔ اس مجلس کا کام

خالص معاملات سے متعلق تھا ۔ ان صوبائی مجالس کے ارکان کی مجموعی تعداد ۷۰ تھی ۔

(۲) مجلس قانون ساز تیس ارکان پر مشتمل تھی ۔ ان میں سے ۱۴ ارکان (جن میں صدر بھی شامل تھا) کو حکومت مقرر کرتی تھی اور ۱٦ صوبائی مجلسیں اپنے ارکان میں سے منتخب کرتی تھیں ۔ انتظامی معاملات کی بابت کوئی قانون یا حکم نامہ پہلے مجلس کے سامنے پیش ہوئے بغیر جاری نہ ہو سکتا تھا، لیکن حکومت پر اس کی کوئی پابندی نہ تھی کہ وہ مجلس کی قرار دادوں پر عمل درآمد کرائے ۔ بہر حال اگر مجلس کی قرارداد پر عمل نہ کیا جائے تو اس کے رد کرنے کی وجوہ مجلس کو بتانا پڑیں گی ۔ میزانیہ کو بحث کے لیے مجلس میں پیش کرنا ضروری تھا، لیکن حکومت اس کی پابند نہ تھی کہ مجلس کی رائے مانے ۔ مجلس کو یہ اختیار بھی نہ تھا کہ ان مالی معاملات کو جن کا تعلق مصر کے بین الاقوامی معاہدات کی پابندیوں سے تھا، زیر بحث لائے ۔

(۳) مجلس قانون ساز کے ۸۲ ارکان تھے جن میں ٦ وزیر، ۳۰ ارکان مجلس قانون ساز میں سے اور ۴٦ ارکان عوام کے انتخاب کردہ شامل تھے ۔ انتخاب کے امیدواروں کے لیے ضروری تھا کہ ۳۰ سال سے کم عمر کے نہ ہوں ؛ نوشت و خواند کی قابلیت رکھتے ہوں اور حکومت کو براہ راست ۳۰ مصری پونڈ سے کم ٹیکس ادا نہ کرتے ہوں ۔ حکومت کو اختیار نہ تھا کہ مجلس کی منظوری کے بغیر نئے ٹیکس لگائے ۔ علاوہ ازیں ہر عوامی قرض اور تمام عوامی معاملات کی بابت، جو نہروں، ریلوں، اراضی اور اراضی پر ٹیکس کے متعلق ہوں، مجلس سے مشورہ لیا جانا ضروری تھا ۔ دیگر مالی، اقتصادی اور انتظامی امور پر بھی وہ اپنی رائے کا اظہار کرسکتی تھی ۔ اس مجلس کا منصب فقط مشورہ دینا تھا ۔ حکومت اس کے مشوروں کی قطعاً پابند نہ تھی، لیکن اس کے نہ ماننے کی وجوہ بیان کرنی ضروری تھیں ۔ مجلس کے اجلاس کا انعقاد کم سے کم دو سال کے اندر ایک مرتبہ ہوا کرتا تھا ۔ اور اس کے اجلاسوں میں عوام کو شمولیت کی اجازت نہ تھی ۔ یکم مئی ۱۸۸۳ء کو انتخاب سے متعلق ایک قانون جاری کیا گیا اور مجلس قانون ساز کا پہلا انتخاب نومبر ۱۸۸۳ء میں ہوا ۔ یہ مجلس عالمی جنگ اول تک اپنا کام کرتی رہی ۔

۱۹۱۳ء میں ایک جدید قانون کی رو سے، جو اسی سال جاری ہوا، مجلس کے فرائض اور اختیارات بڑھ گئے ۔ اس قانون میں ۱۸۸۳ء کے اساسی قانون پر نظر ثانی کی گئی ۔ جدید مجلس قانون ساز نے قانون ساز کونسل اور قانون ساز اسمبلی دونوں کی جگہ لے لی ۔ یہ نئی مجلس ۱۷ نامزد اور ٦٦ بالواسطہ انتخاب کے ذریعے منتخب شدہ ارکان پر مشتمل تھی ۔ اس کو اختیار تھا کہ براہ راست ٹیکس کے بڑھانے کی تجاویز کو رد کر دے، لیکن دیگر معاملات میں اس کا کام فقط مشورہ دینے اوز غور کرنے کا ھی رہا ۔ اس کے اجلاس عوام کے لیے کھلے تھے کیونکہ پیش رو مجلس پر بند اجلاس کرنے کے اعتراضات ہو چکے تھے ۔ مجلس قانون سازی میں تاخیر کر سکتی تھی؛ وزیروں کو مجبور کرسکتی تھی کہ وہ اپنی تجاویز کی معقول وجوہ پیش کریں؛ ان سے پوچھ گچھ کرسکتی تھی اور کسی امر کی بابت اطلاع طلب کرسکتی تھی ۔ اس قانون ساز مجلس سے مقصود مصری عوام کی زیادہ سے زیادہ نمائندگی کرنا تھا، لیکن اس کے لیے قلیل تعلیم یافتہ طبقے کی سیاسی خواہشات کی تشفی کرنا مشکل تھا ۔ ۱۹۱۴ء میں تھوڑی مدت کے لیے اس کا اجلاس ہوا یہاں تک کہ ۱۹۱۵ء میں اس کے اجلاسوں کو معطّل کر دیا گیا اور اس کے بعد وہ پھر کبھی

نہ ہونے پائے ۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد مصر بے اختیاری کی حالت سے خود مختاری کی طرف تیزی سے بڑھا اور اس نے نمایاں سیاسی اور اقتصادی ترقی کر لی تھی ۔ برطانوی استیلا ختم کر دیا گیا اور ۲۸ فروری ۱۹۲۲ء کو ملک کی آزادی کا اعلان چار محفوظ نکات کی شرط پر کردیا گیا (یہ چار نکات مصر کے دفاع، برطانوی شاہی مواصلات کی حفاظت، غیر ملکیوں کی حفاظت اور سوڈان سے متعلق تھے) ۔ خدیو مصر نے ۱۵ مارچ ۱۹۲۲ء کو بادشاہ مصر [ملک] کا لقب اختیار کیا اور دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ۳ اپریل ۱۹۲۲ء کو ۳۲ ارکان پر مشتمل ایک کمیٹی مقرر کی گئی ۔ اس کمیٹی نے دستور بنا کر ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۲ء کو حکومت کے حوالے کر دیا، مگر یہ دستور ۱۹ اپریل ۱۹۲۳ء تک جاری نہ کیا جا سکا ۔ اس دستور کی بنیاد بلجیم اور عثمانی دستور کے نمونے پر قائم کی گئی تھی ۔ اس دستور میں با اختیار بادشاہت کے قیام کا اہتمام تھا، جو روایتی نظام حکومت کی عکاسی کرتی تھی ۔ بادشاہ کو نہ صرف وزیر اعظم کو نامزد کرنے اور مقرر کرنے (اور وزیر اعظم کی سفارش پر دیگر وزیروں کے مقرر کرنے) کا حق دیا گیا بلکہ اسے یہ حق بھی حاصل تھا کہ وزارت توڑ دے اور پارلیمنٹ کو برطرف کر دے ۔ سینٹ کے صدر کو اور سینٹ کے آدھے ارکان کو، غالباً مجلس وزرا کی سفارش سے وہی مقرر کرتا تھا ۔ مجلس وزرا پورے طور پر ذمے دار تھی، کیونکہ اس کے ارکان پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں سے لیے جاتے تھے اور مجموعی طور پر ایوان زیریں کے سامنے جواب دہ تھی ۔ دستور کے مطابق اس کی بقا ایوان زیریں کی "رائے اعتماد" پر موقوف تھی، تاہم بادشاہ کسی لمحے اپنے حکم سے اسے برطرف کرسکتا تھا ۔ قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ اور بادشاہ کو حاصل تھا ۔ ایوان زیریں کو تمام مردوں کی عام رائے دہندگی کے ذریعے انتخاب کیا جاتا تھا، لیکن سینٹ کے نصف ارکان منتخب اور نصف نامزد ہوتے تھے ۔ قانون سازی کی تحریک کسی بھی ایوان میں ہوسکتی تھی، لیکن اس کے اجرا کے لیے بادشاہ کی توثیق لازمی تھی ۔ بادشاہ کو اختیار تھا کہ مسودے کو نظر ثانی کے لیے واپس بھیج دے ۔

سلطانی حکومت (۱۹۱۴ء) کے قیام سے لے کر اعلان خود مختاری (۱۹۲۲ء) تک مصر میں آٹھ وزارتیں بنیں، ٹوٹیں اور اعلان خود مختاری سے لے کر بادشاہت کے اختتام تک مصر میں بتیس وزارتیں بنیں ۔ اس طرح وزارت کی اوسط عمر ایک سال سے کم ٹھیرتی ہے ۔ ۱۹۲۴ء کے عام انتخابات کے بعد پارلیمنٹ کے اجلاس عموماً باقاعدہ ہوتے رہے اگرچہ تقریباً ہر بار ایوان زیریں کو اس کی چار سال کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی توڑ دیا جاتا رہا ۔ ۱۹۲۴ سے لے کر ۱۹۵۲ء تک دس مرتبہ، یعنی ۱۹۲۴ء، ۱۹۲۵ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء، ۱۹۳۶ء، ۱۹۳۸ء، ۱۹۴۲ء، ۱۹۴۵ء اور ۱۹۵۰ء میں عام انتخابات ہوئے ۔ ان میں سے صرف نویں پارلیمنٹ نے اپنی اپنی چار سال کی مدت پوری کی اور دوسری کا تو فقط ایک ہی اجلاس ہونے پایا ۔

۱۹۲۳ء کا دستور ۱۹۲۸ء کے شاہی فرمان سے جزوی طور پر معطل کر دیا گیا اور اس کی جگہ ۲۲ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو ایک اور دستور جاری کیا گیا ۔ اس جدید دستور نے حکومت کی ساخت میں کوئی اہم تبدیلی نہیں کی، لیکن پارلیمنٹ کے اختیارات کو محدود کر دیا، خصوصاً مجلس وزرا پر عدم اعتماد کے اظہار کا اختیار اسے نہ رہا ۔ ادھر انتظامیہ کے اختیارات کو اور بڑھا دیا اور اجازت دے دی کہ انتخابات ۱۹۳۰ء کے قانون انتخاب

کے مطابق دو مرحلوں میں منعقد ہوں ۔ ان قیود نے مخالف پارٹیوں کو تحریص دلائی کہ جدید دستور پر نکتہ چینی کریں اور انتخابات میں حصہ نہ لیں ۔ تاہم حکومت نے جدید دستور کے منصوصات کو ۱۹۳۶ء تک مضبوطی کے ساتھ نافذ کیے رکھا۔

۱۹۳۶ء میں ایک مخلوط قومی حکومت بنائی گئی اور برطانیہ اور مصر کے درمیان اتحاد کے ایک معاہدے پر دستخط ہوئے ۔ قوم پرستوں نے پہلے ہی سے یہ مطالبہ کر رکھا تھا کہ صلح کی بات چیت میں وہ تب حصہ لیں گے جب ۱۹۲۳ء کا دستور بحال کر دیا جائے گا، چنانچہ بادشاہ نے اس دستور کو ۲۳ دسمبر ۱۹۳۵ء کو باقاعدہ طور پر بحال کردیا ۔ یہ دستور نافذ رہا حتیٰ کہ انقلابی حکومت نے ۱۰ دسمبر ۱۹۵۲ء کو اسے منسوخ کر دیا ۔ فوج کے سیاسیات میں دخل دینے سے پہلے پارلیمانی طرز حکومت میں ضعف پیدا ہو چکا تھا کیونکہ سیاسی پارٹیوں میں محاذ آرائی پیدا ہوگئی تھی ۔ متعارض لظری جماعتیں کھڑی ہونے لگیں تھیں اور ادھر حکمران گروہ مظلوم عوام کی تیزی سے بگڑتی ہوئی حالت کو سدھارنے میں قاصر رہا تھا ۔ جب ملکی حکومت امن عامہ کے برقرار رکھنے میں ناکام ہوگئی تو فوج کو لامحالہ دخل دینا پڑا تاکہ اندرونی خلفشار اور عدم استحکام کا خاتمہ کرے ۔

انقلابی حکومت نے نئے دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ایک دستوری کمیٹی مقرر کی جو مختلف آرا رکھنے والے پچاس ارکان پر مشتمل تھی ۔ دستور کا یہ مسودہ، جو ترقی پسند اور صحیح پارلیمانی طرز حکومت کے قیام کے لیے مشہور ہو چکا تھا، کبھی نافذ نہ ہونے پایا ۔ اس کے بجائے ۱۰ فروری ۱۹۵۳ء کو ایک عارضی دستوری منشور شائع کیا گیا جس میں، در حقیقت، پورا اختیار ایک انقلابی مجلس کو دے دیا گیا، جسے اس کا صدر، جو مجلس وزرا کا صدر تھا، استعمال کرے گا ۔ بادشاہت کو برقرار رکھا گیا، لیکن معزول شدہ شاہ فاروق کا جانشین کم سن تھا، اس لیے اس کے اختیارات ایک مجلس اولیاے بادشاہ (مجلس الوصایة) کو دے دیے گئے ۔ ۱۸ جون ۱۹۵۴ء کو بادشاہت ختم کر دی گئی اور ملک میں ایک جمہوریہ کے قیام کا اعلان کر دیا گیا جس کا پہلا صدر خود وزیر اعظم جرنیل محمد نجیب مقرر ہوا ۔ کام چلتا رہا یہاں تک کہ ۲۲ فروری ۱۹۵۴ء کو کرنل جمال عبدالناصر نے تمام اختیارات سنبھال لیے ۔ ۱۶ جنوری ۱۹۵۶ء کو ایک نیا دستوری منشور جاری کیا گیا، جو تھوڑے ہی دن چل سکا ۔ اس میں سارے کے سارے انتظامی اختیارات صدر جمال عبدالناصر کے ہاتھ میں دے دیے گئے ۔ اس دستور میں چند نئے پہلو تھے ۔ اس میں اعلان کیا گیا تھا کہ اہل مصر عرب ہیں اور ملک میں پارلیمانی طرز حکومت کے بجاے صدارتی طرز حکومت جاری کر دیا گیا ۔ صدر کا انتخاب استصواب رائے کے ذریعے ہوا ۔ اسے اختیار تھا کہ ایک وزارت بنائے جو اسی کے سامنے جواب دہ ہو اور پارلیمنٹ کے ارکان کو نامزد کرے بشرطیکہ قوم عام استصواب رائے سے ان کی توثیق کر دے ۔ ۲۳ جون ۱۹۵۶ء کو استصواب رائے سے دستور کی توثیق ہوگئی ۔

فروری ۱۹۵۸ء میں شام اور مصر کے درمیان اتحاد دونوں ملکوں کے دستوری لظاموں میں تبدیلی کا متقاضی ہوا ۔ یہ اتحاد، جسے کامل تر عرب اتحاد کی طرف پہلا قدم خیال کیا گیا تھا، متحدہ عرب جمہوریہ کے نام سے موسوم ہوا ۔ ۵ مارچ ۱۹۵۸ء کو ۷۳ دفعات کا ایک عارضی دستور جاری کیا گیا جس کی رو سے مرکزی انتظامیہ اور ایک مرکزی مجلس قانون ساز قائم کی گئی، لیکن تمام اہم مقامی معاملات مقامی انتظامی مجالس کے ہاتھ میں رہے ۔ اس

سے قبل اس معاهدے کی اندرونی دستوری ساخت پر اتفاق رائے هوا ۔ اکتوبر ۱۹۶۱ء میں شام کے الگ هو جانے کے بعد معاهده توڑ دیا گیا ۔

"متحده عرب جمهوریه" کا نام برقرار رها گو اب اس کا اطلاق صرف مصر پر هونے لگا، لیکن مصر کے حکمرانوں کی توجه اب اشتراکیت کی بنیاد پر ملک کی اندرونی معاشری اور اقتصادی تنظیم نو پر مرتکز هوگئی ۔ ایک قومی منشور، جو قوم پرستی اور اشتراکیت کے اصولوں کو شامل تها، ایک قومی مؤتمر کا موضوع بحث بنا جو ۱۹۶۲ء کے موسم خزاں میں منعقد هوئی، تاهم اب تک کوئی جدید دستوری دستاویز شائع نہیں کی گئی ۔ شام سے اتحاد ٹوٹ جانے کے بعد صدر جمال عبدالناصر نے کئی بار ۱۹۵۶ء کے دستور کا ذکر کیا هے جس سے ظاهر هوتا هے که یه دستور ابهی تک نافذ هے اور جدید دستور کا ابهی تک اجرا نهیں هو سکا ۔ مصری ارباب حکومت میں میلان پایا جاتا هے که نئے دستور کی تشکیل کو ملتوی رکها جائے جب تک که نیا طرز حکومت معرض ظهور میں نه آجائے ۔ انهیں امید هے که ظهور میں آنے والا یه دستوری ڈهانچا اتحاد سے متعلق عربوں کی خواهشات سے هم آهنگ هوگا [جمال عبدالناصر کے انتقال کے بعد صدر انورالسادات کا مسلک اگرچه صدر ناصر کی پیروی هے] تاهم سوشلزم کے بارے میں نیز مغربی یورپ اور امریکه کے متعلق ان کی حکمت عملی معتدل هے] تاهم ۲۱ مئی ۱۹۶۲ء کا چارٹر بطور تتمۂ دستور کام دیتا هے اور اس میں موجوده جمهوریه کے اغراض و مقاصد اور اصول کی وضاحت کی گئی هے ۔ اسی طرح ۷ دسمبر ۱۹۶۲ء کا قانون بهی بطور تتمه استعمال هوتا هے].

**مآخذ :** (۱) A. Giannini : *La Constituzione*
*egiziana*، در *OM*، ج ۳ (۱۹۲۳ء) : ۱ تا ۲۲ ؛ (۲)
G. Douin : *Histoire du regne du Khedive Ismail*،
روما ۱۹۳۳ء - ۱۹۴۱ء؛ (۳) عبدالرحمٰن الرافعی : عصر
اسمٰعیل، بار دوم، قاهره ۱۹۴۸ء، ۲ جلدیں؛ (۴) وهی مصنف :
الثورة العرابیّه، بار دوم، قاهره ۱۹۴۹ء؛ (۵) وهی مصنف: فی
اعقاب الثورة المصریه، قاهره ۱۹۴۷-۱۹۵۱ء، ۳ جلدیں ؛
(۶) W. S. Blunt : *Secret history of the English*
*occupation of Egypt*، لنڈن ۱۹۰۷ء ؛ (۷) محمد رشید
رضا : تاریخ الاستاذ الامام، قاهره ۱۹۳۱ء، ج ۲ ؛ (۸)
ایم صادق : *La Constitution de l'Egypte*، پیرس
۱۹۰۸ء ؛ (۹) White Ibrahim : *La Constitution*
*egyptienne du 19 Avril 1923*، پیرس ۱۹۲۳ء ؛ (۱۰)
وهی مصنف : *La nouvelle constitution de l'Egypte*،
پیرس ۱۹۲۵ء ؛ (۱۱) امین عثمان : *Le mouvement*
*Constitutionnel en Egypte et la Constitution de*
*1923*، پیرس ۱۹۲۴ء ؛ (۱۲) Sir William Hayter :
*Recent constitutional development in Egypt*، کیمبرج
۱۹۲۵ء ؛ (۱۳) السید صابری : *Le pouvoir legislatif*
*et le pouvoir exécutif en Egypte, étude critique*
*de la constitution du 19 Avril 1923*، پیرس ۱۹۳۰ء ؛
(۱۴) حلمی مکرم : *Problémes souleves par la con-*
*stitution égyptienne*، Dijon ۱۹۲۷ء ؛ (۱۵)
V. A, O'Rourke : *The juristic status of Egypt*،
بالٹیمور ۱۹۳۵ء ؛ Diaeddine Saleh : *Les pouvoris*
*du roi dans la Constitution égyptienne, étude de*
*droit comparé*، پیرس ۱۹۳۹ء ؛ (۱۶) J. M. Landau :
*Parliaments and parties in Egypt*، تل ابیب ۱۹۵۳ء ؛
(۱۷) M. Colombe : *L'evolution del 'Egypte 1924-*
*1950*، پیرس ۱۹۵۱ء ؛ (۱۸) C. F. Jones : *The New*
*Egyptian constitution*، در *MEJ*، ج ۱۰ (۱۹۵۶ء) ؛
۳۰۰ تا ۳۰۶ ؛ (۱۹) R. Monaco : *La nuova*
*costituzione egiziana*، در *OM*، ج ۳۶ (۱۹۵۶ء) :
۲۸۱ تا ۲۸۸ ؛ (۲۰)] *World Muslim Gazetteer*،

کراچی؛ (۲) *The Statesmans' Year—Book.* 1971-72، لنڈن آیا

(M. KHADDURI)

## ایران

ایران میں بیسویں صدی عیسوی کے اوائل کی دستوری تحریک مشروطیت [رک بہ ایران] اس مسلسل عمل کا نتیجہ ہے جو انیسویں صدی کے دوران میں وہاں خاموشی سے جاری رہا ۔ اس صدی کے اوائل میں روس سے جو تباہ کن جنگیں ہوئیں ان کے باعث ایران میں فوجی اور دوسری اصلاحات کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا ۔ ایران میں غیر ممالک سے آنے والے فوجی وفود اور مختلف سفارتوں پر یورپ جانے والے ایرانی وفود (مثلاً میرزا صالح اور ابوالحسن شیرازی)، بیرونی ملکوں سے تجارت کرنے والے سوداگروں اور استانبول، کلکتے اور دوسرے شہروں سے نکلنے والے فارسی جرائد کی بدولت ایرانیوں کو جدید فوجی، سائنسی اور تکنیکی علوم اور ان سیاسی تغیرات کا علم ہوا جو یورپ میں رونما ہو رہے تھے ۔ خود ناصر الدین شاہ قاجار (۱۸۴۸ء تا ۱۸۹۶ء) نے تین بار یورپ کا سفر کیا ۔ اس نے میرزا تقی خان امیر نظام اور میرزا حسین خان سپہ سالار مشیر الدولہ جیسے لوگوں کو وزارت عظمٰی کے منصب پر فائز کیا، جو ایران میں انتظامی اصلاحات، عوامی مجلس کے قیام اور عوام کو ان کے حقوق دلانے کے حامی تھے ۔ ان دونوں کی رائے تھی کہ کسی ملک کی سیاسی، معاشی اور تعلیمی پسماندگی ہی بیرونی مداخلت کی ذمے دار ہوتی ہے، جس کا سدباب صرف اصلاحات کے نفاذ ہی سے ممکن ہے ۔ اس اعتبار سے وہ اس دستوری تحریک کے پیش رو تھے جو ملکی حکومت کے استبداد کو ختم کرنے کے لیے جاری ہوئی اور آگے چل کر اس کا رخ ملک میں دول خارجہ کے عمل دخل کے خلاف پھر گیا .

۱۸۵۸ء میں ناصر الدین شاہ نے عیسٰی خان اعتماد الدولہ کی سرکردگی میں ایک مجلس مشاورت ''مصلحت خانہ'' قائم کی ۔ اس کے ارکان میں وزرا، مستوفیان، علما، مشائخ اور حکومت کے بعض دوسرے اعلٰی ملازمین شامل تھے ۔ خیال تھا کہ صوبائی سطح پر بھی اس قسم کی مجالس قائم کی جائیں، لیکن یہ منصوبہ پیش از وقت ثابت ہوا (مستوفی: شرح زندگی من، تہران ۱۹۴۵ء، ۱ : ۱۲۶؛ روزنامۂ وقائع اتفاقیہ، ۲۱ ربیع الآخر ۱۳۷۶ھ) ۔ اصلاحات کے راستے میں دو رکاوٹیں تھیں : ایک تو شاہ ایران کو اندیشہ تھا کہ اس سے اس کے اقتدار کو ضعف پہنچے گا، دوسرے خود وزرا بھی صدیوں کی غیر ذمے دارانہ اور خود مختارانہ حکومت کے خوگر ہونے کے باعث کسی تبدیلی کے روادار نہ تھے ۔ ایک طرف تو بادشاہ اکثر انتظامیہ کے معمولی معاملات میں مداخلت کرتا رہتا تھا اور دوسری طرف اگر وزیر اعظم کو ذرا سا اقتدار بھی حاصل ہو جاتا تو وہ مستبد اور جابر بن جاتا اور ضمیر فروشی پر آمادہ رہتا ۔ محمد شاہ قاجار کا وزیر اعظم حاجی میرزا آقاسی اپنے اسی طرز عمل کی وجہ سے عوام میں بہت غیر مقبول ہوگیا تھا اور محمد شاہ کے مرنے پر اسے بھی اقتدار سے ہاتھ دھونے پڑے ۔ ناصر الدین شاہ کے پہلے وزیر اعظم میرزا تقی خان امیر نظام نے، جسے قبل ازیں ترکیہ اور ایران کے سرحدی کمشن میں ایرانی نمائندے کی حیثیت سے سلطنت عثمانیہ میں تنظیمات کی ترویج کے مطالعے کا موقع مل چکا تھا، انتظامیہ کو بدعنوانیوں سے پاک کرنے کی کوشش کی اور وزارت مالیات کی طرف خصوصی توجہ دی ۔ اس کی کوششوں کو بار آور ہوتے دیکھ کر اس کے مخالفین ریشہ دوانیوں پر اتر آئے، جن کی سرپرستی خود شاہ

کر رہا تھا ۔ بالآخر اسے وزارت عظمیٰ سے سبکدوش کرکے ۱۸۵۱ء میں قتل کر دیا گیا ۔ اس کے جانشین میرزا آقا خان نوری کی تمام‌تر سرگرمیاں اپنا اقتدار بڑھانے تک محدود رہیں ۔ ۱۸۵۴ء میں جب شاہ نے اسے اعتماد میں لیے بغیر روسی سفارت سے بعض اہم معاملات پر گفت و شنید شروع کی تو اس نے مستعفی ہو جانے کی دھمکی دی، جس پر شاہ نے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ وزیر اعظم کے مشوروں پر عمل کرے گا ۔ بایں ہمہ نوری کا رویہ روز بروز مستبدانہ اور ضمیر فروشانہ ہوتا گیا اور آخر ۱۸۵۸ء میں اسے معزول کر دیا گیا .

دریں اثنا میرزا میلکم خان ناظم‌الدولہ نے جو ایک ارمنی ایرانی تھا اور ۱۸۷۲ء میں لنڈن میں سفیر مقرر کیا گیا تھا، اپنی برخاستگی (۱۸۸۹ء) کے بعد لنڈن سے ایک فارسی اخبار قانون شائع کیا؛ اس میں اس نے اصلاحات کی حمایت میں سیاسی مقالات کا ایک سلسلہ شروع کیا اور عدلیہ کو انتظامیہ سے علیحدہ کرنے پر زور دیا، نیز تجویز پیش کی کہ آٹھ وزرا پر مشتمل ایک مجلس کی تشکیل کی جائے جس کی صدارت خود شاہ کرے؛ یہ مجلس آئین ساز کا کام مجلس تنظیمات کے سپرد کرے؛ مختلف وزارتوں اور ملازمتوں کی تنظیم کے لیے قواعد منضبط کیے جائیں (مجموعۂ آثار میلکم خاں، طبع محمد محیط طباطبائی، تہران ۱۹۴۸ء).

۱۸۷۱ء میں ناصر الدین شاہ کے حکم سے حکومت کا کاروبار چلانے کے لیے ایک "مجلس کبیر" (Council of State) جو سولہ ارکان پر مشتمل تھی (مستوفی، ۱ : ۱۵۲) کا قیام عمل میں آیا ۔ ۱۲ دسمبر ۱۸۷۱ء کو میرزا حسین خان مشیر الدولہ، جسے چند ماہ قبل سپہ سالار اعظم کا خطاب دے کر وزیر جنگ بنایا گیا تھا، وزیر اعظم کے منصب پر فائز ہوا ۔ یہ عہدہ تیرہ سال سے خالی چلا آرہا تھا ۔ اس نے حکومت کی ہمہ جہتی اصلاح شروع کر دی ۔ ۱۸۷۲ء میں مجلس کو "دربار اعظم" کا نام دے کر اس کی تنظیم نو کا شاہی فرمان صادر ہوا ۔ نظم و نسق حکومت وزارتوں (امور خارجہ، داخلہ، حرب، مالیات، انصاف، تعلیم، تعمیرات عامّہ، تجارت، زراعت، دربار) میں تقسیم کر دیا گیا ۔ وزیراعظم کو ''شخص اول دولت'' اور ''رئیس دربار اعظم'' کا اعزاز دیا گیا اور اسی کی سفارش پر وزرا کا تقرر اور برطرفی ہوسکتی تھی ۔ یہ وضاحت بھی کر دی گئی کہ ہر وزیر کو اپنی وزارت کے امور پر مکمل اختیار ہوگا اور وہ دوسری وزارتوں کے امور میں مداخلت نہیں کرے گا؛ وزرا کے باقاعدہ اجلاس ہوں گے اور بحیثیت مجموعی امور حکومت کے ذمے دار ہوں گے؛ وہ وزیر اعظم کی وساطت سے شاہ کو جملہ امور سے مطلع رکھیں گے اور وزیر اعظم شاہ کے سامنے جواب دہ ہوگا ۔ یہ مجلس وزرا بہت حد تک ''زار شاہی'' مجالس سے ملتی جلتی تھی اور مشاورتی نوعیت کی جماعت تھی، جو شاہ کو پیش از وقت مشورہ یا عام طور پر اس کے احکام کی تعمیل پر غور کرنے کے لیے بلائی جاتی تھی ۔ انتظامیہ صرف شاہ کی ذات سے وابستہ تھی ۔ ۱۸۷۳ء میں میرزا حسین خاں کو برطرف کر دیا گیا اور اس کی اصلاحات ادھوری رہ گئیں ۔ اس کے بعد مجلس کے اجلاس شاذ و نادر ہی ہوے، البتہ وزرا کی تعداد میں اکثر کمی بیشی ہوتی رہی .

ناصر الدین شاہ کے اواخر عہد اور اس کے جانشین مظفرالدین شاہ کے زمانے (۱۸۹۶ تا ۱۹۰۷ء) میں ایران کے اندرونی حالات تیزی سے ابتر ہوتے چلے گئے ۔ مالی حالت ناگفتہ بہ ہوگئی ۔ بیرونی اثر بڑھ گیا ۔ حکومت کی بے اعتدالیوں سے عوام میں ناراضی پھیل گئی اور پھر جب ایرانی تمباکو کی اجارہ داری ایک انگریز میجر جیرالڈ ٹالبوٹ

Gerald Talbot کو دی گئی تو ایک عوامی تحریک شروع ہوگئی، جس کے دو پہلو تھے: ملک میں ایک بد دیانت اور خود سر حکومت کے خلاف احتجاج اور ممالک خارجہ کے اثر و نفوذ کی مخالفت۔ بہت جلد اس تحریک پر قومی اور اسلامی رنگ غالب آ گیا، جو مجتہدین کے علاوہ بڑی حد تک نامور رہنما جمال الدین افغانی [رک بآن] کی کوششوں کا مرہون منت تھا۔ اگرچہ یہ محض ایک احتجاجی تحریک تھی، تاہم اس نے عوام اور مذہبی جماعتوں کو یہ احساس دلا دیا کہ اگر وہ باہمی اتحاد سے کام لیں تو بہت بڑی قوت ثابت ہوسکتے ہیں۔ ۱۸۹۲ء میں اگرچہ تمباکو کی اجارہ داری ختم کر دی گئی، تاہم یہ تحریک حکومت کے جبر و استبداد کا دائرہ محدود کرنے میں کامیاب نہ ہوسکی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر مطمئن عوام جگہ جگہ ایسی خفیہ اور نیم خفیہ انجمنیں قائم کرنے لگے [رک بہ جمعیة] جن کا مقصد جدید علوم کو پھیلانا اور لوگوں کو استبداد کی برائیوں اور آزادی کی خوبیوں سے آگاہ کرنا تھا۔ ناصر الدین شاہ کے قتل کے بعد یہ انجمنیں اور بھی فعال ہوگئیں کیونکہ روس کی مداخلت بڑھ جانے اور بیرونی قرضوں کی ادائی کے لیے مزید قرضے لینے سے عوام کی بے چینی میں اضافہ ہوگیا تھا۔ ۸ مئی ۱۹۰۵ء کو ایک خفیہ انجمن نے وزیر اعظم عین الدولہ کے نام ایک کھلے خط میں ملکی امور کی بدنظمی، امن و امان کے فقدان اور سرکاری ملازموں کی بددیانتی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے یہ مطالبات پیش کیے: (۱) ضابطۂ انصاف کا انضباط اور وزارت انصاف کا قیام؛ (۲) اراضی کی پیمائش اور جاگیروں کا باقاعدہ اندراج؛ (۳) محصولات میں مناسب ترمیم؛ (۴) فوج کی اصلاح؛ (۵) گورنروں (استانداروں) کی نامزدگی کے اصول کا اعلان اور ان کے اور عوام کے حقوق کا تعین؛ (۶) داخلی تجارت کی اصلاح اور حوصلہ افزائی؛ (۷) ادارۂ محصولات کی تطہیر؛ (۸) سامان خوراک اور لوازم معیشت کی فراہمی میں سہولت؛ (۹) فنی تربیت گاہوں اور معدنیات سے فائدہ اٹھانے کے لیے اداروں کا قیام اور کارخانے لگانے کے قوانین کی ترتیب و تدوین؛ (۱۰) وزارت خارجہ کے فرائض کی وضاحت؛ (۱۱) مشاہروں اور پنشنوں کی ادائی کے طریق کار میں اصلاح؛ (۱۲) وزرا، ان کے محکموں اور مُلّاؤں کے اختیارات کی از روے شریعت تحدید۔

بہت سے مُلّاؤں، تاجروں اور دست کاروں نے شاہ عبدالعظیم میں "بست" (مسجد نشینی) اختیار کیا۔ آخر کار شاہ نے تہران کے گورنر اور ادارۂ محصولات کے بلجیمی مدیر ناوس Naus کی برطرفی اور وزارت انصاف کے قیام کا اعلان کر دیا اور جنوری ۱۹۰۶ء میں وزیر اعظم کے نام کے ایک فرمان میں اسے "عدالت خانہ دولتی" قائم کرنے کا حکم دیا جو ایران بھر میں شرعی فیصلے اس طرح نافذ کرے کہ قانون کی نظر میں عوام مساوی تصور کیے جائیں اور اس سلسلے میں ایک مجموعۂ قوانین (کتابچہ) مرتب کیا جائے۔ شاہ عبدالعظیم کے شرکاے بست اپنے گھروں کو واپس آ گئے، مگر شاہ کی مطلق العنانی میں کوئی فرق نہ آیا۔ اپریل کے آخر میں شاہ سے اپنے وعدے پورے کرنے کی استدعا کی گئی، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ عوام کا جوش بڑھ گیا۔ ایک طرف تو سید جمال الدین افغانی نے مسجد کے منبر سے استبداد کی مذمت کرکے راے عامّہ کو ابھارا اور دوسری طرف انجمنوں کی سرگرمیاں تیز سے تیز تر ہوگئیں۔ ۲۱ جون ۱۹۰۶ء کو سید جمال الدین اور شیخ محمد واعظ کو شہر بدر کرنے پر ہنگامے برپا ہوگئے۔ متعدد مذہبی

گروہوں، تاجروں اور صناعوں نے اپنے شہروں کو چھوڑ کر قم میں بست اختیار کیا جسے ''ہجرت کبریٰ'' کا نام دیا گیا۔ ملک بھر میں ہڑتال ہوگئی۔ بالآخر شاہ نے مجبور ہوکر عین الدولہ کو برطرف کر دیا اور ۵ اگست کو نئے وزیر اعظم کے نام ایک فرمان جاری ہوا کہ شہزادوں، علما، مشاہیر، زمینداروں، تاجروں اور انجمنوں کے نمائندوں پر مشتمل ایک مجلس شوریٰ ملی قائم کی جائے، جو ایران کی خوشحالی کے لیے عمل میں لائی جانے والی اصلاحات میں مجلس وزرا کی اعانت کرے اور وزیر اعظم کے توسط سے شاہ کے سامنے عوام کی فلاح و بہبود سے متعلق اپنی تجاویز پیش کرے۔ یہ بھی اعلان کیا گیا کہ مجلس شوریٰ کے لیے ضابطے قوم کے منتخب نمائندے تیار کریں گے، جن کی توثیق کے بعد شاہ اس مجلس کا افتتاح کرے گا اور وہ امور سلطنت کے لیے ضروری اصلاحات عمل میں لائے گی اور شریعت مقدسہ کے قوانین نافذ کرے گی۔

وزیر اعظم کی مخالفت کے باوجود بالآخر مجلس کے ضوابط سے متعلق عوامی تجاویز منظور ہوگئیں اور طے پایا کہ مجلس ۱۵۶ ارکان پر مشتمل ہوگی، جن میں سے ۶۰ تہران سے اور ۹۶ دوسرے صوبوں سے منتخب ہوں گے؛ ان نمائندوں کو ہر طرح سے تحفظ دیا جائے گا اور انتخابات ہر دو سال بعد منعقد ہوں گے۔ ۷ اکتوبر ۱۹۰۶ء کو انتخابات شروع ہوئے۔ مظفر الدین شاہ نے صوبائی نمائندوں کے پہنچنے سے قبل ہی مجلس کا افتتاح کر دیا اور صدر مجلس اور دوسرے عہدیداروں کے انتخاب کی کارروائی شروع ہوگئی۔ قانون اساسی کا مسودہ اکتوبر تک تیار ہوگیا، جس کی شاہ نے بڑے لیت و لعل کے بعد ۳۰ دسمبر کو توثیق کر دی۔ ۷ اکتوبر ۱۹۰۷ء کو مجلس نے قانون اساسی کا ایک ضمیمہ (متمم قانون اساسی) منظور کیا، جس کی توثیق مظفر الدین شاہ کے جانشین محمد علی شاہ نے کی۔ قانون اساسی کی ۱۵ دفعات ہیں، جن کا تعلق ملک کے دستور اور مجلس شوریٰ ملی اور سنا (Senate) کے فرائض سے ہے۔ ضمیمہ ۱۰۷ دفعات پر مشتمل ہے جس میں عوام، حکومت، شاہ اور ارکان مجلس کے حقوق و اختیارات اور عدالتوں، مالیات اور فوج کے ضوابط متعین کیے گئے ہیں.

اس کے ساتھ ہی دستوری انقلاب کا پہلا دور ختم ہوا اور یہ تحریک، جو بد انتظامی اور غیر ملکی مداخلت کے خلاف ایک عوامی احتجاج کی صورت میں شائع ہوئی تھی، بغیر کسی خونریزی کے دستور کی منظوری اور مجلس شوریٰ کے قیام پر منتج ہوئی۔ بایں ہمہ حالات پوری طرح رو بہ اصلاح نہ ہوسکے۔ محمد علی شاہ اور اس کے وزرا شروع ہی سے دستور کے سخت مخالف تھے۔ ادھر مجلس شوریٰ کو دستوری حکومت کا کوئی تجربہ نہ تھا اور امور سلطنت کی انجام دہی کے لیے ضروری سرمایہ اور فوجی طاقت بھی موجود نہ تھی۔ عام خیال یہ تھا کہ شاہ اور وزیر اعظم امین السلطان نے روس سے کوئی خفیہ سمجھوتا کر لیا ہے، چنانچہ بیرونی ممالک اور خصوصاً روس کے اثر و نفوذ کو روکنے کی غرض سے عوامی انجمنیں سرگرم عمل ہوگئیں۔ ۳۱ اگست ۱۹۰۷ء کو امین السلطان کو قتل کر دیا گیا، فروری ۱۹۰۸ء میں شاہ پر قاتلانہ حملہ ہوا اور ۲۳ جون کو شاہی فوج اور قوم پرستوں میں لڑائی چھڑ گئی۔ مجلس ملی کی عمارت کا صفایا کر دیا گیا؛ تیس قوم پرست رہنما گرفتار کر لیے گئے اور اگلے ہی روز یعنی ۲۴ جون کو، ان میں سے دو کو عدالت میں پیش کیے بغیر گلا گھونٹ کر مار دیا گیا۔ ۲۷ جون کو شاہ نے مجلس ملی کو برخاست اور دستور کو منسوخ کر دینے

کا اعلان کر دیا ۔ اس طرح دستوری انقلاب کا دوسرا دور ختم ھوا ۔

تہران کے بعد تبریز میں قوم پرستوں کے خلاف کارروائی شروع ھوئی، لیکن جلد ھی وھاں سے شاھی فوجوں کو نکال دیا گیا؛ اپریل ۱۹۰۹ء تک مقاومت جاری رھی تاآنکہ روسی دستے غیرملکیوں کی جان و مال کی حفاظت کے بہانے وھاں داخل ھوگئے ۔ اس کے بعد سردار اسعد کے تحت ایک بختیاری فوج نے اور سپہدار اعظم محمد والی خان کے زیر قیادت رشت کی ایک فوج نے تہران پر چڑھائی کرکے شہر پر قبضہ کر لیا ۔ شاہ کو، جس نے روسی سفارت خانے میں پناہ لے لی تھی، معزول کرکے اس کے نابالغ بیٹے سلطان احمد کی تخت نشینی کا اعلان کر دیا گیا ۔ ۵ دسمبر کو مجلس شورٰی کے نئے انتخابات عمل میں آئے اور قانون سازی کا دوسرا اجلاس شروع ھوا ۔

نئی مجلس ملی کو بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ۔ خزانہ خالی تھا، انتظامیہ کی حالت ابتر تھی اور روس کی مداخلت کا خطرہ لاحق تھا، جس کے دستے ابھی تک ملک میں مقیم تھے ۔ ۱۹۱۰ء میں روس اور انگلستان سے قرضہ لینے کی تجویز اس بنا پر مسترد کر دی گئی کہ اس کی بعض شرائط ایران کی خود مختاری کے منافی تھیں ۔ ۱۹۱۱ء میں بعض امریکی ماھرین کو مالیات اور سویڈن کے ماھرین کو پولیس کی اصلاح کے لیے ملازم رکھا گیا ۔ اس سے روس نے مشتعل ھوکر اور برطانیہ کی حمایت حاصل کرکے بعض ناروا مطالبات پیش کر دیے، جنھیں مجلس ملی نے مسترد کر دیا ۔ روسی دستوں نے قزوین کی طرف پیش قدمی کر دی ۔ رشت، انزلی اور تبریز میں روس اور ایران کی فوجوں کے مابین کئی جھڑپیں ھوئیں ۔ بالآخر نائب السلطنت ناصر الملک نے اس تباہ کن نبرد آزمائی سے بچنے کے لیے روسی مطالبات تسلیم کرلیے اور ۲۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کو مجلس ملی ختم کر دی ۔ دستور معطل ھوگیا، تاآنکہ ۷ جولائی ۱۹۱۴ء کو قانون سازی کے تیسرے اجلاس کا افتتاح ھوا ۔

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) کے دوران ایران یورپی طاقتوں کی سازشوں کا اکھاڑہ بنا رھا ۔ روس اور برطانیہ کے خلاف ایران میں جو کدورت پیدا ھو چکی تھی، جرمنوں نے اسے اور ھوا دی ۔ ۱۵ نومبر ۱۹۱۵ء کو جب روسی فوجیں قزوین سے آگے بڑھیں تو مجلس کے بیشتر ارکان ترکوں اور جرمنوں کے ساتھ تہران چھوڑ کر قم چلے گئے ۔ اس طرح دستور پھر معطل ھوگیا اور قانون سازی کا چوتھا اجلاس ۱۹۲۱ء تک منعقد نہ ھوسکا ۔

۱۹۲۱ء میں رضا خان (بعد ازاں رضا شاہ پہلوی) [رک بآں] وزیر جنگ مقرر ھوا اور جلد ھی ملک کا بالعمل حکمران تسلیم کرلیا گیا ۔ ۱۹۲۵ء میں ایک مجلس دستور ساز (مجلس مؤسسان) کا اجلاس ھوا، جس نے ۳۱ اکتوبر کو خاندان قاجار کی حکومت ختم کرنے کا اعلان کر دیا اور متمم قانون اساسی کی بعض دفعات (۳۶ تا ۳۸) میں ترمیم کرکے ایران کی حکومت رضا شاہ پہلوی اور اس کی نرینہ اولاد کے لیے مخصوص کر دی گئی ۔

رضا شاہ نے دستور میں کوئی اور تبدیلی نہیں کی اور مجلس شورٰی ملی کو برقرار رکھا؛ تاھم اس کے اختیارات بہت کم کر دیے گئے ۔ دوسری عالمگیر جنگ (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ء) کے دوران اتحادیوں نے رضا شاہ پہلوی کو معزول کرکے اس کے جوان سال ولی عہد محمد رضا کو تخت پر بٹھا دیا (۱۹۴۱ء) ۔ ۱۹۵۳ء میں کچھ مدت کے لیے وزیر اعظم ڈاکٹر مصدق نے مجلس کو اور ۱۹۶۱ء میں شاہ محمد رضا پہلوی نے مجلس اور سنا Senate

دونوں کو ایک فرمان کے ذریعے توڑ ڈالا ۔

قومی تحریک کو مذہبی جماعتوں کی تائید حاصل تھی اور متعدد علما نے اپنی تحریروں میں اصلاحات اور قانون (جس سے مراد اسلامی قانون تھا) کی حکومت کی حمایت کی تھی، چنانچہ قانون اساسی کی تمہید میں بیان کیا گیا ہے کہ ۱۴ جمادی الآخرہ ۱۳۲۴ھ/۵ اگست ۱۹۰۶ء کے فرمان کے تحت جو مجلس شوریٰ قائم کی جائے گی اس کا نصب العین یہ ہوگا کہ ہماری سلطنت اور عوام کی ترقی اور خوش حالی میں اضافہ ہو، ہماری حکومت کی بنیادیں مستحکم ہوں اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی مقدس شرع کے احکامات جاری ہوں ۔ قانون اساسی کی دفعہ ۱ میں درج ہے کہ ایران کا سرکاری مذہب اسلام بمطابق فقہ جعفری ہوگا اور شاہ کے لیے اسی مذہب سے منسلک ہونا لازمی ہوگا ۔ دفعہ ۲ میں بیان کیا گیا ہے کہ ”مقدس مجلس شوریٰ ملی جس کا قیام مقدس امام زمان (خدا ان کے ظہور کا وقت جلد لائے) کی مہربانی اور مدد اور جلالت مآب شہنشاہ اسلام (خدا اس کی حکومت کو قائم و دائم رکھے) کی عنایت، عمائد اسلام (خدا ان کی تعداد بڑھائے) اور ایرانی قوم کے جملہ افراد کی حمایت سے عمل میں آیا، اس کا بنایا ہوا قانون کبھی اور کسی وقت اسلام کے مقدس اصول و قوانین کے، جنھیں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے پیش کیا، منافی نہیں ہوگا“ ۔ اسی دفعہ میں یہ بھی درج ہے کہ پانچ مجتہدین پر مشتمل ایک کمیٹی ان تمام امور پر بحث و تمحیص کے لیے قائم کی جائے گی جو مجلس میں زیر تجویز آئیں اور وہ جس امر کو شریعت کے خلاف پائے گی اسے کلیةً یا جزواً رد کر دے گی تاکہ وہ قانون کی شکل نہ اختیار کر سکے ۔ ایسے امور میں مجتہدین کی کمیٹی کا فیصلہ حتمی تصور کیا جائے گا اور اسی کے مطابق عمل ہوگا (یہ دفعہ رضا شاہ پہلوی کے زمانے میں معطل رہی) ۔ متمم قانون اساسی کی دفعہ ۲۷ میں درج ہے کہ جو امور و قضا یا شریعت سے متعلق ہیں (شرعیات)، ان کے فیصلے کا اختیار شرعی عدالتوں کو ہوگا اور جو قضیے عام قانون سے متعلق ہیں (عرفیات) ان کے فیصلے کا اختیار عمومی عدالتوں کو ہوگا ۔

اگرچہ دستور کا مسودہ بنانے والوں نے اسلامی فقہ کو ملحوظ رکھا، تاہم ان پر بلجیم اور فرانس کے دستوری قوانین کا بھی بہت اثر ہوا ۔ ایران کے قانون اساسی کی تہ میں جو تصورات کام کر رہے تھے ان کے بعض پہلو اہل ایران کے لیے نئے تھے؛ چنانچہ اساسی قانون کی دفعہ ۲۶ میں درج ہے کہ مملکت کے اقتدار کا سرچشمہ عوام ہیں ۔ اسی طرح دفعہ ۳۰ میں ہے کہ اقتدار ایک امانت ہے، ایک عطیہ الٰہی ہے، جو اہل ملک شاہ کے سپرد کرتے ہیں ۔ مسودہ بنانے والوں کے سامنے سب سے بڑا مقصد غالباً شاہ کے استبدادی اختیار کو محدود کرنا اور عوام کو حکومت کے عہدے داروں کے جابرانہ طرز عمل سے تحفظ دینا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ دفعہ ۲۴ کی رو سے معاہدات اور قوانین کا طے کرنا، یا کسی ملکی یا غیر ملکی کو تجارتی، صنعتی، زرعی اور دیگر مراعات کا دینا مجلس شوریٰ ملی کی منظوری پر موقوف ہے، سوائے ان معاہدات کے جو ملکی مصالح یا عوام کے مفاد میں کیے جائیں اور جن کا صیغۂ راز میں رہنا ضروری ہو ۔ اسی طرح دفعہ ۲۲ کی رو سے مجلس کی اجازت لیے بغیر قومی وسائل آمدنی کے کسی حصے کو منتقل یا فروخت یا حکومت کے کسی شعبے کا کنٹرول کسی کے سپرد یا مملکت کی سرحدوں میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنا ممکن نہیں ۔

[ایران کا قانون اساسی ۱۹۰۵-۱۹۰۶ء کے

دستوری انقلاب کا مرھون منت ھے ۔ اس کے دو حصے ھیں: (۱) قانون اساسی، جس کی توثیق ۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو ھوئی اور (۲) متمم قانون اساسی، جس کی توثیق ۷ اکتوبر ۱۹۰۷ء کو ھوئی ۔

طرز حکومت کے اعتبار سے ایران ایک آئینی بادشاھت ھے ۔

قانون اساسی کی ترمیم تین مواقع پر ھوئی: (۱) ۶ دسمبر ۱۹۲۵ء کو مجلس دستور ساز نے سیاسی اقتدار خاندان پہلوی کو منتقل کیا؛ (۲) ۲۱ اپریل سے ۱۰ مئی ۱۹۴۹ء تک دوسری مجلس دستور ساز کا اجلاس منعقد ھوا تاکہ سنا (Senate) کے قیام کے بارے میں فیصلہ کیا جائے، جس کی اب تک مجلس کی طرف سے مخالفت ھوتی چلی آ رھی تھی ۔ اس مجلس نے دستور میں اس امر کی گنجائش پیدا کی کہ شاہ حسب ضرورت قانون اساسی میں مناسب ترمیم یا اس پر نظر ثانی کرنے کے لیے دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس طلب کر سکتا ھے؛ (۳) ۱۹۵۷ء میں پارلیمان کے دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس منعقد ھوا، جس میں مجلس کی معیاد اور ارکان کی تعداد وغیرہ سے متعلق دفعات میں ترمیم کی گئی ۔

مندرجۂ بالا تربیمات کے علاوہ ایک اور ترمیم دفعہ ۳۷ میں بھی کی گئی، جس کی رو سے ملکۂ ایران کے لیے ایرانی النسل ھونا ضروری قرار دیا گیا تھا ۔ ۱۹۳۸ء میں مجلس نے ایک مختلف تعبیر منظور کی، چنانچہ شہزادی فوزیہ کو ایرانی النسل تسلیم کر لیا گیا] ۔

دفعہ ۳۶ کی رو سے ایران کی بادشاھت رضا شاہ پہلوی اور اس کی نرینہ اولاد کے لیے مخصوص کر دی گئی تھی ۔ دفعہ ۳۷ کے مطابق یہ صراحت کر دی گئی تھی کہ ولی عہد شاہ کا سب سے بڑا بیٹا ھوگا، جس کی ماں ایرانی النسل ھوگی اور اولاد نرینہ نہ ھونے کی صورت میں شاہ اپنا ولی عہد خود تجویز کرے گا اور اس کی منظوری مجلس شورٰی دے گی، بشرطیکہ مجوزہ ولی عہد خاندان قاچار سے نہ ھو، لیکن جب شاہ کے ھاں بیٹا پیدا ھو جائے گا تو وہ اپنے حق کی بنا پر ولی عہد تسلیم کیا جائے گا ۔ دفعہ ۳۸ میں شاہ کا ریجنٹ مقرر کرنے کے اصول وضع کیے گئے تھے، جس میں ۸ دسمبر ۱۹۶۷ء کو مجلس نے یہ ترمیم منظور کی کہ شاہ بانوی ایران شاھنشاہ کے بعد شہزادہ ولی عہد کی ریجنٹ ھوں گی اور وہ شہزادہ ولی عہد کے بالغ ھونے تک ایک کونسل کے مشورے سے ملک کی حکومت چلائیں گی اور یہ کونسل وزیر اعظم، صدر سنا، صدر مجلس اور صدر عدالت عظمٰی کے علاوہ ریجنٹ کے نامزد کردہ چار ارکان پر مشتمل ھوگی ۔

[قانون اساسی کے اھم ترین پہلو حسب ذیل ھیں:

حکومت کی ساری قوت کا سرچشمہ عوام ھیں اور پارلیمان عوام کی نمائندگی کرتی ھے ۔

پارلیمان ایوان بالا (سنا) اور ایوان زیریں (مجلس) پر مشتمل ھے اور اسے ملک کی مقننہ کی حیثیت حاصل ھے ۔

مقننہ کے علاوہ ملک میں دو اور بااختیار ادارے ھیں، یعنی عدلیہ اور انتظامیہ ۔

شاہ کی حیثیت ان تینوں سے بالا ھے ۔ وہ سربراہ مملکت ھے؛ وہ پارلیمان کا افتتاح کرتا ھے؛ پارلیمان کے منظور شدہ قوانین کی توثیق کرتا ھے اور اگر ضرورت پیش آئے تو پارلیمان کو توڑ سکتا ھے؛ اسے سنا کے نصف ارکان کی نامزدگی، وزرا کے تقرر اور ان کی برطرفی، اعلان جنگ اور صلح نامے پر دستخط کرنے کا اختیار حاصل ھے؛ وہ خارجی سفارت خانوں کے نمائندگی کو باریابی دیتا ھے اور ممالک غیر میں ایران کے سفارتی نمائندوں کا تقرر کرتا ھے؛ وہ بین الاقوامی معاھدوں پر دستخط کرتا ھے اور

وزارت داخلہ کی سفارش پر استاندار (گورنر، گورنر جنرل) مقرر کرتا ہے ۔

۹ مئی ۱۹۴۹ء کو کچھ اور اختیارات شاہ کو دیے گئے ۔

ایران کا سرکاری مذہب شیعیت ہے ۔

قانون اساسی میں صوبائی اور بلدیاتی مجلس قائم کرنے کی گنجائش رکھی گئی ہے ۔

قانون اساسی کی رو سے قانون کی نظر میں تمام باشندوں کا درجہ مساوی ہے ۔

(الف) مقننہ :

(۱) مجلس (Legislative Assembly) : ملک کا اصل قانون ساز ادارہ مجلس ہے ۔ ملک کا میزانیہ اور دیگر امور مالیات صرف مجلس کے دائرۂ اختیار میں آتے ہیں ۔ انتظامیہ بھی مقننہ کے ماتحت ہے ۔ مجلس کی توثیق کے بغیر کسی معاہدے یا اقرار نامے وغیرہ کی کوئی قانونی حیثیت تصور نہیں کی جا سکتی ۔

شروع ہی سے مجلس کی معیاد دو سال مقرر کی گئی تھی ، لیکن ۱۹۵۶ء میں اسے بڑھا کر چار سال اور ارکان کی تعداد کو ۱۳۶ سے بڑھا کر ۲۰۰ کر دیا گیا ۔

(۲) سنا (Senate) : سنا کا قیام ۱۹۴۹ء میں عمل میں آیا ۔ اس کے ساٹھ ارکان ہیں ، جن میں سے نصف کو شاہ نامزد کرتا ہے اور نصف عوام منتخب کرتے ہیں ۔ تیس ارکان تہران کے اور تیس باقی صوبوں کے نمائندے ہوتے ہیں ۔

کسی مسودۂ قانون کو باقاعدہ قانون کی حیثیت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اسے پارلیمان کے دونوں ایوانوں کو منظور کریں اور اس کے بعد شاہ سے اس کی توثیق ہو جائے ۔ میزانیہ اور دیگر امور مالیات سے متعلق مسودہ ہائے قانون اس سے مستثنی ہیں ۔ انھیں غور و خوض اور رسمی منظوری کے لیے سنا کے سامنے پیش تو کیا جاتا ہے ، لیکن اسے محض مشورے کی حیثیت حاصل ہوتی ہے ، جسے مجلس مسترد بھی کر سکتی ہے ۔

(۳) ضوابط انتخابات : مجلس کے انتخابات میں رائے دینے والوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایران کے شہری ہوں ۔ نابالغ ، دیوانے ، دیوالیے ، غیرملکی ، گداگر ، جرائم پیشہ یا ملک کی سالمیت کے خلاف جرم میں سزا یافتہ افراد کو انتخاب میں حصہ لینے کی اجازت نہیں ۔ فوج اور پولیس کے ملازم اس حلقۂ انتخاب میں رائے نہیں دے سکتے جہاں وہ اپنے سرکاری فرائض سرانجام دے رہے ہوں ۔

مجلس کے امیدواروں کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمان (اور غیر مسلموں کی صورت میں ایران کے باقاعدہ شہری) اور ایرانی شہری ہوں ، ان کی عمر تیس برس سے زیادہ اور ستر برس سے کم اور اچھی شہرت رکھتے ہوں ۔ مندرجۂ ذیل افراد کو انتخابات میں حصہ لینے کی اجازت نہیں : شاہ کے قریبی رشتہ دار (بیٹے، بھائی، چچا وغیرہ)، غیر ملکی، پولیس اور فوج کے ملازمین، استاندار، مدیر مالیات، دادستان (Public Prosecutor)، تمام سرکاری شعبوں کے سربراہ (اپنے اپنے حلقۂ کار میں) ، وزرا اور ان کے مدیر (دوسرے سرکاری ملازمین انتخاب میں حصہ لے سکتے ہیں، لیکن کامیابی کے بعد انھیں اپنی ملازمت سے مستعفی ہونا پڑے گا) ، دیوالیے، جرائم پیشہ ، ڈاکو اور دوسرے سزا یافتہ ، بدچلن ، ملحد اور قومی حکومت اور ملکی سالمیت کے خلاف جرائم کی پاداش میں سزا پانے والے ۔

سنا کے امیدواروں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے حلقہ انتخاب کے سربرآوردہ شہری ہوں ۔ مسلمان ہوں ، عمر چالیس برس سے زیادہ ہو ، دیانت دار اور مدبر ہوں اور مندرجۂ ذیل طبقات میں سے کسی

ایک کے ساتھ ان کا تعلق ہو : علمائے دین ، سفیر، وزیر، استاندار (governor)، دارستان (public prosecutor) ، قبل ازیں تین بار مجلس کارکن منتخب ہونے والے، بیس برس کا تجربہ رکھنے والے دادرس (magistrate)، فوج سے سبکدوش ہونے والے اعلی افسر، بیس سال کا تجربہ رکھنے والے یونیورسٹیوں کے پروفیسر ، کم از کم پانچ لاکھ سالانہ ٹیکس ادا کرنے والے تاجر اور زمیندار ، پندرہ سال سے بیس سال کا تجربہ رکھنے والے وکیل وغیرہ ۔ جرائم پیشہ، سزا یافتہ اور دیوانے افراد کے علاوہ اپنے اپنے حلقۂ کار میں سرکاری ملازمین بھی انتخابات میں حصہ نہیں لے سکتے ۔ سنا کے انتخاب میں رائے دینے والوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایرانی شہری ہوں، پچیس سال سے زیادہ عمر ہو اور ایرانی زبان سے بخوبی واقف ہوں ۔ نابالغ، دیوانے اور سزا یافتہ افراد اور فوج اور پولیس کے ملازمین رائے نہیں دے سکتے ۔

(ب) عدلیہ :

ایران کے قانون اساسی میں عدلیہ کو کامل آزادی دی گئی ہے ۔ ۱۹۲۷ء میں وزارت انصاف میں بعض دور رس اصلاحات عمل میں لائی گئیں اور ان امتیازی مراعات کو واپس لے لیا گیا جو غیر ملکیوں کو حاصل تھیں ۔ یہ اصلاحات دوگونہ ہیں : (۱) وضع قوانین اور (۲) عدلیہ کے دائرۂ اختیار میں توسیع ۔ ضابطۂ دیوانی کا پہلا قانون ۱۹۰۹ء میں اور ضابطۂ فوجداری کا پہلا قانون ۱۹۱۰ء میں منظور ہوا اور آگے چل کر ان میں متعدد ترمیمات کی گئیں ۔ تعزیرات کی تدوین ۱۹۲۵ء میں ہوئی ۔ تین جلدوں پر مشتمل مجموعۂ ضوابط دیوانی کا نفاذ سات سال میں کیا گیا ، یعنی ۱۹۲۸ء میں جلد اول ، ۱۹۳۴ء میں جلد دوم اور ۱۹۳۵ء میں جلد سوم ۔ رجسٹری کا نیا قانون ۱۹۳۷ء میں منظور ہوا ، جس میں بعد ازاں ترمیم بھی کی جاتی رہی ۔ پہلا قانون تجارت ۱۹۲۴ء میں منظور ہوا اور اس کی تکمیل ۱۹۳۲ء میں ہوئی ۔

متمم قانون اساسی کی دفعات ۷۱ تا ۸۹ میں عدلیہ کے اختیارات اور دائرۂ کار کی وضاحت موجود ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

(۱) عدلیہ حکومت کا وہ با اختیار ادارہ ہے جس کے سامنے جملہ شکایات و مقدمات پیش کیے جاتے ہیں ۔ مذہبی امور دین اسلام کے مستند علما و مجتہدین کے دائرۂ اختیار میں آتے ہیں ؛ (۲) سیاسی حقوق کے بارے میں تنازعات سرکاری عدالتوں کے دائرۂ کار میں شامل ہیں ؛ (۳) عدالتوں کا تقرر اور قیام قانون کے مطابق عمل میں آنا ضروری ہے ؛ (۴) سارے ملک میں صرف ایک عدالت عظمی (Supreme court) ہوگی، جسے وزرا کے خلاف مقدمات کی سماعت کا حق ہوگا ؛ (۵) تمام مقدمات کی سماعت کھلی عدالتوں میں ہوگی، تاہم ایسے مقدمات بند عدالتوں میں پیش کیے جائیں گے جن کی تشہیر سے امن عامہ یا اخلاق عامہ کے متاثر ہونے کا خدشہ ہو ۔ سیاسی اور اخباری مقدمات کے سلسلے میں اس امر کا فیصلہ عدالت کے جملہ ارکان کی اتفاق رائے سے ہوگا کہ ان کی سماعت کھلی عدالت میں ہو یا بند عدالت میں ؛ (۶) عدالت کے فیصلے مناسب شہادتوں اور متعلقہ قوانین پر مبنی ہوں گے اور انہیں کھلی عدالت میں سنایا جائے گا ؛ (۷) سیاسی اور اخباری مقدمات کی سماعت کے لیے جیوری کی موجودگی ضروری ہوگی ؛ (۸) عدالت کے صدر اور ارکان کا تقرر قانون کے مطابق ایک شاہی فرمان کے ذریعے عمل میں آئے گا ؛ (۹) عدالت کے کسی رکن کو اس وقت اس کے عہدے سے عارضی یا مستقل طور پر برطرف نہیں کیا جائے گا جب تک باقاعدہ مقدمہ چلا کر اسے مجرم نہ ثابت کیا جائے ؛ (۱۰)

عدالت کے کسی رکن کا اس کی مرضی کے خلاف تبادلہ نہیں کیا جائے گا؛ (۱۱) شرعی عدالت کے صدر کی رضا مندی حاصل کرنے کے بعد شاہ دادستان عمومی (Public prosecutor) کا تقرر کرے گا؛ (۱۲) عدالتوں کے ارکان کی تنخواھیں قانون کے مطابق مقرر کی جائیں گی اور وہ کوئی دوسری سرکاری ملازمت قبول نہیں کر سکیں گے (اعزازی مناصب اس سے مستثنیٰ ھیں)؛ (۱۳) ھر استان کے صدر مقام میں ایک عدالت مرافعہ (Court of appeal) قائم کی جائے گی؛ (۱۴) فوجی عدالتوں کا قیام قانون کے مطابق عمل میں لایا جائے گا؛ (۱۵) حکومت کے مختلف شعبوں کے مابین تنازعات عدالت عظمیٰ میں پیش ھوں گے؛ (۱۶) عدالتیں مرکزی یا صوبائی حکومتوں کے ایسے احکام کی پابند نہیں ھوں گی جو مروجہ قانون کے منافی ھوں ۔

عدالتیں دو قسم کی ھیں: (۱) عام عدالتیں، یعنی عدالت عظمیٰ، عدالت ھائے مرافعہ، سرسری سماعت کی عدالتیں اور ضلعی عدالتیں؛ (۲) خصوصی عدالتیں، یعنی (الف) سرکاری ملازمین پر دائر ھونے والے مقدمات کا ٹریبونل (Tribunal)، جو ایک عدالت اور تین شاخوں پر مشتمل ھے؛ (ب) شرعی عدالت جس کی صدر عدالت تہران میں اور ماتحت عدالتیں صوبوں میں ھیں ۔ علاوہ ازیں عدالت نگرانی (Court of Revision) کے نام سے ایک اور شرعی عدالت تہران میں موجود ھے، جس میں صرف نکاح و طلاق وغیرہ کے مقدمات پیش ھوتے ھیں؛ (ج) ارکان عدالت کے خلاف مقدمات کے سماعت کے لیے انضباطی عدالت ۔

تازہ ترین قوانین و ضوابط کے تحت وزیر انصاف کو اپنی مرضی سے تمام سرکاری وکلاء (دادستان) کو مقرر، برخاست یا تبدیل کرنے کا اختیار ھے، البتہ ارکان عدالت اور دادستان اعلیٰ (Prosecutor General) اس قاعدے سے مستثنیٰ ھیں ۔

(ج) انتظامیہ: ایران کے قانون اساسی کی رو سے وزیر اعظم انتظامیہ کا سربراہ اور شاہ سربراہ اعلیٰ ھے ۔ پارلیمان کا منظور کردہ کوئی مسودہ قانون شاہ کی تحریری توثیق کے بغیر باقاعدہ قانون نہیں بن سکتا ۔ مجلس وزراء پارلیمان کے سامنے جواب دہ ھے، لیکن شاہ ان تمام باتوں سے ماورا ھے ۔ کوئی ایک وزیر، یا بحیثیت مجموعی پوری مجلس وزراء، مسودۂ قانون بغرض منظوری پارلیمان کے سامنے پیش کرتا ھے ۔ وزیر اعظم اور وزرا کا تقرر پادشاہ کے ھاتھ میں ھے (البتہ یہ ضروری ھے کہ وہ شاہ کے رشتہ دار نہ ھوں) اور پارلیمان کو ان کے حق میں اظہار کرنا پڑتا ھے ۔ وزرا کے لیے مسلمان اور ایران کا شہری ھونا ضروری ھے ۔ کابینہ کے ارکان کی ذمہ داری مشترکہ ھوگی ۔ کسی جرم کا ارتکاب کرنے پر ان پر مقدمہ چلایا جا سکتا ھے [(بشکریۂ سفارت خانۂ ایران اسلام آباد)] .

جن لوگوں نے دستوری اصلاح کے لیے راہ ھموار کی تھی، انھوں نے اس بات پر زور دیا تھا کہ قانون کی نظر میں ھر شخص برابر ھے، چنانچہ متمم اساسی (دفعات ۸ تا ۲۵) میں بالوضاحت بتایا گیا ھے کہ قانون کے سامنے عوام مساوی حقوق سے بھرہ ور ھوں گے؛ تمام افراد کے جان و مال و ناموس کو تحفظ دیا جائے گا؛ کسی شخص کو گرفتار نہیں کیا جائے گا تاوقتیکہ وہ کسی جرم یا بدمعاشی کا کھلم کھلا ارتکاب نہ کر رھا ھو یا اس کی گرفتاری کی تحریری اجازت کسی عدالت نے قانون کی رو سے نہ دی ھو؛ کسی ایرانی کی جائیداد ضبط نہیں کی جائے گی، اسے جلاوطن نہیں کیا جائے گا اور اسے اپنے وطن کے کسی حصے میں رھنے کی ممانعت نہیں ھوگی، بجز ان صورتوں کے جو قانون صراحتًہ معین کرے ۔ غالبًا ترقی کی طرف یہ سب سے بڑا قدم تھا کہ اس قسم کے اصول وضع کیے گئے اور انھیں قانون اساسی

ن جگہ دی گئی .

**مآخذ** : (۱) کاظم زادہ : حقوق اساسی، تہران ۱۹۵-۱۹۵۳ء؛ (۲) ناظم الاسلام کرمانی : تاریخ بیداری انیان، مطبوعۂ تہران؛ (۳) فریدون آدمیت : فکر آزادی، ران ۱۹۶۱ء؛ (۴) سید حسین تقی زادہ : تاریخ اوائل لاب و مشروطیت، تہران ۱۹۵۹ء؛ (۵) تاریخ مجلس ، ایران، در تکملۂ کاوہ، عدد ۵، برلن ۱۹۱۹-۱۹۲۰ ؛ ) محمود فرہاد معتمد : تاریخ سیاسی دورۂ صدارت میرزا ین خان مشیر الدولہ، تہران ۱۹۴۷ء؛ (۷) محمد محیط طبائی : مجموعہ آثار میلکم خان، تہران ۱۹۴۸-۱۹۴۹ء؛ ) میرزا محمد خان مجد الملک : رسالہ مجدیہ، تہران ۱۹ء؛ (۹) آقا میرزا آقا فرصت : مقالات علمی و سیاسی، وعۂ تہران؛ (۱۰) مشیر الدولہ : یک کلمہ، رشت ۱۹۰۹ء؛ ۱) شیخ محمد حسین نائینی: تنبیہ الامۃ و تنزیہ الملۃ، در س و اصول مشروطیت یا حکومت، طبع سید محمود تالقانی، وعۂ تہران؛ (۱۲) میرزا صالح (سیاحت انگلستان، ۱۲ تا ۱۲۳۵، کا بیان)، در موزۂ بریطانیہ، عدد Add ۲۴۰ ؛ (۱۳) میرزا خانلر خان اعتصام الملک : دموکر ی انگلستان، در سخن، بہمن ۱۳۲۳ ش/۱۹۴۴ء؛ (۱۴) الشعراء بہار : تاریخ مختصر احزاب سیاسی، تہران ۱۹-۱۹۴۵ء؛ (۱۵) احمد کسروی : تاریخ مشروطۂ ن، مطبوعۂ تہران؛ (۱۶) وہی مصنف : تاریخ ہجدہ ۂ آذر بیجان، ۶ جلد، تہران ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۱ء؛ (۱۷) ی ملک زادہ : تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ۷ جلد، ان ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۳ء؛ (۱۸) وہی مصنف : زندگی المتکلمین، تہران ۱۹۴۶ء؛ (۱۹) اسمٰعیل امیر خزی : آذر بیجان و ستار خان، تبریز ۱۹۶۰ء؛ (۲۰) نور اللہ ور علوی : تاریخ مشروطیت ایران و جنبش وطن پرستان بان و بختیاری، تہران ۱۹۵۶ء؛ (۲۱) کریم طاہر زادہ اد : قیام آذر بیجان در انقلاب مشروطیت ایران، مطبوعۂ ان ؛ (۲۲) علی دیو سالار : یاد داشتہای تاریخ راجع بہ تہران و اردوے برق، تہران ۱۹۵۷ء؛ (۲۳) یحیٰی دولت آبادی : حیات یحیٰی، ۳ جلد، مطبوعہ تہران؛ (۲۴) عبداللہ مستوفی : شرح زندگی من، ۳ جلد، تہران ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۶ء؛ (۲۵) ابوالحسن بزرگ امید : از ماست کہ بر ماست، تہران ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) خان ملک سلمان : سیاست گران دورۂ قاجار، تہران ۱۹۶۰ء؛ (۲۷) حسین سمیعی (ادیب السلطنۃ) : اولین قیام مقدس ملی در جنگ بین المللی اول، تہران ۱۹۵۴ء؛ [(۲۸) مرزا علی خان امین الدولہ : خاطرات سیاسی، تہران ۱۹۶۲ء]؛ (۲۹) E. G. Brown : *The Persian Revolution of 1905*، کیمبرج ۱۹۱۰ء؛ (۳۰) وہی مصنف : *The Persian Constitutional movement*، در *Proc. Brit. Acad.*، ج ۸ ؛ (۳۱) A. K. S. Lambton : *Secret societies and the Persian revolution*، در *St. Antony's Papers*، ج ۴، ۱۹۵۸ء؛ (۳۲) *Persian political societies 1906-11*، در *St. Antonys Papers*، ج ۱۶، ۱۹۶۳ء؛ (۳۳) N. R. Keddie : *Religion and irreligion in early Iranian nationalism*، در *Comparative Studies in Society and History*، ج ۳/۴، ۱۹۶۲ء؛ (۳۴) W. Morgen Shuster : *The strangling of Persia*، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۳۵) E. Aubin : *La Perse d' aujourd' hui*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۳۶) خدا یار و محبّی : *L' influence religieuse sur le droit constitutionnel de l'Iran*، مقالۂ سوربون، ۱۹۵۷ء، (غیر مطبوعہ)؛ [(۳۷) L. Binder : *Iran-political development in changing society*، برکلے و لاس اینجلز ۱۹۶۲ء] .

[A. K. S. Lambton (و تلخیص مع اضافات از ادارہ)]

**افغانستان** : عہد نامۂ راولپنڈی (۸ اگست ۱۹۱۹ء) کے بعد جس میں افغانستان کو ایک آزاد ملک تسلیم کر لیا گیا، امان اللہ خان نے اپنے ہمسایہ اور دیگر ملکوں سے معاہدے کیے، جن سے افغانستان کی بین الاقوامی حیثیت کی توثیق ہو گئی۔ اس کا ملک کو مستحکم بنانے، اس میں جدید قسم

کے ادارے قائم کرنے اور سب سے پہلے اسے دستور دینے کا ارادہ تھا ۔ چنانچہ اس کی طرف پہلا قدم ۱۹۲۱ء میں اٹھایا گیا جب کہ قانون تنظیمات اساسیہ (نظام نامہ تشکیلات اساسیہ افغانستان) وضع ہوا، جس سے ملک کا عام نظم و نسق قائم ہوگیا (دیکھیے L. Bouvat و J. Castagné : *Notes sur la politique extérieure d'l Afghanistan*، در *RMM*، ۱۹۲۱ء، ۵۸ : ۲۶ ببعد) اور پھر یہی قانون اساسی کی بنیاد بنا، جس کا مسودہ ترک قدری بے کی ہدایات کے تحت تیار ہوا ۔ یہ پہلے استانبول میں پولیس کا افسر اعلٰی رہ چکا تھا ۔ ۱۹۲۱ءمیں اس نے کابل میں بود و باش اختیار کر لی تھی اور وہیں ۱۹۲۴ءمیں اس نے وفات پائی ۔ اس مسودہ قانون اساسی کو مشرقی صوبوں کے ”لویہ جرگہ“ (عوامی مجاس) کے ارکان اور وزرا نے ۱۹۲۳ء میں منظور کرلیا ؛ دفعہ ۲، ۹ ،اور ۲۴ پر ۱۹۲۴ء میں ایک اور لویا جرگہ نے نظر ثانی کی جس میں پورے ملک کے نمائندے شامل تھے ۔

دستورِ اساسی (نظام نامۂ اساسۂ دولت علیّہ، افغانستان) اگرچہ پشتو میں تیار ہوا تھا ، لیکن طبع فارسی میں ہوا ۔ اس کی ۷۳ دفعات ہیں جن کو حسب ذیل طریقے سے ترتیب دیا گیا ہے : دفعہ ۱ تا ۷) اصولِ عامہ؛ (دفعہ ۸ تا ۲۴) شہریوں کے حقوق؛ (دفعہ ۲۵ تا ۳۵) وزرا سے متعلق شرائط؛ (دفعہ ۳۶ تا ۳۸) حکومت کے عہدے داروں کے شرائط؛ (دفعہ ۳۹ تا ۴۹) مجالس سے متعلق؛ (دفعہ ۵۰ تا ۵۵) عدالتوں سے متعلق؛ (دفعہ ۵۶ تا ۵۷) عدالتِ عالیہ سے متعلق؛ (دفعہ ۵۸ تا ۶۲) مالیات سے متعلق؛ (دفعہ ۶۳ تا ۶۷) صوبائی نظم و نسق سے متعلق؛ (دفعہ ۶۸ تا ۷۳) متفرقات ۔

دفعہ ۱ میں مملکت کی آزادی اور وحدت کی توثیق کی گئی ہے، جس کا دارالحکومت کابل ہے؛ (دفعہ ۳) اسی دفعہ میں یہ بھی درج ہے کہ تمام باشندگانِ ملک، بلا لحاظ مذہب و فرقہ قانون کی رو سے برابر ہیں (دفعہ۸)؛ البتہ دفعہ ۲ میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ افغانستان کا دین اسلام ہے اور دوسرے ادیان کے لوگ، مثلاً ہندو اور یہود جو اس ملک میں موجود ہیں، ان کی حفاظت کی جائے گی بشرطیکہ امن عامہ میں خلل نہ آئے ۔ یہ امر جاذبِ توجہ ہے کہ اس ”لویا جرگہ“ نے، جو علما، سادات اور شیوخ پر مشتمل تھا اور اس کا اجلاس جون۔ جولائی ۱۹۲۴ء میں منعقد ہوا تھا اس دفعہمیں یہ ترمیم کی کہ سرکاری نظام حکومت وہی ہوگا جو حنفی مذہب میں متعین کیا گیا ہے؛ نیز ہندوؤں اور یہودیوں کو جزیہ [رکّ بآں] ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور ان کو ذمیوں کا علٰحدہ نشان (علامت ممیّزہ) لگانا پڑے گا ۔ غلامی کے خاتمے اور تمام باشندوں کو شخصی آزادی کی ضمانت دی گئی (دفعہ ۹ تا ۱۰)، لیکن ۱۹۲۴ء کی ترمیم میں یہ اضافہ کر دیا گیا کہ دینی امور سے متعلّق ان پر کچھ پابندیاں عائد رہیں گی ۔ تمام افغان شریعت اور ملکی قانون کی رو سے برابر ہیں (دفعہ ۱۶ تا ۱۸)؛ جسمانی ایذا اور اس جیسی سزائیں منسوخ کی جائیں گی اور کسی کو ایسی سزا نہیں دی جائے گی جو شریعت نے یا ان قوانین نے، جو شریعت کے ضوابط کے مطابق بنائے گئے ہوں، جائز یا ضروری قرار نہ دی ہو (دفعہ ۲۴ ترمیم شدہ) ۔ پریس کی آزادی (دفعہ ۱۱) ضابطے سے مشروط ہے اور بیرونی پریس کے لیے محدود ہے اور شراکت (Association) کی آزادی (دفعہ ۱۲) فقط کاروباری، صنعتی اور زرعی اداروں کی منظور کی جاتی ہے ۔ افغانوں کو تعلیم کی آزادی کی ضمانت دی جاتی ہے (دفعات ۱۴ تا ۱۵)، اور لازمی ابتدائی تعلیم کا بندوبست کیا جاتا ہے (دفعہ ۶۸)، لیکن غیر ملکی

سکول کھولنے کے مجاز نہیں ہیں، اگرچہ وہ طریقہ ہائے تعلیم، جن کا تعلق غیر مسلم رعایا (ذمیوں) کے عقائد و رسوم سے یا پناہ گزین غیرملکیوں (مُستأمِن) سے ہے، روا رکھے جا سکتے ہیں ۔ حق ملکیت (دفعہ ۱۹) اور مستقل سکونت کے ناقابل انفساخ ہونے کی (دفعہ ۲۰)، نیز مراسلات کی رازداری (دفعہ ۳۷) کی ضمانت دی جاتی ہے، لیکن اس دفعہ کے الفاظ سے پابندی کا مفہوم بھی نکلا جا سکتا ہے ۔ شہریوں کو سرکاری ملازم یا کسی اور شخص کی خلافِ شرع حرکت یا قانون شکنی کی شکایت کرنے بلکہ ایسی صورت میں حکمران کے سامنے مرافعہ پیش کرنے کی اجازت ہے (دفعہ ۱۳) ۔

جلالتمآب (امیر افغانستان) اسلام کا خادم و محافظ اور افغانستان کی کُل رعایا کا حکمران ہے (دفعہ ۵) ۔ اس کی خدمات کے اعتراف کے طور پر اس کی موروثی بادشاہت تسلیم کی جاتی ہے؛ قوم اس پر متفق ہے کہ بادشاہ کے قریبی وارثوں کو، جو بیٹوں کی اولاد میں سے ہوں، تخت نشین کیا جائے گا (دفعہ ۴) ۔

بادشاہ کے خاص حقوق حسبِ ذیل ہیں : اس کا نام جمعہ کے خطبہ میں لیا جائے گا، سکوں پر اس کی شبیہہ ہوگی، وہ تمغے عطا کر سکے گا، قوانین کی توثیق کرے گا اور ان کے نفاذ کی تاریخ مقرر کرے گا، وزرا کو مقرر اور برطرف کرے گا، عہدے داروں کو نامزد کرے گا، قوانین پر عمل درآمد کرانے کا ذمے دار اور مسلح افواج کا سپہ سالار ہوگا، جنگ کا اعلان اور صلح کرنے کا اختیار اسے حاصل ہوگا، تمام معاہدوں پر وہی دستخط کرے گا؛ اس کو امان دینے اور معاف کر دینے کا اختیار ہوگا (دفعہ ۷) ۔

وزرا بادشاہ کے آگے جواب دہ ہیں (دفعہ ۳۱) اور ان پر عدالتِ عالیہ میں مقدمہ چلایا جا سکتا ہے (دفعہ ۳۳ تا ۳۴) ۔ انھیں اس بھرے دربار میں جو جشنِ آزادی کے ہر موقعہ پر منعقد ہوتا ہے، اپنے ان تمام کاموں کی، جو انھوں نے اس سال انجام دیے سب کے سامنے کیفیت پیش کرنی ہوگی (دفعہ ۲۵ تا ۲۷) ۔

وزرا کی تنظیم کے لیے قانون اساسی میں قانون تنظیمات اساسیہ کا حوالہ دیا گیا ہے، جس میں دس وزرا کے تقرر، ایک قومی مجلس اور دو خود مختار محکموں (ڈاک اور تار اور صحتِ عامہ) کی تصریح کی گئی ہے؛ اصلاحات، حکومت کی خدمات اور عدالت ہائے انصاف کی ذمہ داری قومی مجلس پر عائد ہوتی ہے ۔

قانونِ اساسی میں پارلیمان کے قیام کے لیے کوئی گنجائش نہیں، البتہ کابل میں ہیئتِ شورائے دولت اور صوبوں میں تمام مرحلوں پر ضلعی سطح تک حکومت کے نمائندوں کے ساتھ مجالسِ مشورہ یا مشاورت کے لیے گنجائش موجود ہے ۔ یہ مؤخرالذکر مجالس ان سرکاری عہدے داروں پر، جن کا تقرر قانونِ تنظیماتِ اساسیہ کی رو سے ہوتا ہے، اور اتنے ہی منتخب ارکان پر مشتمل ہوں گی ۔ قومی مجلس، جس کا صدر مقام کابل ہے، جن ارکان پر مشتمل ہوگی، ان میں سے نصف حکمران کے نامزد اور بقیّہ نصف لوگوں کے منتخب کیے ہوئے ہوں گے (دفعات ۴۰ - ۴۱) ۔ دفعہ ۴۲ میں ان مجالس کے فرائض متعین کیے گئے ہیں جو معاملاتِ حکومت کے نمائندوں کے سپرد کیے جائیں گے، یہ مجالس ان کی جانچ پڑتال کریں گی ۔ حکومت کے نمائندوں سے جواب موصول نہ ہونے کی صورت میں مجالسِ شوریٰ ان معاملات کو مجلسِ شوریٰ ملّی کے پاس بھیج دیں گی، جو ان پر غور کرے گی اور مع اپنی تعلیقات کے متعلقہ وزارت کے پاس بھیج دے گی ۔

قوانین: جن کے لیے ضروری ھے که ان کے مسودات مرتب کرتے وقت شریعت کے ضوابط، ضروریات اور قواعد کا لحاظ رکھا جائے، مجلسِ شوری ملّی کے زیر غور آئیں گے، جو انھیں مجلسِ وزرا کے پاس بھیجے گی اور وزیروں اور حکمران کی منظوری کے بعد ان قوانین کو نافذ کیا جائے گا (دفعه ۴۶) ۔ مجلسِ شوری ملّی میزانیه کا، جسے وزارتِ مالیات تیار کرتی ھے، مطالعه کرے گی، نیز بیرونی معاھدوں اور ذمے داریوں پر غور کرے گی (دفعه ۴۸ تا ۴۹) ۔ جہاں تک عدلیه کے اختیارات کا تعلق ھے، قانونِ اساسی نے اپنے آپ کو بعض تحفظات کے قیام تک محدود رکھا ھے (کارروائیوں کی اشاعت، دفاع کے حقوق، ججوں کی آزادی، جو کارروائیوں میں تاخیر کرنے کے مجاز نہیں ھوں گے دفعات ۵۰ تا ۵۳)، عدالتوں کے اختیارات (دفعه ۵۴) قانونِ تنظیمات اساسیه میں مقرر کر دیے گئے ھیں، جس کی رو سے مفصلات کے چھوٹے مجسٹریٹوں کی ابتدائی قسم کی عدالتوں، مرافعه کی عدالتوں اور عدالتِ استیناف کے قیام کا اھتمام کیا گیا ھے ۔ غیرمعمولی اختیارات ممنوع ھیں (دفعه ۵۵)، لیکن وزرا کے خلاف مقدموں کی سماعت کے لیے ایک عدالتِ عالیه قائم کی گئی ھے (دفعه ۵۶ - ۵۷) ۔ مالیات (دفعه ۵۸ - ۶۲) اور ایک محکمۂ محاسبه (دفعه ۶۱) کے متعلق مقرّراتِ قانون کے ذکر کے بعد صوبوں کی انتظامیه کی تفصیلات بیان کی گئی ھیں (دفعه ۶۳ تا ۶۷) ۔ اس کے بعد کی دفعات قانونِ اساسی پر نظرثانی سے متعلق ھیں، جس کے لیے مجلسِ شوری ملّی کے دو تہائی ارکان کی رائے ضروری ھے (دفعه ۷۰)، نیز ان قوانین کے مفہوم و معانی کی تعیین اور قوانین کی تسوید سے بحث کی گئی ھے .

ظاھر ھے که امیر امان الله کے عھدِ حکومت میں دستور سے متعلق جتنا کام ھوا، اس سے واضح ھوتا ھے که وه قوم کو جدید خیالات سے آشنا کرنے اور جمہوریت کا رجحان پیدا کرنے کے لیے تھا ۔ لوگوں نے سیاسی زندگی میں جھجکتے ھوئے حصه لینا شروع کر دیا، اس طرح که پہلے مختلف مجالس کے لیے اپنے نمائندوں کا انتخاب کیا، اگرچه ان کا کام محض مشوره دینا تھا؛ قانون سازی اور انتظامی امور میں حکومت اور شاه کے ھاتھ میں سب سے زیاده اختیارات تھے، خود عدلیه، ان دونوں کی به نسبت زیاده آزاد ھونے کے باوجود حکومت کے اثر و اقتدار سے محفوظ نه تھی، اس لیے که عدالتِ مرافعه کی صدارت وزیر کرتا تھا اور سب سے بڑا قاضی اپنے عھدے کی حیثیت سے اس کا ایک رکن تھا ۔ ظاھر ھے که یه دستور مغربی نمونوں کی کورانه تقلید نہیں، بلکه اس میں قدرے تخلیقی جدت بھی پائی جاتی ھے .

یه بات صحیح طور سے معلوم نہیں که اس دستور پر عمل کس حد تک ھوا، کیونکه اس کے وضع ھوتے ھی اندرونِ ملک بہت سے حوادث پیش آئے ۔ ۱۹۲۸ء کے موسم گرما میں جب امیر امان الله یورپ کا دوره کرکے واپس آیا تو افغانستان میں بغاوت کا لاوا اُبل رھا تھا ۔ قبائل نے مذھبی پیشواؤں کی ترغیب پر، جو مغرب کی تقلید کی بعض صورتوں کے سخت مخالف تھے، اگرچه، فی الواقع دستور کے مخالف نه تھے، بغاوت کی تحریک بڑے زور سے شروع کر دی تھی ۔ یه تحریک سرعت کے ساتھ مشرقی اور شمالی صوبوں تک پھیل گئی اور کابل بچّهٔ سقه کے ھاتھ آ گیا، جس نے ”امیر“ ھونے کا اعلان کر دیا اور اپنا نام حبیب الله رکھ لیا ۔ امان الله نے مقاومت اور تخت دونوں چھوڑ دیے، لیکن نادر خان نے، جو شاھی خاندان میں سے تھا، غاصب سے مقابله جاری رکھا اور بالآخر اکتوبر ۱۹۲۹ء میں کابل واپس لینے میں کامیاب ھو گیا

اور نادر شاہ کے لقب سے حکمران ھؤا ۔ اس نے ملک پر عقلمندی اور بصیرت کے ساتھ حکومت کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی اور ۲ سال بعد ۳۱ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو اس نے ایک نیا دستور جاری کر دیا (پشتو میں اور فارسی میں : "اصول اساسی دولتِ علّیۂ افغانستان") ۔ اس میں ۱۹۲۳ء کے اصولِ اساسی کے بڑے حصّے کو اپنایا گیا تھا، لیکن یہ اس لحاظ سے اس سے خاصّا مختلف تھا کہ اس میں ایک سینٹ (مجلس اعیان) کے قیام کی نئی دفعہ شامل ھوئی اور اس نے مجالسِ شورای ملّی کی، جس کی بنا اگست ۔ ستمبر ۱۹۲۸ء میں ایک جرگے نے پہلے ھی بنا ڈالی تھی، اور جس کی ایک اور جرگے نے ۱۹۳۰ء میں توثیق کر دی تھی اور شاہ نے ۱۹۳۰ء میں اس کا افتتاح بھی کر دیا تھا، قطعی طور پر اور آخری بار توثیق اور تائید کر دی .

اس جدید دستور میں ۱۱۰ دفعات ھیں (بجائے ۷۳ کے)، جن کی ترتیب حسبِ ذیل ھے : ضوابط عامہ (دفعہ ۱ تا ۴)؛ بادشاہ کے فرائض اور حقوق (دفعہ ۵ تا ۸)؛ شہریوں کے حقوق (دفعہ ۹ تا ۲۶)؛ مجالسِ شورای ملی کی تنظیم (دفعہ ۲۷ تا ۶۶)؛ سینٹ کی تنظیم (دفعہ ۶۷ تا ۷۰)؛ صوبوں میں مجالسِ شورای کی تنظیم (دفعہ ۷۱ تا ۷۲)؛ وزرا کے فرائض اور حقوق (دفعہ ۷۳ تا ۸۳)؛ عہدہ دارانِ حکومت کے فرائض اور حقوق (دفعہ ۸۴ تا ۸۶)؛ عدالتِ عالیہ (دفعہ ۹۵ تا ۹۶)؛ مالیات (دفعہ ۹۷ تا ۱۰۱)؛ صوبائی انتظامیہ (دفعہ ۱۰۲ تا ۱۰۵)؛ فوج (دفعہ ۱۰۶ تا ۱۰۸)؛ ضوابط متفرقہ (دفعہ ۱۰۹ تا ۱۱۰) .

علی العموم دستوری معاملات کو ۱۹۲۳ء کے قانونِ اساسی کی بہ نسبت بہتر طریقے سے ترتیب دیا گیا ھے، لیکن بہت سی دفعات تقریبًا ویسے ھی رکھی گئی ھیں ۔ ضوابط عامہ میں تو بہت ھی کم اختلاف ھے، تاھم دفعہ ۱ (قدیم دفعہ ۲) میں بادشاہ کے لیے لازم ھے کہ حنفی مسلک کا پیرو ھو، اس میں جزیہ کا اور ذمیوں کے لیے امتیازی نشانات کا کوئی ذکر نہیں ۔ دفعہ ۵ (قدیم دفعہ ۴) کے الفاظ میں تھوڑا سا تغیر کر دیا گیا ھے : بادشاھت نادر شاہ کے خاندان میں موروثی ھوگی اور خود بادشاہ اپنا جانشین مقرر کرے گا؛ اسے لازمی طور پر حلف اٹھانا ھوگا (دفعہ ۶)، جو ایک مقرر کردہ باوقار طریقے سے اٹھایا جائے گا، اس کے لیے خطابات اور عہدوں کی فہرست مخصوص کر دی گئی ھے (دفعہ ۸) ۔ دفعہ ۲۳ (قدیم دفعہ ۱۱) بیرونی پریس کے لیے زیادہ آزادی بخش ھے۔ (دفعہ ۲۱ (قدیم دفعہ ۱۴) کی رو سے صرف علومِ اسلامیہ کی تعلیم آزاد ھو گی .

مجالس شورای ملی میں ۱۰۶ نمائندے ھوں گے جنھیں ۳ سال کے لیے منتخب کیا جائے گا؛ انھیں لازمی طور پر حلف اٹھانا پڑے گا اور وہ پارلیمانی مراعات سے بہرہ اندوز ھوں گے ۔ مجالس قوانین و ضوابط، قانون مالیات اور ھر قسم کے عطیات اور رعایات کے منظور کرنے اور ریلوے تعمیر کرانے کی ذمے دار ھوگی ۔ سینٹ کے ارکان (دفعہ ۶۷ تا ۷۰) بادشاہ نامزد کرے گا؛ قانون کی منظوری دینے کے لیے سینٹ کے ارکان کو مجالس شوریٰ ملّی کے برابر حقوق حاصل ھوں گے، خواہ وہ اس مجالس کے بعد منظوری دیں یا پہلے ۔ سینٹ کا نومبر ۱۹۳۱ء میں افتتاح ھوا ۔ مجالسِ شوریٰ صوبوں میں برابر قائم چلی آتی ھیں ، لیکن اب وہ انتخاب کے ذریعے قائم ھوتی ھیں (دفعہ ۷۱)۔ وزرا سے متعلق ضوابط اس لحاظ سے قدرے مختلف ھیں (دفعہ ۷۳ تا ۸۳)۔ فرق یہ ھے کہ وزیر اعظم انھیں شاہ کی منظوری سے نامزد کرتا ھے اور وہ شاہ کے سامنے نہیں بلکہ

مجلس کے سامنے جواب دہ ھیں ۔ علاوہ بریں اب وہ اپنے امور کی روداد عوام کے سامنے پیش کرنے کے پابند نہیں ھیں ۔ محکمہ عدلیہ میں عام عدالتوں (محاکم عدلیہ) اور مذھبی عدالتوں (محاکم شرعیہ) میں فرق رکھا گیا ھے ۔ دفتر محاسبہ کے قیام (دفعہ ۱۰۰، قدیم دفعہ ۶۱) کا صراحتہً کہیں ذکر نہیں؛ دوسری جانب تین دفعات (۱۰۶ تا ۱۰۸) فوج کے لیے وقف کی گئی ھیں؛ وھاں اس بات کی تصریح ھے کہ اس میں غیر ملکیوں کو داخل نہیں کیا جائے گا، مگر فقط سرجنوں یا انسٹرکٹروں کی حیثیت سے .

عمومی لحاظ سے دیکھا جائے تو دوسرا افغان دستور پہلے سے نمایاں طور پر ترقی کا آئینہ دار ھے؛ یہ نہ صرف حریت پسندانہ ھے بلکہ اس لحاظ سے جمہوری بھی زیادہ ھے کہ اس کی رُو سے مجالس کے اندر عوام کے منتخب نمائندے ھوں گے؛ اگرچہ ان مجالس کا خاص کام مشورہ دینا ھی ھے، پھر بھی قوم کی سیاسی زندگی میں یہ مجالس زیادہ تعاون کرتی ھیں .

[نئے آئین کے تحت (جس کی تصدیق لوی جرگہ (گرینڈ نیشنل اسمبلی) نے ستمبر ۱۹۶۴ء میں کی تھی) جو اکتوبر ۱۹۶۵ء میں نافذ ھوا، افغانستان پارلیمانی جمہوریت بن گیا، جس میں قانون سازی کا اختیار دو ایوانوں پر مشتمل قومی اسمبلی کو حاصل ھے ۔ قانون سازی ، انتظامیہ اور عدلیہ کے محکمے الگ الگ ھیں ۔ وزیر اعظم اور سپریم کورٹ کے ججوں کے تقرر وغیرہ کے اختیارات بادشاہ کو حاصل ھیں، جو آئینی بادشاہ بن گیا ھے ۔ آئین جو ۱۹۳۳ء سے نافذ تھا، اس کی جگہ نئے آئین نے لے لی ھے] .

۱۷ جولائی ۱۹۷۳ء کو سردار محمد داؤد خاں نے، جو شاھی خاندان سے تعلق رکھتے ھیں، ظاھر شاہ کا تختہ الٹ دیا، یعنی بادشاہ ظاھر شاہ کو معزول کرکے شہنشاھیت کے خاتمے اور ملک میں "جمہوریت" کا اعلان کر دیا ۔ سردار محمد داؤد خان جمہوریۂ افغانستان کے پہلے صدر اور وزیر اعظم مقرر ھوئے ۔ فرمان (نمبر ۱) کے مطابق ملک کا نام اب جمہوریۂ افغانستان Republic of Afghanistan ھے اور اس کا نیا آئین جمہوری اصولوں کے مطابق مرتب ھو رھا ھے، جیسا کہ صدر افغانستان نے اپنی پریس کانفرنس منعقدہ ۲۴ جولائی ۱۹۷۳ میں اعلان کیا ۔ اس میں انھوں نے یہ بھی کہا کہ افغانستان اقوام متحدہ کے اصولوں کا پورا احترام کرے گا ۔ بعد کے اعلانات میں انھوں نے واضح کیا کہ افغانستان میں اسلامی عقائد کا کامل احترام کیا جائے گا .

**مآخذ** : (۱) ۱۹۲۳ء کا دستور : خلاصہ، در *OM*، ج ۴ (۱۹۲۴ء) ص، ۱۹۶ تا ۱۹۹؛ (۲) A. Giannini : *La costituzione afghāna*، در *OM*، ۱۱/۶ (۱۹۳۱ء)، ص ۲۶۵ تا ۲۷۴، مع اطالوی ترجمہ و متن؛ (۳) کتاب مذکور، ص ۲۷۶ تا ۲۸۳؛ (۴) وھی مصنف : *Le costituzioni degli Stati del Vicino Oriente*، روما ۱۹۳۱ء، ص ۱۳ تا ۱۴؛ (۵) Joseph Schwager : *Die Entwicklung Afghanistans als Staat und seine zwischenstaatlichen Beziehungen*، لائپزگ ۱۹۳۲ء (متن مع شرح) ۔ ۱۹۳۰ء کا دستور؛ (۶) E. Rossi : *La costituzione afghana del 31 octobere 1930*، در *OM*، ۱۳/۱ (۱۹۳۳ء)، ص ۱ تا ۶ معہ اطالوی تراجم متن : (۷) کتاب مذکور، ص ۷ تا ۱۵، قانون انتخاب، ص ۱۵ تا ۱۹ اور خلاصۂ ضوابط مجلس، ص ۱۹ تا ۲۰؛ (۹) انگریزی تراجم در محمد بن احمد : *Constitutions of Eastern countries*، در *Select constitutions of the world*، بار دوم، کراچی ۱۹۵۱ء، ۱ : ۴۸ تا ۵۹؛ (۹) فرانسیسی تراجم، در Documentation Française، بحوالہ *L'Afghanistan* moderne، عدد ۱۱۱۲، ص ۳ تا ۳۹؛ (۱۰) نیز دیکھیے S. Beck: *Das afghanische Strafgesetzbuch vom Johre 1924 mit dem Zusatz vom Jahre 1925*، در *WI*، ج ۱۱ (۱۹۲۸ء)، ص ۶۷ تا ۱۵۷؛ (۱۱) L. Massignon: *Annüaire du monde musulman*، طبع چهارم، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) دستوری ترقی کی اطلاع کے لیے D.N. Wilber (مرتبہ): *Afghanistan*-Human Relations Area Files، New Heven (Conn.)، ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) نیز دیکھیے وہ ماخذ جو A. Giannini اور E. Rossi نے دیے هیں اور مقالہ ''افغانستان''؛ [(۱۴) *The statesman's Year-Book 1970-71*، طبع John Paxten، برطانیہ، ۱۹۷۰ء؛ (۱۵) *The Kabul Times Annual*، ۱۹۶۷ء؛ (۱۵) W.K. Fraser-Tytler: *Afghanistan*، ۱۹۶۷ء؛ (۱۶) J. C. Giffiths: *Afghanistan*، مطبوعہ نیو یارک؛ (۱۷) M. Klimburg: *Afghanistan*، وی انا ۱۹۶۶؛ (۱۸) P.F. Klimburg: *Afghanistan*، فلورنس ۱۹۶۶ء؛ (۱۹) *The World almanac*، ۱۹۷۳ء، نیویارک] .

[د ا لائیڈن و ادارہ]

### عـراق

پہلی عالمگیر جنگ کے بعد جن عرب ممالک میں پہلے پہل جدید دستوری طریقوں پر تنظیم ہوئی، ان میں مصر کے بعد عراق کا نام آتا ہے - اس کا پارلیمانی نظام کم از کم ہیئت کے اعتبار سے بالارادہ طور پر برطانوی نظام کے نمونے پر بنایا گیا تھا؛ دستور کا مسودہ عراقی اور برطانوی ارکان پر مشتمل ایک مخلوط کمیٹی نے تیار کیا (۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء)، جس کے لیے انھوں نے سلطنت عثمانیہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ اور دیگر ممالک کے دستوروں سے مواد حاصل کیا - یہ مسودہ منظوری کے لیے ایک مجلس دستورساز کے سامنے پیش کیا گیا، جو چند معمولی ترمیمات کے بعد ۲۱ مارچ ۱۹۲۵ء کو منظور ہوا اور اسی تاریخ کو اس کا اعلان کر دیا گیا - دستور کا آئینی نام عراق کا بنیادی قانون (القانون الاساسی) رکھا گیا .

اس دستور میں شاہی نظام کی گنجائش رکھی گئی تھی، اگرچہ بادشاہت یہاں دستور کا مسودہ تیار کیے جانے سے پہلے ھی موجود تھی - اس کی رو سے بادشاہ کسی کے سامنے جواب دہ نہ تھا اور وہ وسیع اختیارات رکھتا تھا، مثلاً وزیر اعظم کا تقرر اور اس کی برطرفی (برطرف کرنے کا اختیار اسے ۱۹۴۳ء کی ترمیم کی رو سے ملا) - علاوہ ازیں وہ قوانین کی توثیق کرتا تھا، ان کے اجرا کا فرمان جاری کرتا تھا اور ان کے نفاذ کی نگرانی کرتا تھا - وہ فوجی قانون جاری کر سکتا تھا؛ عام انتخابات کا حکم دے سکتا تھا؛ سینٹ کے ارکان اور پارلیمنٹ کا اجلاس طلب کر سکتا تھا (لیکن غالباً مجلس وزرا کی درخواست پر) - جس وقت پارلیمنٹ کا اجلاس نہ ھوتا تو بادشاہ مجلس وزرا کی اتفاق رائے سے امن عامہ قائم رکھنے اور ملکی خزانے سے ان اخراجات کو پورا کرنے کے لیے احکام جاری کر سکتا تھا جن کی منظوری میزانیے میں نہیں دی ھوتی تھی (ان احکام کی حیثیت قانونی ھوتی تھی، بشرطیکہ وہ دستوری ضوابط کے خلاف نہ ھوں اور پارلیمنٹ کے پہلے اجلاس میں انھیں پیش کر دیا جائے) .

مجلس وزرا وزیر اعظم اور چند دیگر وزرا پر مشتمل ھوتی تھی - وزرا کی تعداد ۱۹۴۳ء کی ترمیم سے پہلے سات سے زیادہ نہیں ھو سکتی تھی - مجلس وزرا کے تمام ارکان کے لیے پارلیمنٹ کا رکن ھونا ضروری تھا (اگر کوئی ایسا شخص وزیر مقرر کر دیا جاتا جو پارلیمنٹ کا رکن نہ ھوتا تو اسے چھے ماہ کے اندر اندر یا تو پارلیمنٹ کا رکن ھونا پڑتا تھا یا وزارت سے استعفٰی دینا پڑتا تھا) - مجلس وزرا ایوان زیریں کے سامنے جواب دہ تھی، چنانچہ

ایوان کی طرف سے اس کے خلاف قرار داد عدم اعتماد منظور ہونے پر اسے مستعفی ہونا پڑتا تھا ۔

قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ اور بادشاہ کو دیا گیا تھا ۔ پارلیمنٹ دو ایوانوں پر مشتمل ہوتی تھی ۔ ایک مقرر کردہ سینٹ (مجلس الاعیان)، جس کے ارکان کی تعداد ایوان زیریں کے ارکان کی کل تعداد کی ایک چوتھائی سے زیادہ نہیں ہوسکتی تھی اور دوسرا ایوان المندوبین (مجلس النّواب) ۔ منتخب شدہ ارکان کے ایوان زیریں کی مدت کارکردگی چار سال تھی، جس کے دوران ضروری تھا کہ معمولاً چھے چھے ماہ کے لیے اس کے چار اجلاس منعقد ہوں ۔ جہاں تک قانون سازی کا تعلق ہے ابتدائی تجویز یا تو پارلیمنٹ میں پیش ہوتی تھی یا حکومت کی طرف سے (مثلاً سالانہ میزانیہ ہمیشہ حکومت ہی کی طرف سے پیش ہوتا تھا) ۔ مسوّدتِ قانون کو اسی وقت باضابطہ قوانین کی حیثیت حاصل ہوتی تھی جب ہر دو ایوانوں کی منظوری کے بعد ان کی توثیق شاہ کی جانب سے کر دی جاتی تھی ۔ بادشاہ کو کسی مسودۂ قانون کی توثیق یا اسے مسترد کر دینے کا اختیار حاصل تھا، لیکن مسترد کرنے کی صورت میں یہ لازم تھا کہ اس کی وجہ تین ماہ کے اندر اندر بیان کر دی جائے ۔ پارلیمنٹ کے ارکان ہر طرح آزاد تھے اور انھیں وزرا سے استفسار کرنے اور معلومات طلب کرنے کا حق حاصل تھا ۔ پارلیمنٹ کا اجلاس عوام کے لیے کھلا ہوتا تھا بجز اس صورت کے کہ حکومت یا پارلیمنٹ کے ارکان (مجلس اعیان کے چار یا مجلس نواب کے دس ارکان کی درخواست پر) کسی اجلاس کے خفیہ انعقاد کا فیصلہ کر لیں ۔

۱۹۲۱ء میں عراقی حکومت کے قیام سے لے کر ۱۹۵۸ء میں بادشاہت کے خاتمے تک عراق میں باسٹھ وزارتیں تشکیل ہوئیں - ۱۹۲۵ء کے عام انتخاب کے بعد سے پارلیمنٹ کے باقاعدہ اجلاس ہوتے رہے ہیں ۔ پارلیمانی نظام کے منسوخ ہونے تک تقریباً پندرہ انتخاب ہو چکے تھے ۔

۱۴ جولائی ۱۹۵۸ء کے [فوجی] انقلاب میں، جو بادشاہت اور پارلیمانی نظام کے بارے میں عوام کی روز افزوں بے اطمینانی کی وجہ سے برپا ہوا، [شاہی خاندان کے متعدد افراد سمیت شاہ عراق فیصل ثانی اور ان کے وزیر اعظم نوری السعید کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور ملک کی باگ ڈور جنرل قاسم کے ہاتھ میں آ گئی]- ۱۹۲۵ء کا دستور منسوخ کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک نئی سہ رکنی "مجلس اقتدار" (Council of Sovereignty) قائم ہوئی، جس کے ایک فرمان کی رو سے عراق کو جمہوریہ قرار دیا گیا اور ملک کا نیا دستور تیار کرنے کے لیے ایک مجلس دستور ساز طلب کرنے کا وعدہ کیا گیا، [لیکن یہ وعدہ ایفا نہ ہوا اور کوئی پارلیمنٹ نہ بن سکی] ۔ حکومت کے احکام وزارت کی طرف سے جاری ہوتے تھے جن کی "مجلس اقتدار" توثیق کر دیتی تھی اور یوں انھیں قانون کی حیثیت حاصل ہو جاتی تھی ۔

[۸ فروری ۱۹۶۳ء کو ایک بار پھر فوجی انقلاب برپا ہوا ۔ اگلے روز جنرل قاسم کو ہلاک کر دیا گیا اور انقلابی قیادت کی مجلس ملی (The National Council of Revolutionery Command) نے اقتدار سنبھال لیا ۔ ۴ مئی ۱۹۶۴ء کو تین سال کے لیے ایک عبوری دستور کا اعلان کیا گیا ۔ اس میں عراق کو ایک "عرب، اسلامی، آزاد و خود مختار جمہوریہ"، جمہوریت اور اشتراکیت کو اس کی اساس اور عرب اتحاد کو اس کا نصب العین قرار دیا گیا ۔ "مجلس اقتدار (جو ۱۹۵۸ء سے صدارتی فرائض انجام دے رہی تھی) کی جگہ صدر اور اس کی کابینہ نے لے لی ۔ ۱۶ اکتوبر ۱۹۶۴ء کو جمہوریۂ متحدۂ عربیہ کے ساتھ ایک معاہدے پر دستخط ہوئے جس

کی رو سے ایک متحدہ سیاسی قیادت وجود میں آئی اور طے پایا کہ دو سال کے اندر مکمل دستوری اتحاد عمل میں لایا جائے گا ۔ بعد ازاں اس مدت میں مزید پانچ سال کی توسیع کر دی گئی (مزید بذیل وثائق دساتیر)، لیکن یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا ۔ اکتوبر ۱۹۶۷ء کی جنگ اسرائیل کے بعد عراق کو ایک بار پھر انقلاب کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۷ جولائی ۱۹۶۸ء کو جنرل حسن البکر کی زیر قیادت بین الاقوامی بعث سوشلسٹ پارٹی برسر اقتدار آ گئی] .

**مآخذ** : (۱) N. G. Davison : *The Constitution of Iraq*، در *Journal of Comparative Legislation and International Law*، سلسلۂ سوم، (۱۹۲۵ء)، ۷ : ۴۱ تا ۵۲؛ (۲) C. H. Hooper : *The Constitutional Law of Iraq*، بغداد ۱۹۲۹ء؛ (۳) A. Giannini : *La costituzione dell' Iraq*، در *O M*، (۱۹۳۰ء)، ۱۰ : ۵۲۵ تا ۵۳۶؛ (۴) P. W. Ireland : *Iraq*، لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۵) S. H. Longrigg : *Iraq :1900-1950*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۶) محمد عزیز : النظام السیاسی فی العراق، بغداد ۱۹۵۴ء؛ (۷) M. Khadduri : *Independent Iraq*، بار دوم، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۸) G. Grassmuck : *The electoral process in Iraq,* 1952-1958، در *MEJ*، (۱۹۶۰ء)، ۱۴ : ۳۹۷ تا ۴۱۵؛ (۹) عبدالرّزاق الحسنی : تاریخ الوزارة العراقیه، ج ۱ تا ۱۰، صیدا ۱۹۳۳ء تا ۱۹۶۱ء؛ [(۱۰) *The Statesman's Year Book 1973/1974*، ص ۱۰۵۵ ببعد؛ (۱۱) *The 1973 World Almanac*، ص ۵۷۴؛ (۱۲) عراق ری پبلک وزارت اطلاعات کا اعلان نامہ ۴۹/(۱۹۷۳ء) : *What is happening in the Area*].

(M. Khadduri)

## ۷ ۔ سعودی عرب

۳۱ اگست ۱۹۲۶ء ہی میں حکومت حجاز نے اپنے لیے ایک دستور تیار کر لیا تھا جس کے اندر ۹ فصلیں اور ۷۹ دفعات تھیں، لیکن اس میں ان عربی ممالک کے دستوروں سے جن کا اس مقالے میں بیان ہے، مشابہ پہلو بہت ہی کم تھے ۔ دستور کے اس متن کی رو سے حجاز کی عرب مملکت ایک ”دستوری مسلم بادشاہت“ تھی (دفعہ ۲)، جس میں سارے کا سارا نظام ”جلالتمآب سلطان عبدالعزیز اول“ کے ہاتھ میں تھا، لیکن سلطان قوانین شریعۃ کا پابند تھا (دفعہ ۵) ۔ قضا کے اصول کا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم، اسوۂ صحابہ اور قرون الخیر اولٰی کے مطابق ہونا ضروری تھا (دفعہ ۶) ۔ شاہ اپنے خرچ پر ایک نائب (نائب عام) اور جس قدر امیر، عہدہ دار خادم وہ مناسب اور ضروری سمجھے گا مقرر کرے گا (دفعہ ۷) ۔ نائب عام اقتدار اعلٰی کا نمائندہ ہوگا اور وہ بادشاہ کے سامنے جواب دہ ہوگا (دفعہ ۸) ۔ فصل سوم میں امور سلطنت سے متعلق ہے، جو چھے شعبوں میں تقسیم کیے گیے ہیں : امور شرعیہ، امور داخلیہ و خارجیہ، امور مالیہ، تعلیم عوام، اور امور عسکریہ (دفعہ ۹) ۔ امور شرعیہ میں ہر وہ بات داخل ہے، جو مذہبی دائرہ (القضاء الشرعی) کے اندر آتی ہے، مکہ و مدینہ، اوقاف، مساجد اور تمام مذہبی ادارے (دفعہ ۱۰) ۔ امور داخلیہ کی بابت دفعہ ۱۴ میں درج ہے کہ امور حج کے نظم کے لیے ایک با اختیار جمعیت مقرر کی جائے گی ۔ دفعہ ۱۷ ببعد میں، جن میں امور خارجیہ سے بحث ہے، ۱۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو ترمیم کی گئی اور اس وقت ادارۂ امور خارجہ کے بجائے وزارت خارجہ مقرر کی گئی ۔ فصل ۴ کی رو سے ایک مجلس شورٰی قائم کی گئی جسے بادشاہ نے نامزد کیا (دفعہ ۲۸ ببعد) اور جدہ اور مدینہ کی انتظامی مجلسیں (دفعہ ۳۲ ببعد)، جن میں سرکاری عہدہ دار اور مشاہیر شامل ہوں گے اور جنھیں بادشاہ، بلدی

اور قبائلی مجلسیں نامزد کریں گی (دفعه ۴۱ ببعد)، مقرر کیے جانے کا فیصله کیا گیا - ایک محکمه محاسبه مقرر کیا گیا (دفعه ۴۳)، نیز سرکاری عهده داروں کا ایک عام محکمه محاسبه مقرر کیا گیا (دفعه ۴۶ ببعد) - فصل ۷ میں سرکاری ملازموں کی بابت ضوابط هیں، فصل ۸ مجالس بلدیه سے متعلق هے اور آخری فصل میں بلدیات کی انتظامی جمیعتوں کا بیان هے .

۲۹ جنوری ۱۹۲۷ء کو شاهی فرمان کی رو سے نجد کو سلطنت کی حیثیت دے کر حجاز کے ساتھ منضم کر دیا گیا - ۱۸ ستمبر ۱۹۳۲ء کو ایک اور شاهی فرمان جاری هوا جس کی رو سے سلطنت سعودی عرب وجود میں آئی، جس سے سابق انتظام کے اندر کوئی تغیر واقع نهیں هوا، اگرچه اس فرمان کی دفعه ۶ تصریح کرتی هے که مجلس وزرا فوراً ایک جدید دستور تیار کرے، مگر معلوم ایسا هوتا هے که یه نص صریح غیر نافذ رهی هے .

بادشاه کا اختیار عملی طور پر مذهبی، فوجی اور سیاسی امور پر پورا پورا تھا اور وه اپنے بعض اختیارات کو اپنے خاندان یا اپنے مصاحبین میں سے کسی کو دے دیتا تھا - مجلس شوری محض نظریاتی طور پر تھی اگرچه قبائلی سرداروں کی مجلس هر سال الریاض میں اپنے اجلاس منعقد کرتی تھی - ۹ اکتوبر ۱۹۵۳ء کو شاه عبدالعزیز ابن سعود نے پهلی دفعه ایک حقیقی مجلس وزرا قائم کی، جس کی صدارت امیر سعود کرتے تھے جو ۹ نومبر کو اپنے باپ کی وفات کے بعد تخت پر بیٹھے تھے - مجلس وزرا کے پهلے اجلاس میں، جو ۸ مارچ ۱۹۵۴ء کو منعقد هوا، بادشاه نے اپنی خواهش ظاهر کی که "حکومت ملک کے تمام امور کا انتظام قرآنی تعلیمات کے مطابق کرے گی" - اس کے بعد ۱۷ مارچ کو دو شاهی فرامین جاری هوئے جن کی رو سے مجلس وزرا اور اس سے ملحقه محکموں کی حیثیت متعین کر دی گئی- زمانے کے مطابق دستور بنانے کی کوئی جدید طرز کی تحریک آگے نهیں بڑھی، تاهم ۳۰ دسمبر ۱۹۶۰ء کو شاهزاده طلال نے اعلان کیا که حکومت سعودی عرب اراده رکھتی هے که ملک کے لیے ایک دستور تیار کرے اور ایک مجلس ملی قائم کرے - اس کے دو دن بعد مکه ریڈیو نے یه اعلان نشر کیا که شاه سعود نے ایک دستور تیار کیا هے، جس میں ایک تمهید اور دو سو دفعات هیں؛ مطابع اور لاسلکی کے ذریعه اس کا متن بھی پیش کیا گیا مگر ۲۸ دسمبر کو ایک اعلامیے نے اس خبر کا قطعی طور پر انکار کر دیا - [اس وقت (۱۹۷۴ء) شاه فیصل [ان کے بعد شاه خالد] حکمران هیں، ان کا قانون اساسی تحریری نهیں (Un-written) هے - فیصلے بالعموم شریعت اسلامی کے مطابق هوتے هیں اور ریاست کی روح بھی اسلامی هے - محافظ حرمین شریفین هونے کے لحاظ سے، ان کے اصول کار میں خاصی وسعت هے تاکه دنیا بھر کے مسلمانوں کو حج اور زیارت کے بارے میں پوری سهولتیں میسر هوں - انداز ریاست میں مغربیت کم سے کم هے] .

**مآخذ :** (۱) C. A. Nallino : *Raccolta di scritti*، ج ۱، روما ۱۹۳۹ء، ص ۲۳۳ تا ۲۴۶؛ (۲) Documentation française : *Notes et études documentaires*، عدد ۱۵۲۹ء، مورخه ۱۰ ستمبر ۱۹۵۱ء؛ (۳) J. E. Godchot : *Les constitutions du Proche et du Moyen-Orient*، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۲۸ تا ۴۲؛ (۴) Helen M. Davis : *Constitutions, etc.*، ص ۲۴۸ تا ۲۵۸؛ (۵) A. Giannini : *Le constituzioni degli Stati del vicino Oriente*، روما ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۵؛ (۶) متعلقه برسوں کے *COC*، *MEA*، *MEG*، *OM*، وغیره .

### ۸ - یمن

امامت یمن نے کوئی تحریری دستور نهیں تیار

کیا؛ تاہم ایسے متعدد متون موجود ھیں جن میں امام کے اختیارات اور تخت نشینی کے ضوابط ھیں ۔ امام کا انتخاب علما کریں گے، جن کو ایک مجلس شورٰی میں طلب کیا جائے گا اور اسی مجلس کے رو برو امام حلف اٹھائے گا ۔ امام ملک کے روحانی پیشوا ھونے کی حیثیت سے مطلق اختیار کا مالک ھوگا، لیکن وزیر اعظم اور دیگر وزرا اس کی اعانت کریں گے، جو اسی کے خاندان سے ھوں گے ۔ ستمبر ۱۹۶۲ء کے انقلاب کے بعد مجلس انقلاب (مجلس الثورۃ) نے ایک منشور جاری کیا جس میں انقلاب کی غرض بیان کی گئی تھی اور حکومت کے عام اصول معین کیے گیے تھے ۔ بیان مقاصد کے شروع میں کہا گیا تھا کہ شریعت حقہ کو دوبارہ بحال کیا جائے گا، فرقہ وارانہ امتیاز کو مٹایا جائے گا اور قانون کے سامنے ھریمنی کی حیثیت مساویانہ ھوگی، زیدیوں اور شافعیوں کا باھمی نزاع دور کیا جائے گا اور اس کے بعد قومی، سیاسی اور معاشری مقاصد بیان کیے گئے تھے ۔ بیان کردہ اصول میں، عام دستوری مواثیق کے علاوہ یہ بھی شامل ھے کہ اقتدار کا مأخذ یمن کے عوام ھیں (دفعہ ۳)، اور تمام قوانین کا مأخذ شریعۃ اسلامیہ ھوگی جو مملکت کا سرکاری مذھب ھے (دفعہ ۶) ۔ اس دستاویز کا متن عدن کے فتاۃ الجزیرۃ مورخہ ۸ نومبر ۱۹۶۲ء میں شائع ھوا ۔ امام احمد (۱۸ ستمبر ۱۹۶۲ء) کے بعد، فوج کے چند افسروں نے ۲۶، ۲۷ ستمبر ۱۹۶۲ء کو اقتدار پر قبضہ کرکے امام کے فرزند سیف الاسلام البدر (امام منصور باللہ محمد) کو معزول کرکے یمن میں جمہوریہ کے قیام کا اعلان کر دیا جس کی تائید مصر (جمال عبدالناصر) نے کی جن کے مقابلے میں سعودی عرب نے امام کی حمایت کی ۔ یہ نزاع جاری رھی، تاآنکہ اگست ۱۹۶۷ء میں باھمی تصفیہ ھو کر متارکہ جنگ ھوگیا ۔ ۲۸ دسمبر ۱۹۷۰ء کو فوجی انقلابی کونسل نے (سابقہ عارضی دساتیر کے برعکس) ایک مستقل دستور ملک کو دیا جس میں حکومت کا اختیار ایک کونسل کے سپرد ھوا جس کی رو سے ۱۷۹ ارکان ھوں گے ۔ اس کا نام "الجمھوریۃ العربیۃ الیمنیۃ" قرار پایا ۔

**مآخذ:** *The Statesman's year-book 1973-74.*

[ادارہ [د] لائیڈن]

### ۹ ۔ شام (سوریۃ) اور لبنان

عراق کی طرح شام اور لبنان نے بھی اپنی دستوری زندگی پہلی عالم گیر جنگ کے بعد شروع کی جب وہ مملکت عثمانیہ سے جدا ھوگیے، اگرچہ اس کے بعض قائدین نے عثمانی دستوری تجربات کے اندر عملی حصہ لیا تھا ۔ پہلا دستوری قدم شام نے اس وقت اٹھایا جب ۱۹۱۸ء میں امیر فیصل نے دمشق پر قبضہ کر لیا اور اس ارادے کا اعلانیہ اظہار کیا کہ وہ شام کو ایک عرب دستوری ریاست بنائے گا ۔ فیصل نے ۱۹۲۰ء میں ایک شامی مؤتمر طلب کی جس میں، بشمول لبنان و فلسطین، تمام جغرافیائی شام جو بعد میں "سوریۃ العظمیٰ" کہلایا، کے نمائندے شامل تھے اور شمول کی بنیاد "عثمانی قانونی انتخاب عمومی" پر تھی ۔ اس مؤتمر نے ایک قانون ساز اور دستوری مجلس کی حیثیت سے دستور کا ایک مسودہ مرتب کیا جس کی ۱۴۸ دفعات تھیں ۔ اسے اصولاً سب نے منظور کیا، اگرچہ باقاعدہ رائے شماری نہیں کی گئی ۔ یہ مؤتمر ابھی اس مسودے پر غور کر ھی رھی تھی کہ فرانسیسی فوج دمشق میں داخل ھوگئی اور مؤتمر کا اجلاس ۱۹ جولائی ۱۹۲۰ء کو موقوف ھوگیا اور پھر آئندہ کبھی منعقد نہ ھو سکا ۔

اس دستور میں ایک محدود بادشاھت، ایک دو ایوانی مجلس قانون ساز اور ذمے دار وزارت تجویز کی گئی تھی ۔ شام (یعنی سوریۃ العظمیٰ) ایک

ناقابلِ تقسیم سیاسی وحدت قرار دیا گیا، تھا لیکن اس کی سرحدیں معین نہیں کی گئی تھیں ۔ حکومت سوریۃ ایک عرب حکومت قرار دی گئی جس کا دارالسلطنت دمشق اور جس کا مذہب اسلام ہوگا۔ دستور کے اندر ایک میثاق حقوق شامل تھا، جس میں شہری، فکری اور مذہبی آزادی کا ذمہ لیا گیا تھا ۔ سینٹ اور مجلس نمائندگان (مجلسِ النّواب) دونوں منتخب ادارے تھے : مجلس النّواب کے ارکان خفیہ رائے شماری سے دو مرحلوں میں چنے جاتے تھے اور سینٹ کے ارکان ہر صوبے کی مجلس النّواب منتخب کرتی تھی ۔ ملک کا انتظام غیر مرکزی بنیاد پر رکھا گیا تھا ۔ ہر صوبہ اپنا انتظام ایک قانون ساز مجلس کے ذریعے جس کا نام ایوان النّواب ہوگا، خود کرے گا۔ عدلیہ آزاد ہوگی ، جس میں بادشاہ ایک عدالت عالیہ قائم کرے گا جو عدل و انصاف قائم کرنے کا سب سے اعلٰی ادارہ ہوگی ۔

شام ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک براہ راست فرانسیسیوں کے زیرِ اقتدار رہا اور اس سے پہلے کوئی اور دستوری قدم نہ بڑھایا گیا ۔ شام ابھی ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ء کی بغاوت کے درمیانی مرحلے ھی میں تھا کہ فرانسیسیوں نے لبنان کے ساتھ ایک سمجھوتہ کر لیا اور ۱۹۲۶ء میں وہاں ایک دستور جاری کردیا ۔ اسی طرح شام کے لیے ایک دستوری نمونہ تیار کرکے پیش کر دیا ۔

لبنان : لبنان کے دستور میں تجویز کیا گیا تھا کہ لبنان میں جمہوری حکومت قائم ہوگی (جدید دور میں مشرق کے عرب ممالک میں یہ پہلا اعلان تھا) ۔ دو ایوانی پارلیمنٹ ہوگی، جسے دو مرحلوں میں بالغ مردوں کی عام رائے دھندگی سے انتخاب کیا جائے گا ۔ کابینہ انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیت سے پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ہوگی ۔ صدر کو جسے پارلیمنٹ کے دونوں ایوان اپنے مشترک اجلاس میں منتخب کریں گے ، وزیر اعظم مقرر کرنے کا حق ہوگا اور سینٹ کے تین چوتھائی ارکان کی رائے سے ایوان نمائندگان کو برخاست کرنے کا بھی حق ہوگا ۔ ایک چھوٹی سی ریاست کے لیے ایسا تفصیلی نظام ناقابل عمل تھا۔ اس وجہ سے ۱۹۲۷ء میں ضرورت ہوئی کہ اس پر نظر ثانی کی جائے؛ نظر ثانی میں صدر کے اختیارات بڑھا دیے گیے، خاص طور پر مالی مطالبات کو جلدی منظور کرانے کے متعلق؛ نیز سینٹ کو ختم کر دیا گیا اور فقط یک ایوانی پارلیمنٹ برقرار رکھی۔ مجلس النّواب کے تیس ارکان میں پندرہ کا اضافہ کر دیا گیا، ان کا تقرر صدر کرتا تھا ۔ کابینہ کے اراکین کو پارلیمنٹ میں سے چنا جاتا تھا اور اس کے ارکان انفرادی طور پر اور بحیثیت مجموعی پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ تھے ۔

یہ دستور تولیت کے زمانے میں برابر کام کرتا رہا، لیکن جب ۱۹۳۹ء میں جنگ شروع ہوگئی تو یہ معطل کر دیا گیا ۔ ۱۹۴۳ء میں جب ریاست کی خود مختاری کا باقاعدہ اعلان ہوا تو یہ دستور بحال کر دیا گیا اور اپنے ۸ نومبر ۱۹۴۳ء کے اجلاس میں پارلیمنٹ نے اس میں سے وہ فقرات جن کا تعلق تولیّت سے تھا، ایک ضابطہ تیار کرکے حذف کر دیے، جس سے فرانسیسی حکام کے ساتھ تنازعہ ہو گیا ۔ فرانسیسیوں نے احتجاج کیا کہ تولیت کے باقاعدہ ختم ہونے سے قبل ھی دستور میں ترمیم کر دی گئی ھے، مگر آخر کار فرانس نے اس ترمیم کو مان لیا اور ۱۹۳۶ء میں تولیتی نظام کو جنیوا میں انجمن اقوام کے اجلاس میں باقاعدہ طور پر ختم کر دیا ۔

[سلیمان الافرنجی ۱۷ اگست ۱۹۷۰ء کو صدر جمہوریہ منتخب ہوئے؛ اس جمہوریہ کا ایک اہم اصول یہ ھے کہ صدر ہمیشہ مارونی عیسائی،

وزیر اعظم ہمیشہ سنی مسلمان اور سپیکر ہمیشہ شیعہ ھوتا ھے، دیکھیے *The Statesman's year-book* *1973/74*ء]۔

لبنان کے لیے دستور کا ڈھانچا تیار کرنے میں جو کامیاب قدم اٹھایا گیا تھا، اس نے شامیوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ فرانس کے ساتھ دستوری حکومت کی ضرورت پر سمجھوتہ کر لیں؛ چنانچہ ۱۹۲۸ء میں ایک مجلس دستور ساز قائم کرنے کے لیے عام انتخاب ھوا - دستور کا مسودہ تیار کرنے کے لیے ۲۷ ارکان کی ایک کمیٹی بنائی گئی اور اگست میں دستور کا مسودہ تیار ھو کر مجلس دستور ساز کے سامنے آ گیا - اس مسودے میں تصریح کی گئی کہ شام اپنی طبعی حدود (یعنی سوریۃ عظمٰی) کے اندر ایک غیر منقسم سیاسی وحدت اور ایک آزاد و خود مختار مملکت ھے، اس کا نظام حکومت جمہوری ھے اور اس کے صدر کا مذھب اسلام ھوگا - اس دستور میں وثیقۃ الحقوق بھی شامل تھا جس میں اصول آزادی، مساوات، نجی ملکیت وغیرہ کی حفاظت کی ضمانت دی گئی تھی - انتظامیہ کا سربراہ صدر جمہوریہ ھوگا جسے پارلیمنٹ ۵ سال کے لیے انتخاب کرے گی، لیکن وہ دوبارہ انتخاب کا اھل نہ ھوگا جب تک کہ اس کی پہلی صدارت کے اختتام کے بعد ۵ سال نہ گزر جائیں - صدر وزیراعظم مقرر کرے گا، پھر وزیر اعظم کی سفارش سے دیگر وزرا مقرر کرے گا - صدر جواب دہ نہیں ھوگا کیونکہ اس کے فیصلوں پر وزیر اعظم اور متعلقہ وزرا کے دستخط بھی ھوں گے - کابینہ میں سات سے زیادہ ارکان نہ ھوں گے اور یہ پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ھوگی - وزرا سارے کے سارے پارلیمنٹ کے رکن نہیں ھوں گے، لیکن وہ اس کے اجلاس اور مباحثات میں حصہ لے سکتے ھیں - پارلیمنٹ کا فقط ایک ایوان ھوگا (مجلس یا ایوان النواب)، جو ہر چار سال بعد آزاد انتخابات سے چنا جائے گا - شام کا ہر بیس سالہ مرد رائے دینے کا حق دار ھوگا - دستور میں ایک عدالت عالیہ قائم کرنے کی بھی تصریح تھی جس کے پندرہ ارکان ھوں گے، جنھیں پارلیمنٹ اور عدالتوں کے ججوں سے لیا جائے گا - حکومت پارلیمنٹ کی درخواست پر یا خود دو تہائی اکثریت سے دستور میں ترمیم کر سکتی ھے - دستور کے مسودے میں تولیت کی شرائط کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے فرانس کو ترغیب ھوئی کہ وہ مجلس دستور ساز کو مطلع کر دے کہ بعض دفعات میں، مثلاً وہ جن کا تعلق شام کی "طبعی حدود" سے ھے اور جن کے اندر لبنان بھی آتا ھے اور دیگر دفعات جو فرانس کے بین الاقوامی حقوق کے متصادم ھیں، لازمی طور پر ترمیم کی جانی چاھیے - مجلس دستور ساز نے فرانس کی یہ بات ماننے سے انکار کر دیا - اس پر فرانس نے ۱۹۲۸ء میں اس مجلس کو برخاست کر دیا اور ۱۹۳۰ء کا دستور جاری کیا اور ان دفعات میں، جن پر اسے اعتراض تھا، ترمیم کر دی - شامیوں نے بڑی دانشمندی سے کام لیتے ھوئے ان کی بات مان لی اور ۱۹۳۲ء کے پارلیمنٹ کے انتخابات میں حصہ لیا - جمہوریہ کا پہلا صدر ۱۹۳۲ء میں منتخب ھوا - بہر حال شامیوں اور فرانسیسیوں کا کسی ایسے عہد نامے پر اتفاق نہ ھو سکا جس سے شام کی آزادی کے بعد شام اور فرانس کے تعلقات قائم رہ سکیں - چنانچہ ۱۹۳۹ء میں جب جنگ چھڑی تو فرانس نے دستور کو معطل کر دیا اور ایک "مجلس مدیران" کی وساطت سے ملک پر حکومت کی ۔

دوسری عالمگیر جنگ میں کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ شام کو آزادی حاصل کرنے کا اور دوبارہ دستوری زندگی اختیار کرنے کا موقع مل گیا - ۱۹۴۱ء میں شام اور لبنان کی آزادی کا اعلان کر دیا گیا اور دوبارہ پارلیمانی زندگی بحال کرنے کے لیے

۱۹۴۳ء میں انتخابات ہوئے، اگرچہ انتداب کے اختتام کا اعلان کہیں ۱۹۴۶ء میں ہوا ۔ ۱۹۳۰ء کا دستور، انتداب سے متعلق دفعات حذف کرنے کے بعد بحال کیا گیا اور نئے صدر کا انتخاب کر لیا گیا ۔ یہ دستور ۱۹۴۸ء تک چلتا رہا جب کہ حُسنی الزعیم کے زیرِ قیادت ایک فوجی انقلاب برپا ہوا، جس نے حکومت کا تختہ الٹ دیا اور دستور کو موقوف کر دیا اور ایک نیا مسودۂ قانون تیار ہوا، جس کی بابت مشہور ہوا کہ اس میں ترقی پسند اصول کی رعایت رکھی گئی ہے ۔ یہ دستور جاری نہ نہ ہو سکا کیونکہ ۱۹۴۹ء میں فوج نے خود زعیم ہی کا تختہ الٹ دیا ۔ دستور ساز مجلس کے انتخابات نسبتًا آزاد ماحول میں کیے گئے، اگرچہ اقتدار فوج ہی کے ہاتھ میں رہا ۔ اس دستور ساز مجلس نے ایک جدید دستور کا مسودہ پیش کیا جسے ۳۳ ارکان کی ایک کمیٹی نے ناظم القدسی کی زیرِ صدارت ۵ ستمبر ۱۹۵۰ء کو تیار کیا تھا اور اسی دن صدر جمہوریہ نے اس کو جاری بھی کر دیا ۔

۱۹۵۰ء کے دستور نے حکومت کی اس طرز یا بناوٹ میں، جو ۱۹۳۰ء کے دستور میں مقرر کی گئی تھی، کوئی بنیادی تبدیلی نہ کی ۔ اس کی تجدیدات ان عام دفعات میں پائی جاتی تھیں جو اہلِ شام کی امیدوں کی آئینہ دار تھیں ۔ شام کو ایک ”ناقابلِ تقسیم سیاسی وحدت“ قرار دیا گیا اور اس کو ”عرب قوم کا ایک حصہ“ مانا گیا ۔ وثیقة الحقوق، میں ۲۸ دفعات تھیں جن میں آزادی کے بنیادی اصول اور شہریوں کے معاشری اور اقتصادی حقوق تفصیل سے متعین کیے گئے تھے ۔ دفعات متعلقہ بہ اراضی میں بیان کیا گیا تھا کہ ”ملکیت اراضی کی انتہائی حد قانون کے ذریعے معین کی جائے گی“، لیکن ایسا کوئی قانون ۱۹۵۸ء میں شام کے مصر کے ساتھ اتحاد تک جاری نہیں کیا گیا ۔ دستور میں اس کی بھی صراحت تھی کہ ”حکومت مملکت کی اراضی ان مزارعوں میں تقسیم کرے گی جن کو گذارے کے قابل کافی زمین میسّر نہیں اور ان سے تھوڑا مالیہ لیا جائے گا جو قسط وار واپس کردیا جائے گا (دفعہ ۲۲) ۔ مزدوری کی بابت کہا گیا تھا کہ ”وہ معاشری زندگی کا سب سے زیادہ اساسی عنصر ہے“ اور ”ہر شہری کا حق ہے“ ۔ حکومت ملک کی اقتصادی حالت درست کرکے ہر شہری کے لیے روزگار فراہم کرے گی (دفعہ ۲۶) ۔ تعلیم کو بھی ہر شہری کا حق قرار دیا گیا تھا ۔ حکومت کے مدارس میں بنیادی تعلیم لازمی اور مفت دی جائے گی ۔ ثانوی اور پیشہ ورانہ تعلیم گو لازمی تو نہ ہوگی، لیکن وہ بھی حکومت کے مدارس میں مفت ہوگی ۔ فوجی خدمت لازمی ہوگی اور خاندان جو معاشرے کی بنیاد ہے، کی حفاظت حکومت کے ذمے ہوگی ۔ حکومت شادی کی حوصلہ افزائی کرے گی اور تمام مادّی اور اقتصادی موانع دور کرنے کی کوشش کرے گی ۔ یہ اصول، جو اس وقت ممالک عرب میں سب سے زیادہ ترقی پسند خیال کیے گئے تھے، مصر کے زیادہ جدت پسند اشتراکی اصول کے سامنے ماند پڑ گئے جب کہ ۱۹۵۸ء میں شام اور مصر کا اتحاد ہوا، تاہم اس سے پہلے کہ شام اس اتحاد میں حصہ لے اُسے ایک نئے دستوری میثاق کا تجربہ کرنا تھا جو ۱۹۵۴ء میں شِشَکْلی حکومت میں جاری کیا گیا اور جس کی رو سے سر زمین عرب میں پہلی بار صدارتی طرز حکومت رائج ہوا ۔ یہ دستور تھوڑے ہی دن چلا اور شِشَکْلی حکومت کے زوال کے فوراً بعد موقوف کر دیا گیا اور ۱۹۵۰ء کا دستور بحال کیا گیا ۔ اس دستور کو اس وقت (۱۹۶۳ء) بھی رائج سمجھنا چاہیے جب کہ شام ”متحدہ عرب جمہوریہ“ سے الگ ہو

چکا ہے، اور ترمیم‌شدہ دستور ایک بالکل نئے دستوری میثاق کے اجرا و التوا میں ڈالا ہوا ہے، کیونکہ شام کے حکام کے متعدد عام اعلانات سے یہی ظاہر ہوتا ہے (دیکھیے آئندہ xviii) ۔ [۲۳ فروری ۱۹۶۶ء کو حافظ الاسد کی حکومت کا تختہ الٹ دیا گیا اور بعث پارٹی کی ایک کونسل نے اس پر قبضہ کر لیا اور نور الدین العطاشی کو صدر ریاست مقرر کر دیا، لیکن ۱۳ نومبر ۱۹۷۰ء کو حافظ الاسد نے دوبارہ اقتدار حاصل کر کے ۲۱ نومبر کو اپنی کابینہ کا اعلان کر دیا؛ ۱۶ فروری ۱۹۷۱ء کو ایک عارضی دستور نافذ کیا اور ایک عوامی کونسل (جو ۱۷۳ ارکان پر مشتمل تھی) قائم کی اور ۱۴ مارچ ۱۹۷۱ء کو حافظ الاسد کو صدر جمہوریہ منتخب کر لیا گیا].

**مآخذ :** (۱) A. Giannini : *La costituzione della Siria e del Libano*، در *OM*، ۱۰ (۱۹۳۰ء) : ۵۸۹ تا ۶۱۵؛ (۲) Philippe David : *Un gouvrnement arabe à Damas*، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۳) A. J. Toynbee : *Survey of international affairs, 1930*، لندن ۱۹۳۱ء، ص ۳۰۴ تا ۳۱۴؛ (۴) A. Hourani: *Syria and Lebanon*، لندن ۱۹۴۶ء؛ (۵) P. Rondot : *Les institutions politiques du Liban*، پیرس ۱۹۴۷ء؛ (۶) N. A. Ziadeh : *Syria and Lebanon*، لندن ۱۹۵۷ء؛ (۷) S. H. Longrigg : *Syria and Lebanon under French Mandate*، لندن ۱۹۵۸ء؛ (۸) M. Khadduri : *The Franco-Lebanese Dispute and the crisis of November, 1943*، در *American Journal of International Law*، ۳۸ (۱۹۴۴ء) : ۶۰۱ تا ۶۲۰؛ (۹) وجیہ الحَفّار : الدستور و الحُکم، دمشق ۱۹۴۸ء؛ (۱۰) عبدالوہاب حَومد : حول الدستور الجدید، دمشق ۱۹۵۰ء؛ (۱۱) M. Khadduri : *Constitutional development in Syria*، در *MEJ*، ۵ (۱۹۵۱ء) : ۱۳۷ تا ۱۶۰؛ (۱۲) N. A. Ziadeh : *The Lebanese elections*، در *MEJ*، ۱۴ (۱۹۶۰ء): ۳۶۷ تا ۳۸۱؛ (۱۳) J. M. Landau : *Elections in Lebanon*، در *Western Political Quarterly*، ۱۴ (۱۹۶۱ء) : ۱۲۰ تا ۱۴۷؛ (۱۴) Documentation francaise : *Notes et etudes documentaires*، عدد ۱۳۴۳، مؤرخہ ۲۰ دسمبر ۱۹۵۰ء و عدد ۱۷۸۵، مؤرخہ ۲۲ ستمبر ۱۹۵۳ء؛ (۱۵) *The stateman's Year Book*، 1973-1974.

(M. KHADDURI)

## ۱۰ - اُردن

ماوراء الاردن کے امیر عبداللّٰہ نے اپنے ملک کے آزاد ہونے سے پہلے ھی ایک دستور (قانونِ اساسی) ۱۶ اپریل ۱۹۲۸ء کو جاری کر دیا تھا، جس میں ایک مجلس قانون ساز (مجلس تشریعی) اور امیر کے سامنے جواب دہ ایک انتظامی مجلس کے قیام کا اہتمام کیا گیا تھا ۔ اگرچہ اس دستوری وثیقہ سے امیر کو وسیع اختیارات مل گئے، پھر بھی جب ماوراء الاردن آزاد ہوا تو یہی اس کے جدید دستوری ڈھانچے کی بنیاد قرار پایا ۔ ۲۵ مئی ۱۹۴۶ء کو امیر عبداللّٰہ ہاشمی سلطنت کا بالاعلان بادشاہ قرار پایا اور ۱۹۲۸ء کا دستور جس پر ۱۹۴۶ء میں ملک کو جدید آزاد زندگی کے مطابق بنانے کے لیے نظر ثانی کی گئی تھی، یکم فروری ۱۹۴۷ء کو بالکل منسوخ کردیا گیا اور اس کی جگہ اسی تاریخ کو ایک نیا دستور جاری کیا گیا ۔ اس جدید دستور کی رو سے دو ایوانی پارلیمنٹ اور ایک ذمہ دار کابینہ قائم کی گئی، لیکن بادشاہ نے اپنے لئے وسیع اختیارات محفوظ رکھے جس میں مجلس قانون ساز کے بنائے ہوے قانون کو مسترد کرنے کا اختیار بھی تھا ۔ جب فلسطین کے عرب علاقوں کو اردن میں شامل کر دیا گیا تو دستور میں کچھ اور رد و بدل کرنا پڑا؛ سب سے پہلے تو ۲۴ اپریل ۱۹۵۰ء کو قانون

انضمام میں تبدیلی کی گئی جس کی رُو سے اردن کی ہاشمی سلطنت وجود میں آئی تھی اور پھر دستور پر نظر ثانی کی گئی۔ اس کے بعد ۱۹۵۲ء میں عبداللہ کو قتل کر دیا گیا ۔ جدید دستور میں صراحةً درج تھا کہ (۱) کابینہ، ایوان کے سامنے جواب دہ ہے؛ (۲) ایک عدالتِ عالیہ قائم کی جائے گی؛ (۳) حکومت کارکنوں کے حقوق کے تحفظ کی ذمہ دار ہے اور (۴) مدارس ابتدائیہ میں لازمی تعلیم دی جائے گی ۔ بعد میں اس دستور پر کئی بار نظرثانی کی گئی اور اس کے ضوابط کو زیادہ وسیع اور آزادی پسند بنایا گیا، لیکن عملًا بادشاہ کا کابینہ اور پارلیمنٹ پر پورا پورا اقتدار قائم رہا .

**مآخذ :** (۱) A. Giannini : *La costituzione della Transgiordania*، در *OM*، ۱۱ (۱۹۳۱ء): ۱۱۷ تا ۱۳۱؛ (۲) P. R. Graves (ترجمہ) : *Memoirs of King Abdullah*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۳) Ann Dearden : *Jordan*، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ (۴) R. Patai : *Tne Kingdom of Jordan*، پرنسٹن ۱۹۵۸ء؛ (۵) منیب الماضی و سلیمان موسیٰ : تاریخ الاردن، عمّان ۱۹۵۹ء؛ (۶) Documentation française : *Notes et études doccumentaires*، مئی ۱۹۵۲ء، عدد ۱۶۱۳.

(M. KHADDURI)

تعلیقہ : اُردن کے دستور کی رُو سے مملکت کا سرکاری مذہب اسلام اور زبان عربی ہے ۔ تمام باشندے بلا استثنائے مذہب، نسل اور زبان قانون کی نظر میں برابر ہیں ۔ فرد کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے، باشندوں کو انجمن سازی کا حق حاصل ہے، ابتدائی تعلیم لازمی اور مفت ہے اور پریس اور تحریر و تقریر کی آزادی کو تسلیم کیا گیا ہے .

دو ایوانی پارلیمان کے ایوان نمائندگان کے ارکان خفیہ رائے شماری کے ذریعے عام ووٹوں سے منتخب کیے جاتے ہیں اور ان کی میعاد رکنیت چار سال ہوتی ہے ۔ ارکان کی کل تعداد ساٹھ ہے ۔ ایوان نمائندگان کا رکن منتخب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شخص اُردنی باشندہ ہو اور اس کی عمر تیس سال سے کم نہ ہو ۔ بادشاہ کے قریبی رشتہ دار اس ایوان کی رکنیت کے لیے انتخاب میں امیدوار نہیں ہو سکتے ۔ ایوان کے صدر کا انتخاب ہر سال ارکان میں سے خفیہ رائے شماری کے ذریعے ہوتا ہے .

سینٹ کے ارکان کی تعداد ایوان نمائندگان کے ارکان کی تعداد کا نصف ہے ۔ اس کا رکن بننے لیے عمر کم از کم چالیس سال ہونی چاہیے اور ضروری ہے کہ کوئی رکن بادشاہ کے عزیزوں میں سے نہ ہو ۔ سینٹ کے ارکان کو بادشاہ اپنی صواب دید کے مطابق نامزد کرتا ہے اور یہ نامزدگی چار سال کے لیے ہوتی ہے جب کہ سینٹ کے صدر کی نامزدگی دو سال کے لیے ہوتی ہے ۔ سینٹ کے ارکان مندرجۂ ذیل شخصیتوں میں سے نامزد ہوں گے : موجودہ یا سابق وزرائے اعظم اور وزرائے سابق، سفرا، سابق صدر ایوان نمائندگان، سابق صدر یا رکن عدالت عالیہ اور عدالت شرعی اور ایوان نمائندگان کے ایسے سابق ارکان جو دو مرتبہ انتخاب میں کامیاب ہو چکے ہوں ، جنرل یا اس سے اوپر کے عہدے کے ریٹائرڈ آفیسرز ۔ دونوں ایوانوں میں فیصلے کثرت رائے سے کیے جاتے ہیں ، لیکن اگر کوئی فیصلہ دستور میں تبدیلی کے بارے میں کرنا ہو یا کابینہ پر عدمِ اعتماد کے ووٹ کا معاملہ ہو تو رائے شماری اونچی آواز میں ہر رکن کا نام پکارنے کے ذریعے ہوگی .

ایوانِ نمائندگان کے منظور کردہ قوانین سینٹ میں پیش کیے جاتے ہیں اور پھر آخری منظوری کے لیے بادشاہ کے سامنے ۔ اگر ایک ایوان منظوری دے دے اور دوسرا نامنظور کر دے تو دونوں

ایوانوں کا مشترکہ اجلاس ھوگا اور دو تہائی اکثریت سے قانون منظور کیا جائے گا - اگر کسی قانون کی منظوری بادشاہ نہ دے تو وہ چھے ماہ کے اندر اندر اس قانون کو اپنی رائے کے ساتھ پارلیمان کو واپس بھیج دے گا اور اگر دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس اس قانون کو دوبارہ منظور کر لے تو وہ نافذ العمل ھوگا .

اردن کا تخت حکومت شاہ عبداللہ کی نرینہ اولاد کے لیے مخصوص ھے [آج کل (۱۹۷۵ء) شاہ حسین سربراہ ھیں، بطورِ سربراہِ مملکت بادشاہ پر مقدمہ نہیں چلایا جا سکتا - اسے اعلانِ جنگ کرنے، صلح کا معاہدہ اور دیگر معاہدے کرنے کا حق ھے، لیکن اس کی منظوری پارلیمان سے لینا ضروری ھے - بادشاہ تینوں مسلح افواج کا سپریم کمانڈر ھے اور وھی وزیر اعظم، سینٹ کے ارکان اور سینٹ کے صدر کو نامزد کرتا ھے - سزائے موت بادشاہ کی منظوری کے بغیر نافذ نہیں ھوگی - بادشاہ کو فرمان جاری کرنے کا اختیار حاصل ھے اور اس پر وزیراعظم اور متعلقہ وزیر کے دستخط بھی ثبت ھوں گے .

کابینہ کے تمام ارکان کے لیے لازم ھے کہ وہ کسی تجارتی ادارے کے رکن نہ ھوں گے، کسی ادارے سے تنخواہ وصول نہیں کریں گے اور کسی قسم کے تجارتی اور مالی ادارے میں شریک کار نہیں ھوں گے - کابینہ ایوان نمائندگان کے سامنے جواب دہ ھے اور مملکت کے تمام داخلی و خارجی امور کی ذمہ دار ھے - وزرا کو پارلیمان میں تقریر کرنے کا حق ھے اور اگر وہ کسی ایک ایوان کے رکن ھوں تو اس ایوان میں رائے شماری میں بھی حصہ لے سکتے ھیں - ھر نئی کابینہ کو اپنا پروگرام ایوان نمائندگان کے سامنے پیش کرنا اور اعتماد کا ووٹ لینا ھوگا اور عدمِ اعتماد کی صورت میں کابینہ کے لیے ضروری ھے کہ وہ مستعفی ھو جائے .

اردن میں تمام قسم کے اعزازات، مثلاً پاشا اور بے وغیرہ دستور کی رو سے ختم کر دیے گئے ھیں - اب مملکت کے تمام باشندوں کو فقط ''السید'' کے لقب سے پکارا جا سکتا ھے .

دستور کی رو سے اردن میں عام عدالتی نظام کے علاوہ شرعی عدالتیں بھی موجود ھیں جن کا دائرۂ کار شخصی معاملات، مثلاً نکاح، طلاق، وراثت، وصایا اور اوقاف وغیرہ تک محدود ھے - مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے علحدہ علحدہ شرعی عدالتیں ھیں .

**مآخذ :** (۱) *The Constitution of the Hashemite Kingdom of Jordan* (یہ دستور یکم جنوری ۱۹۵۲ء کو منظور کیا گیا اور بعد میں وقتاً فوقتاً اس میں ترمیم ہوتی رہی، یعنی ۱۹۵۴ء، ۱۹۵۵ء، ۱۹۵۶ء، ۱۹۵۸ء، ۱۹۶۰ء، ۱۹۶۵ء - یہ دستور ۱۳۱ دفعات پر مشتمل ھے) ؛ (۲) J. G. Sparrow : *Modern Jordan*، لنڈن ۱۹۶۱ء، ص ۱۴ تا ۵۵ ؛ (۳) محمد نزال العرموطی : دلیل المواطن—مجموعة القوانین والانظمة، عمان ۱۹۶۳ء، ص ۱۷۵ تا ۲۰۰ ؛ (۴) الدستور، عمان ۱۹۶۸ء ؛ (۵) *The Europa Year Book 1972—A World Survey.* مطبوعۂ Europa Publications Limited ۲ : ۸۰۶ تا ۸۰۹، کینٹ ۱۹۷۲ء . [جون ۱۹۷۵ء تک]

(امین اللہ وثیر)

## ۱۱ - انڈونیشیا

ایک آزاد و خود مختار جمہوریت، جس کا ڈاکٹر سوکارنو اور ڈاکٹر حتّا (Hatta) نے ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو اعلان کیا تھا .

سولھویں صدی میں ولندیزی سوداگر گرم مسالے کی تلاش میں انڈونیشیا کے بعض جزائر میں آباد ھوگئے ، پھر ولندیزی حکومت کے حکم سے ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی قائم کی گئی، جسے مشرقی

ممالک سے تجارت کی اجارہ داری اور وہاں نو آبادیاں قائم کرکے حکومت کرنے کی اجازت دے دی گئی ۔ تقریبًا ایک صدی کے اندر ڈچ کمپنی نے پورے مجمع الجزائر پر اپنا تسلّط جما لیا ۔ ۱۷۹۸ء میں ہالینڈ میں جمہوریہ کا قیام عمل میں آیا تو اس نے یہ کمپنی توڑ دی اور اس کی تمام املاک اور نو آبادیوں کو اپنے قبضے میں کر لیا ۔ ۱۸۱۱ء میں ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ منٹو کے بحری بیڑے نے ملایا پر قبضہ کر لیا اور پھر مجمع الجزائر سے ولندیزیوں کو نکال دیا ۔ ۱۸۱۶ء میں ایک عہد نامے کی رو سے سیلون، ملایا اور شمالی بورنیو پر برطانیہ کا اور جاوا، سماترا اور مشرقی جزائر پر ہالینڈ کا قبضہ و اقتدار تسلیم کر لیا گیا ۔ رفتہ رفتہ انڈونیشیا کے دیگر جزائر بھی اس کے قبضے میں آنے لگے ۔

۱۸۴۸ء میں ہالینڈ کی پارلیمنٹ نے قانون شرق الہند منظور کیا، جس کے مطابق گورنرجنرل کو تاج کا نمائندہ اور اس کے سامنے جواب دہ ٹھیرایا گیا ۔ پانچ ولندیزی اور دو انڈونیشی ارکان پر مشتمل گورنر جنرل کی کونسل (Raad von Indie) تشکیل کی گئی ۔ مقبوضہ علاقہ آٹھ صوبوں اور چھتیس ریذیڈنسیوں میں منقسم تھا ۔ صوبے کا حاکم اعلٰی گورنر تھا اور اس کے دائرۂ اختیار کے اندر واقع دیسی ریاستوں پر بھی گورنر کی نگرانی و بالا دستی قائم تھی ۔ ۱۹۰۷ء میں دیسی ریاستوں کے حکمرانوں کو ایک معاہدے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے گورنر جنرل انھیں مقرر اور معزول کر سکتا تھا اور اس کے احکام کی تعمیل ان پر لازم تھی ۔

ولندیزی شرق الہند میں عدالتی نظام دو حصّوں میں منقسم تھا ۔ اگر کسی مقدمے میں سب فریقین ملکی ہوتے تو دیسی عدالت میں مقامی قانون (عادات) کے مطابق سماعت ہوتی تھی اور اگر ایک فریق میں ولندیزی، یورپی یا چینی ہوتا تو ولندیزی عدالت میں ولندیزی قانون کے مطابق ۔ اس دو عملی سے طرح طرح کی پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہتی تھیں ۔

۱۹۱۵ء میں فوکس راڈ Voksraad کے نام سے ایک نئی کونسل قائم کی گئی جس کے ارکان کی تعداد اڑتیس تھی: پندرہ ملکی اور تئیس ولندیزی جن میں دس ملکی اور نو ولندیزی محدود حلقوں سے منتخب کیے جاتے تھے اور باقی نامزد ۔ اس کی حیثیت محض مشاورتی مجلس کی تھی، جس سے گورنر جنرل چاہتا مشورہ کر لیتا ۔ ۱۹۲۲ اور ۱۹۲۵ء میں ارکان کی تعداد اور اختیارات میں اضافہ کیا گیا، لیکن عوام سیاسی حقوق سے محروم ہی رہے ۔

انڈونیشی عوام میں سیاسی شعور تو پیدا ہو چکا تھا، لیکن حکومت میں ان کا کوئی حصہ نہ تھا ۔ انیسویں صدی کے اوائل میں آچے کے ایک ممتاز عالم امام بوبخول نے ولندیزیوں کے خلاف جہاد کا فتوٰی دیا ۔ انہوں نے مجاہدین کی ایک باقاعدہ فوج تیار کی، جس نے مننک کباؤ کے ولندیزی فوجی اڈوں پر قبضہ کرکے اس علاقے سے ولندیزیوں کو نکال دیا ۔ ۱۸۲۳ سے ۱۸۳۷ء تک یہ جنگ جاری رہی ۔

اس تحریک جہاد کے زمانے میں جاوا کے دیہی علاقوں میں رہنےوالوں میں گوتنگ رویونگ یعنی تحریک مؤاخات شروع ہوگئی، جس کا مقصد استعماری حکومت کی پیدا کردہ مشکلات کو اجتماعی تعاون سے حل کرنا تھا ۔ علاوہ ازیں اور بھی کئی تحریکیں پیدا ہوئیں، مثلاً ۱۸۹۰ء میں ثامنی تحریک، ۱۹۰۸ء میں شرکت گانگ اسلام (= اسلامی تجارتی انجمن)، تعلیمی اور مذہبی

تحریکیں، ۱۹۱۳ء میں شرکت اسلام، جمعیة المحمدیه، انڈونیشی مجلس، ۱۹۰۸ء میں انڈونیشی طلبه نے جمعیة شرق الهند قائم کی، ۱۹۲۴ء میں اس کا نام پرهمپنان انڈونیشیا (= انڈونیشی مجلس) رکھا گیا ۔ اسی زمانے میں احمد سوکارنو نے پارتائی نیشنل انڈونیشیا (= انڈونیشی قومی پارٹی) کی بنیاد رکھی، جس نے بڑی سرگرمی سے آزادی کی تحریک چلائی ۔ ۱۹۲۸ء میں اس نے ایک ملک (انڈونیشیا)، ایک قوم (انڈونیشی) اور ایک زبان (بهاشا انڈونیشیا) کا نعره بلند کیا ۔ دسمبر ۱۹۲۹ء میں حکومت نے اسے غیر قانونی جماعت قرار دے کر احمد سوکارنو سمیت کئی رهنماؤں کو گرفتار کر لیا، اس کے بعد پارٹی کے ارکان دو فریقوں میں بٹ گئے ۔ اعتدال پسندوں نے سارتونو کی زیرِ قیادت انڈونیشی پارٹی اور انتها پسندوں نے جن میں هوتان شهریر ممتاز تهے، احرار پارٹی بنا لی.

ولندیزی حکومت نے قومی تحریکوں کا گلا گهونٹنے میں کوئی کسر اٹها نه رکهی ۔ حسنی تهمون کی کوششوں سے شرکت اسلام، عظیم تر انڈونیشیا پارٹی، انڈونیشی عوامی تحریک، اسلام پارٹی، عرب پارٹی اور کیتهولک پارٹی نے ایک وفاق قائم کیا جو گاپی Gabanzan Politics Indonesia = وفاقی احزاب سیاسی (انڈونیشیا) کے نام سے مشهور هے .

گاپی پارٹی نے ولندیزی حکومت سے مطالبه کیا که ملک کو حق خود اختیاری دیا جائے، لیکن یه مطالبه مسترد کر دیا گیا ۔ هالینڈ کے اس طرزِ عمل سے دل برداشته هو کر ملک کی تمام جماعتیں متحد هوگئیں اور اس اتحاد سے مجلسِ رعیتِ انڈونیشیا کا قیام عمل میں آیا .

۱۹۴۳ء کے اوائل میں جاپان نے انڈونیشیا پر قبضه کر لیا اور ۱۹۴۵ء تک اس کا تسلط رها ۔ انڈونیشی رهنماؤں نے فیصله کیا که سوکارنو اور حتّا تو جاپانیوں سے کهلم کهلا تعاون کریں اور شهریر، آدم جی اور شریف الدین خفیه تحریکیں چلائیں ۔ انهوں نے "پیٹا" Peta میں بهی بهت اثر و رسوخ پیدا کر لیا ۔ پیٹا اس رضا کار فوج کا نام تها جو جاپانیوں نے تیار کی تهی اور جس کے تمام عهدے دار انڈونیشی تهے .

جاپانیوں کو جب یقین هوگیا که وه انڈونیشیوں کی تحریک آزادی کو کچل نهیں سکتے اور نه ان کی سیاسی تنظیموں کا قلع قمع هی کر سکتے هیں تو وه انڈونیشیا کو آزادی دینے پر آماده هو گئے؛ چنانچه ۱۹۴۴ء میں حکومت کے اختیارات انڈونیشیوں کو منتقل کرنے کی غرض سے مختلف تدابیر اختیار کی گئیں ۔ مارچ ۱۹۴۵ء میں انڈونیشی مجلس برائے اهتمام آزادی (Badan Penjaliaic Usha Parlupan Kamerlekaan Indonesia) کی تشکیل هوئی تاکه آزاد جمهوریهٔ انڈونیشیا کا دستور تیار کیا جائے ۔ مجلس نے سوکارنو کی تجویز پر آزاد انڈونیشیا کی فکری اساس کے لیے مندرجهٔ ذیل پانچ اصول (پنج شیلا) منظور کیے : (۱) ایمان بالله؛ (۲) قومی آزادی؛ (۳) سلطانیِ جمهور؛ (۴) دینِ انسانیت یا بین الاقوامیت؛ (۵) معاشرتی انصاف ۔ ان اصولوں پر ملک کا دستور تیار کیا گیا، جسے مجلس نے جولائی ۱۹۴۵ء میں منظور کر لیا ۔ اس دستور کی بعض اهم دفعات اور شقوں کی طرف اشاره کیا جاتا هے :

(۱) انڈونیشیا کی ریاست وفاقی اور طرزِ حکومت جمهوری هوگا؛

(۲) حاکمیت یا اقتدار اعلٰی جمهور کو تفویض هوگا، اور وه مجلس جمهور (Madjelis Permusjawaratan Rakjat) کے واسطے سے اس کا پورا پورا استعمال کریں گے؛

(۳) مجلسِ جمهور قوانین کے مطابق ایوانِ

نمائندگان، علاقائی خطوں اور دوسری جماعتوں کے مندوبین پر مشتمل ہوگی ۔ آئین مرتب کرنا اور قومی حکمتِ عملی کا عمومی خاکہ تیار کرنا، مجلسِ جمہور کی ذمے داری ہوگی؛

(۴) صدر کو دستور کے مطابق انتظامی اختیار حاصل ہوں گے اور اسے اپنے فرائض منصبی کی بجا آوری میں نائب صدر کا تعاون حاصل ہوگا، نیز صدر کو ایوانِ نمائندگان کے اتفاق رائے سے دستور سازی کا اختیار حاصل ہوگا؛

(۵) صدر ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس کا وطن مالوف اور جائے پیدائش انڈونیشیا ہو، اور وہاں کا باشندہ اور شہری ہو؛

(۶) صدر اور نائب صدر کا انتخاب مجلسِ جمہور کثرت رائے کے اصول پر کرے گی ۔ ان دونوں کے عہدوں کی میعاد پانچ برس ہو گی، لیکن وہ دوبارہ انتخاب میں حصہ لینے کے مجاز ہوں گے؛

(۷) صدر برّی، بحری اور فضائی افواج کا سپہ سالار اعلٰی (کمانڈر انچیف) ہوگا اور ہنگامی حالات میں اسے مارشل لاء نافذ کرنے کا اختیار ہو گا؛

(۸) صدر کو مشورہ دینے کے لیے قانون میں اعلٰی مجلسِ مشاورت (Supreme Advisory Council) کی تشکیل کی گنجائش رکھی گئی ہے ۔ علاوہ ازیں، صدر کی معاونت کے لیے حکومت کے وزرا ہوں گے جو صدر کے تحت کام کریں گے اور ان کا تقرر بھی صدر ہی کرے گا ۔ وزرا اپنے اپنے محکموں کے سربراہ ہوں گے؛

(۹) عدل و انصاف کے اختیار کا حق سپریم کورٹ کو ہوگا اور اس کی وساطت سے ماتحت عدالتوں کو؛

(۱۰) ریاست کی اساس خدائے واحد کے عقیدے پر ہوگی اور وہ انڈونیشیا کی قومی ثقافت (کلچر) کو فروغ دے گی؛

(۱۱) معیشت کی تنظیم اشتراکی یا امدادِ باہمی کے طریقے پر ہوگی ۔ پیداواری ذرائع جو ریاست کے لیے اہم ہیں اور جن سے جمہور کی اکثریت متاثر ہوتی ہے، حکومت کے اختیار میں ہوں گے .

۱۷ اگست ۱۹۴۵ء کو انڈونیشی رہنماؤں نے آزادی کا اعلان کر دیا ۔ مجلس برائے اہتمام آزادی نے ۱۸ اگست کو آزاد حکومت کی صدارت اور نائب صدارت کے لیے علی الترتیب سوکارنو اور حتّا کو منتخب کیا ۔ مملکت کا دستور اساسی نافذ کیا گیا اور جمہوریہ انڈونیشیا کا قیام عمل میں آیا ۔ یوگ یکارتا صدر مقام قرار پایا اور ملک کو آٹھ حصوں میں تقسیم کردیا گیا : مشرقی جاوا، وسطی جاوا، مغربی جاوا، سماترا، کالی منتان، سلاویسی، مالوکا، سوندا صغیر ۔ ہر صوبے کے لیے وہیں کے باشندے کو گورنر مقرر کیا گیا اور نظم و نسق میں مدد دینے کے لیے مرکزی مجلس کے تحت صوبائی مجالس قائم کی گئیں .

۲۹ ستمبر ۱۹۴۵ء کو انگریزی فوج انڈونیشیا کے ساحل پر اتری ۔ نومبر ۱۹۴۵ء میں انڈونیشیا کی نیم خود مختار ریاست قائم کرنے کی پیش کش کی گئی، جسے جمہوری کابینہ کے صدر شریر نے مسترد کر دیا ۔ اگست ۱۹۴۶ء میں ولندیزی پارلیمنٹ کے مقرر کردہ کمیشن نے جمہوری حکومت کو تسلیم کر لیا ۔ ۱۴ اکتوبر کو عارضی صلح نامے پر دستخط ہوئے ۔ ۱۵ نومبر کو جمہوریہ انڈونیشیا اور ہالینڈ کے درمیان معاہدہ مرتب کرنے کے لیے مذاکرات کا سلسلہ شروع ہوگیا اور اس کے ساتھ ہی انڈونیشیا سے انگریزی فوج کا انخلا بھی ہونے لگا ۔ انگریزوں نے جاتے وقت ملک کا پورا نظم و نسق حکومت کو تفویض

کر دیا ۔ ۲۵ مارچ ۱۹۴۷ء کو صلح نامہ "لنگا جاتی" کی رو سے ولندیزی حکومت نے جاوا اور اور سماترا میں جمہوریۂ انڈونیشیا کو تسلیم کر لیا اور طے پایا کہ جمہوریۂ انڈونیشیا، بورنیو اور باقی ماندہ جزائر پر مشتمل ایک جمہوری وفاقی مملکت ریاست ہائے متحدۂ انڈونیشیا کے قیام میں ہالینڈ اور انڈونیشیا کی حکومتیں تعاون کریں گی، جو زیادہ سے زیادہ یکم جنوری ۱۹۴۹ء تک قائم ہو جائے گی ۔ ولندیزی انڈونیشی یونین ریاست ہائے متحدہ انڈونیشیا اور ہالینڈ پر مشتمل ہوگی جس کی سربراہ ملکہ ہالینڈ ہوگی، مشترکہ مفاد سے متعلق امور، بالخصوص خارجہ، دفاع اور بعض مالیاتی و معاشی امور یونین طے کرے گی، امن و امان قائم ہونے کے بعد ولندیزی فوجیں نکال لی جائیں گی اور معاہدے کے بارے میں اختلاف رائے کی صورت میں ثالث کا فیصلہ قابل قبول ہو گا ۔

ولندیزی حکومت (جلد ہی) اپنے تمام وعدوں سے منحرف ہوگئی اور ۱۹۴۷ء میں صلح نامۂ لنگا جاتی منسوخ کرکے جنگ شروع کردی ۔ سلامتی کونسل کی اپیل پر ۵ اگست کو ولندیزی حکومت نے جنگ بندی کا حکم دیا ۔ مجلسِ اقوام متحدہ کی وساطت سے ۱۷ جنوری ۱۹۴۸ء کو صلح نامہ رینول طے پایا جو انڈونیشیوں کے لیے انتہائی مایوس کن تھا ۔ ۹ مارچ ۱۹۴۸ء کو ولندیزیوں نے پھر معاہدے کی خلاف ورزی کی اور مئی ۱۹۴۸ء میں اپنے طور سے عارضی وفاقی حکومت قائم کر دی اور پھر ۱۸ دسمبر کو جمہوریہ کے علاقوں پر بھرپور حملہ کر دیا اور نمایاں کامیابیاں حاصل کیں، لیکن جنگ جاری رہی ۔ آخرکار ۲۷ دسمبر ۱۹۴۸ء کو ولندیزیوں نے نیوگنی کے سوا تمام انڈونیشیا کی آزادی کو تسلیم کر لیا ۔ اس طرح مسلمانوں کی ایک نئی آزاد و خود مختار ریاست وجود میں آ گئی ۔

۱۴ دسمبر ۱۹۴۹ء کو دستور کے مطابق سینٹ اور ایوانِ نمائندگان نے اپنے مشترکہ اجلاس میں سوکارنو کو صدر منتخب کیا گیا اور جکارتا وفاقی دارالحکومت قرار پایا ۔ ۲۰ جولائی ۱۹۵۰ء کو وفاق کی تمام ریاستیں ایک متحدہ مستحکم مملکت کی تشکیل پر رضامند ہوگئیں، ۱۴ اگست کو وحدانی طرزِ حکومت کا دستور منظور اور ایک متحدہ مملکت قائم کر دی گئی ۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۵۰ء کو انڈونیشیا اقوامِ متحدہ کا رکن بن گیا ۔

نئے دستور کے مطابق متحدہ مملکت کا نام جمہوریہ انڈونیشیا رکھا گیا ۔ ۵ جولائی ۱۹۵۹ء کو صدر نے اپنے خصوصی اختیارات سے کام لیتے ہوئے دستور ساز اسمبلی اور ۱۹۶۰ء میں پارلیمنٹ توڑ دی؛ ۱۹۴۵ء کا دستور بحال کر دیا جس پر مبنی نئی پارلیمنٹ کی تشکیل ہوئی اور "قومی محاذ" کا قیام عمل میں آیا ۔ علاوہ ازیں عوامی مشاورتی اسمبلی کے نام سے ملک کا برترین آئینی ادارہ قائم کیا گیا ۔ ۱۹۶۳ء میں صدر سوکارنو کو تا حیات صدر منتخب کر لیا گیا ۔

۱۹۶۳ء میں برطانیہ نے بورنیو کی نو آبادیوں میں اپنے اختیارات اعلٰی وفاق ملایا کو منتقل کردیے اس طرح ملائشیا Malaysia کی مملکت وجود میں آئی ۔ چونکہ بورنیو کو انڈونیشیا کا حصہ سمجھا جاتا تھا، اس لیے انڈونیشیا نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور احتجاجًا اقوامِ متحدہ سے مستعفی ہو گیا ۔ ستمبر، اکتوبر ۱۹۶۵ء میں اشتراکیوں نے فوجی افسروں اور سیاست دانوں کے تعاون سے حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش کی، لیکن حکومت کی وفادار فوج نے اس بغاوت کو بڑی سختی سے

کچل ڈالا ۔ مارچ ۱۹۶۶ء میں فوج نے جنرل سوہارتو کو اپنا سربراہ مقرر کیا اور صدر سوکارنو نے اپنے اختیارات ان کے حوالے کر دیے ۔ قومی محاذ توڑ دیا گیا اور اشتراکی پارٹی خلافِ قانون قرار دی گئی ۔ ۵ جولائی کو صدر سوکارنو ”تا حیات صدر“ کے خطاب سے اور ۲۵ جولائی کو وزارتِ عظمٰی سے محروم کر دیے گئے ۔ ایک مجلسِ صدارت (Presidum) کا قیام عمل میں آیا ۔ ۱۱ اگست کو ملائشیا سے تعلقات بحال کر لیے اور ۲۸ ستمبر کو انڈونیشیا نے دوبارہ اقوام متحدہ کی رکنیت اختیار کر لی؛ ۲۲ فروری ۱۹۶۷ء کو صدر سوکارنو نے اپنے تمام اختیارات جنرل سہارتو کے حوالے کردیے۔ جمہور کی عبوری مشاورتی اسمبلی (Provisional People's Consultative Assembly) نے جنرل سہارتو کو صدر، وزیر اعظم اور وزیرِ دفاع منتخب کیا؛ ۲۷ مارچ ۱۹۶۸ء کو حلف اٹھایا اور ۶ جون کو انھوں نے اپنی کابینہ بنائی ۔ ملک میں ۱۹۴۵ء ہی کا دستور نافذ ہے .

**مآخذ** : (۱) Feith : *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*، Cornell Unv. Press ۱۹۶۲ء؛ (۲) A. A. Schiller : *The Formation of Federal Indonesia 1949—50*، ہیگ ۱۹۵۵ء؛ (۳) L. H. Palmier : *Indonesia and Dutch*، ۱۹۶۷ء؛ (۴) *The Statesman's Year Book, 1973—74*، لنڈن ۱۹۷۳ء؛ (۵) *Constitution of the Republic of Indonesia* (دستور ۱۹۴۵ء)، سفارت خانۂ انڈونیشیا در پاکستان اسلام آباد؛ (۶) مقالہ انڈونیشیا، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۳ : ۳۶۸ تا ۴۰۰ (اس میں ماخذ کی ایک جامع فہرست دی گئی ہے).

[I.A.M. Caldwell (و ادارہ)]

## ۱۲ - لیبیا

مصر کے مغرب میں لیبیا شمالی افریقیہ کا پہلا ملک تھا جو بیرونی اقتدار کے پنجے سے آزاد ہوا اور نسبتًا ایک پس‌ماندہ ملک ہونے کے باوجود دوسری عالمگیر جنگ کے بعد ایک جدید دستوری ریاست کی صورت میں منظم ہوا .

۲۱ نومبر ۱۹۴۹ء میں اقوام متحدہ کی مجلس عام نے ایک قرارداد منظور کی جس کی رو سے لیبیا کو جس کے اندر تین صوبے برقا (Cyrenaica)، طرابلس الغرب اور فزان شامل تھے، ایک متحدہ اور خود مختار مملکت بنا دیا گیا ۔ اس قراراداد میں یہ شرط بھی تھی کہ لیبیا کا اپنا ایک دستور ہوگا جسے عوام کے نمائندے ایک قومی مجلس کی شکل میں مجتمع ہو کر بنائیں گے ۔ مجلس عام نے اقوام متحدہ کی طرف سے کمشنر اڈرین پیلٹ Adrian Pelt کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ لیبیا کی قومی مجلس کو اپنا دستور تیار کرنے میں مشورہ دے .

قومی مجلس کا اجلاس ۲۵ نومبر ۱۹۵۰ء کو ہوا اور اس نے ایک قانون ساز کمیٹی مقرر کی جس کے ۱۸ ارکان تھے (ہر ایک صوبے سے ۶ نمائندے لیے گئے تھے) ۔ مسودہ تیار کرنے کا اصل کام ان میں سے ۶ افراد کی ایک جماعت کے سپرد کیا گیا ۔ قومی مجلس نے اس مسودہ پر بحث اسی وقت سے شروع کر دی جب کہ مجلس قانون ساز ابھی اس کا ایک ہی باب تیار کر پائی تھی ۔ قومی مجلس نے اپنا کام ۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو ختم کر دیا اور اسی روز دستور نافذ کردیا گیا ۔ قانون انتخاب کا ایک مسودہ، جس کی بنیاد متعدد عرب ممالک کے قوانین انتخاب پر تھی، ۲۱ اکتوبر کو قومی مجلس کے سامنے پیش گیا اور ۶ نومبر ۱۹۵۱ء کو اس نے اسے منظور کر دیا .

لیبیا کے دستور میں ایک نئی چیز یعنی وفاقی نظام حکومت کا قیام جس کی رو سے تین صوبے برقا،

طرابلس الغرب اور فزانّ ادریس اول کی بادشاهت کے تحت ایک اتحاد میں شامل هونے پر راضی هوگئے۔ یه اتحاد آگے چل کر ایک خوش گوار سمجھوتا ثابت هوا اور اس میں زیاده استحکام کا امکان تھا، جیسا که ۱۹۶۲ء کی ترمیم سے ثابت هوا ۔ اس وفاقی نظام کے تحت لیبیا کی ایک قومی (وفاقی) حکومت اور تین صوبائی حکومتیں قائم هوئیں ۔ قومی حکومت کے اختیارات، مثلاً امور خارجه، دفاع اور تینوں صوبوں سے یکساں تعلق رکھنے والے امور خاص طور پر صاف صاف بیان کر دیے گئے تھے؛ باقی اختیارت صوبائی حکومتوں کے پاس تھے ۔ قومی حکومت ایک دو ایوانی پارلیمنٹ، ایک کابینه، جو ایوان زیریں کے سامنے جواب ده هے، ایک عدالت عالیه جو قوانین کے دستور کے مطابق هونے یا نه هونے کا فیصله کرے اور وفاقی طرز انتظام پر مشتمل تھی ۔ هر صوبے کی حکومت ایک والی (گورنر)، ایک مجلس انتظامیه، ایک مجلس قانون ساز، صوبائی عدالتوں اور ایک صوبائی طرز انتظام پر مشتمل تھی ۔ والی شاه کے سامنے جواب ده تھا اور مجلس انتظامیه کا صدر صوبائی مجلس قانون ساز کے سامنے ذمے دار تھا ۔ ۱۹۶۲ء میں جو ترمیم هوئی اس نے حکومت کی اس پیچیده صورت کو آسان کر دیا اور والی کو وفاقی حکومت کے سامنے جواب ده قرار دیا اور صوبائی مجلس انتظامیه کے صدر کا عهده ختم کر دیا اور مجلس کو والی کے سامنے جواب ده قرار دیا ۔ لیبیا کے وفاقی نظام کے تحت جو ترقی هوئی اس سے ثابت هو گیا که قومی مجلس نے جو جامع دستوری ڈھانچا بنایا تھا وه بالکل صحیح تھا ۔ اگر یه دستوری ڈھانچا نه بنتا تو یه تینوں صوبے ایک بادشاهی نظام کے تحت ایک ریاست نه بن سکتے ۔ یه نظام حکومت خاصا پائدار ثابت هوا هے کیونکه ۱۹۵۱ء سے وهاں ایک هی بادشاه چلا آ رها هے اور اب تک تین کابینه اور تین پارلیمنٹ (۱۹۵۲، ۱۹۵۶، ۱۹۶۰ء) بنی هیں ۔ ایوان زیرین نے حکومت کے فیصلوں پر آزادانه تنقید کی اور ایک دفعه حکومت کے خلاف عدم اعتماد کی رائے پاس کرنے میں کامیاب رها (۱۹۶۰ء)، اگرچه لیبیا کا پارلیمانی نظام، سیاسی جماعتوں کے نه هونے کی وجه سے مجموعی طور پر انتظامیه کے زیرنگین رها هے .

**مآخذ:** (۱) United Nations: *Annual Report of the United Nations Commissioner in Libya*، نیویارک ۱۹۵۰ء؛ (۲) وهی مصنف: *second Annual Report of the United Nations Commissioner in Libya*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۳) وهی مصنف: *Supplementary Report to the Second Report of the United Nations Commissioner in Libya*، پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۴) Documentation francaise: *Notes et études documentaires*، عدد ۱۶۰۶، مورخه ۲۸ اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۵) Government of Libya: *Proceedings of the National Assembly*، مطبوعه قاهره؛ (۶) I. R. Khalidi: *Constitutinal development in Libya*، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۷) M. Khadduri: *Modern Libya : a study in political development*، بالٹیمور ۱۹۵۳ء، باب ۶، ۷ اور ۱۱؛ (۸) دستور کے متون، در نقولا زیاده: محاضرات فی تاریخ لیبیا، قاهره ۱۹۵۸ء، ص ۱۹۳ تا ۲۶۶ -

(M. KHADDURI)

تعلیقه: [یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کو لیبیا میں فوجی انقلاب برپا هوا اور دستور سازی کا اختیار مجلس انقلابی قیادت (=مجلس قیادة الثورة = Revolutionary Command Council) کے هاتھ میں چلا گیا ۔ ۱۱ دسمبر ۱۹۶۹ء کو انقلابی مجلس کی طرف سے ایک دستوری اعلان شائع کیا گیا اور اسے مذکوره تاریخ سے نافذ کر دیا گیا ۔ یه دستوری

اعلان، ۳۷ مدّات پر مشتمل ہے ۔ اس کی مد ۳۴ کی رو سے ۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کے دستور کو کالعدم قرار دے دیا گیا ۔ اس دستوری اعلان میں لیبیا کو ایک آزاد عربی مملکت کہا گیا ہے جو جمہوریت میں اعتقاد رکھتی ہے اور اس مملکت کو جمہوریۂ عربیہ لیبیا (= الجمهورية العربية اللّيبية) کے نام سے پکارا گیا ہے ۔ دستوری اعلان کی چند اہم مدّات کی تلخیص درج ذیل ہے : مد ۲ : لیبیا کا سرکاری مذہب اسلام اور اس کی قومی زبان عربی ہے؛ مد ۳ : لیبیا میں معاشرے کی اساس، خاندان پر ہے جس کے بنیادی ارکان دین، اخلاق اور وطنیت ہیں؛ مد ۵ : قانون کے سامنے تمام شہری برابر ہیں؛ مد ۶ : حکومت کا نصب العین عدلِ اجتماعی اور ایسا سوشلزم (عربی میں لفظ الاشتراکیة استعمال کیا گیا ہے) قائم کرنا ہے جو اسلامی عربی روایات اور لیبیا کے معاشرے سے ہم آہنگ ہو؛ مد ۷ : حکومت، قومی اقتصادیات کو بیرونی اثرات سے پاک کرے گی؛ مد ۸ : استحصال سے پاک ذاتی ملکیّت محفوظ متصوّر ہو گی؛ شرعی قانونِ وراثت تسلیم کیا جائے گا؛ مد ۱۳ : قومی مصلحت اور انقلابی مقاصد کی حدود میں رہ کر آزادیِ رائے کی ضمانت دی جاتی ہے؛ مد ۱۴ : تمام شہریوں کے لیے تعلیم لازمی ہے ۔ مد ۱۸ : مجلس انقلابی قیادت، لیبیا کا اعلٰی اختیاری قوت رکھنے والا ادارہ ہے؛ اعلٰی سیاسی امور کے فیصلوں اور قانون سازی کے اختیارات صرف مجلس کو حاصل ہیں ۔ مجلس کی اختیار کردہ تدابیر پر اعتراض (عربی میں لفظ طعن استعمال کیا گیا ہے) کی اجازت نہ ہو گی ۔

مد ۱۹ : مجلسِ انقلابی، مجلس وُزرا قائم کرے گی جس میں وزیر اعظم، وزرا اور نائبین وزرا نیز وزرائے بے محکمہ رکھے جائیں گے ۔ انھیں بر طرف کرنے کا اختیار بھی مجلسِ انقلابی کو حاصل ہو گا ۔

مد ۲۶ : مسلّح افواج کے قیام کا اختیار صرف حکومت کو حاصل ہو گا اور مسلّح افواج مجلسِ انقلابی کے زیر حکم ہوں گی ۔

مد ۲۸ : عدلیہ خود مختار ہو گی؛ مد ۳۰ : ہر شخص کو حسبِ قانون عدالت کی طرف رجوع کا حق حاصل ہو گا (دیکھیے مجلس قیادة الثورة: الاعلان الدستوری) ۔ ۱۰ ستمبر ۱۹۷۲ء کو مجلسِ انقلابی قیادت نے آرڈیننس ۱۱۸ کے ذریعے سے مجلس اعلٰی برائے قومی رہنمائی (Higher Council for National Guidance) قائم کی ۔ اس موقع پر قومی رہنمائی کے خطوط واضح کرتے ہوئے، قرآن، سنّت اور شریعتِ اسلامیہ کا تذکرہ بنیادی مصادر کی حیثیت سے کیا گیا (دیکھیے *The Revolution of Ist September, the Fourth Anniversary*)، ص ۱۷۴ تا ۱۷۷، نیز ادارہ اطلاعاتِ عامہ طرابلس (لیبیا) : تیسرا عالمی نظریہ: بنیادیں اور خاکہ (اردو ترجمہ، مطبوعہ فیروز سنز لاہور (پاکستان) ۱۹۷۴ء ۔ ۱۹۷۲ء کے اواخر میں لیبیا میں چوری اور ڈکیتی کی سزائیں اسلامی شریعت کے مطابق نافذ کر دی گئیں ۔ اس سلسلے میں قانونی دفعات فقۂ مالکی کی روشنی میں مرتّب کی گئی ہیں] ۔ [یہ روداد جون ۱۹۷۵ء تک کی ہے] ۔ (عبدالنبی کوکب)

### ۱۳ ۔ سوڈان

برطانیہ اور مصر کے درمیان ۱۹ جنوری ۱۸۹۹ء کے معاہدہ کی رو سے، جس کی ۲۶ اگست ۱۹۳۶ء کے صلح نامہ نے توثیق کر دی، سوڈان کو برطانیہ اور مصر کی زیرِ نگرانی علٰحدہ حکومت بنادیا گیا، لیکن دوسری عالمگیر جنگ کے بعد برطانوی ارباب اختیار کا رجحان اس طرف ہوگیا کہ سوڈان کی خود مختاری اور آزادی کی طرف رہنمائی کی جائے ۔ برطانیہ اور مصر کے درمیان گفت و شنید

۲۷ جنوری ۱۹۴۷ء کو بغیر کسی نتیجه پر پہنچے ختم هو گئی ۔ مصری حکومت نے اپنی خواهش یه ظاهر کی که وادی النیل کا مسئله کلیةً سلامتی کونسل کے سپرد کر دیا جائے .

بهر حال ۱۹۴۴ء سے شمالی سوڈان میں ایک مجلسِ شوریٰ قائم کر دی گئی، جس میں ۸ ارکان گورنر جنرل کے نامزد اور ۱۸ ارکان صوبائی مجالس کے انتخاب کیے هوئے، جو اسی سال بنائی گئیں تھیں، شامل تھے ۔ ۹ مارچ ۱۹۴۸ء کو شمالی سوڈان کی مجلسِ شوریٰ نے ایک اساسی قانون منظور کر لیا تھا، جس میں ایک مجلسِ انتظامیه اور ایک مجلس قانون ساز بنانے کی تجویز تھی ۔ یه متن جب گورنر جنرل نے ۱۹ جون کو شائع کیا تو مصر اور ان سوڈانیوں کی طرف سے جو وادی النیل کے اتحاد کے حامی تھے، اس پر اعتراضات کی بوچھاڑ هوئی اور انهوں نے ۱۵ نومبر کے انتخابات میں، جو قانون ساز کے ارکان کے چننے کے لیے منعقد هوئے تھے، حصه لینے سے انکار کر دیا ۔ اس مجلس ساز میں ۵۲ منتخب ارکان شمالی سوڈان کے، ۱۳ جنوبی سوڈان کی صوبائی مجالس کے اور ۱۰ گورنر جنرل کے نامزد لیے جانے والے تھے .

مارچ ۱۹۵۱ء کو مجلس قانون ساز کی درخواست پر، جو بنائی جا چکی تھی، گورنر جنرل نے دستور کا مسوده تیار کرنے کے لیے ۱۳ ارکان کی ایک کمیٹی مقرر کی جس میں تمام سوڈانی هی تھے اور یهی مسوده مجلس قانون نے ۲۳ اپریل ۱۹۵۲ء بنام قانون خود مختاری (Ordinance on Autonomy) منظور کر دیا ۔ یه متن ایک تمهید اور ۱۱ ابواب پر مشتمل تھا جن میں ۱۰۳ دفعات تھیں ۔ باب ۳ میں گورنر جنرل اور انتظامیه سے متعلق ضوابط تھے، باب ۵ میں ایک سینٹ اور ایک ایوانِ نمائندگان کی تشکیل کا ذکر تھا ۔ قانون سازی سے باب ۶ میں، مالیات سے باب ۷ میں بحث کی گئی تھی؛ اس سے اگلے باب میں ناظم عام (مقتدر اعلیٰ) کا بیان ہے؛ باب ۹ میں عدلیه کے اختیارات سے بحث ھے؛ اجرائے شریعت کے لیے قاضی القضاة کی صدارت میں ایک شعبۂ قضا مقرر کیا گیا ھے (دفعه ۹۷)؛ دائره اختیارات کے تنازعات چکانے کے لیے ایک عدالتِ اختیارات هوگی؛ قاضی القضاة اور شرعی کی عدالتِ عالیه کا ایک قاضی اس کے رکن هوں گے (دفعه ۸۰)۔ دسویں باب میں انتظامیه کے لیے ایک کمیشن قائم کیا گیا ھے اور آخری حصّه میں عبوری ضوابط هیں .

اس متن پر ۹ نومبر ۱۹۵۲ء کو عمل درآمد هو جانا چاهیے تھا، لیکن اسی اثنا میں مصری انقلاب رونما هوگیا؛ مگر ۲۲ نومبر کو مصری حکومت نے ایک اعلان شائع کیا جس میں سوڈان کا حقِ خود ارادیت تسلیم کر لیا گیا تھا اور انجام کار ۲۱ مارچ ۱۹۵۳ء کو قانون خود مختاری شائع هوگیا ۔ یه کام انگریزی مصری معاهدات مورخه ۲۲ فروری کے بعد هوا اور ترمیمات کے اضافے کی گنجائش رکھی گئی ۔ ایوانِ نمائندگان ۹۷ منتخب ارکان پر اور سینٹ ۳۰ منتخب اور ۲۰ نامزد ارکان پر مشتمل هونا قرار پایا ۔ اس غرض کے لیے انتخاب کا نومبر ۔ دسمبر ۱۹۵۳ء میں انتظام کیا گیا اور ۶ جنوری ۱۹۵۴ء کو ایوانِ نمائندگان نے صدر مجلس کا انتخاب کیا جس نے پهلی حکومت بنائی .

عبوری دور کے بعد یکم جنوری ۱۹۵۶ء کو سینٹ اور ایوان نمائندگان کے مشترکه اجلاس میں جس میں تمام ارکان حاضر تھے، باقاعده اعلان آزادی کر دیا گیا ۔ اسی تاریخ کو ایک عارضی دستور جاری کیا گیا جس میں ۱۱ ابواب اور ۱۲۱ دفعات

تھے - اس دستور میں "قانون خود مختاری" کو بڑی حد تک دہرایا گیا، مگر باب ۳ کو بالکل بدل دیا گیا ھے، کیونکه اس میں اب پارلیمنٹ کو اختیار دیا گیا ھے که وه پانچ افراد پر مشتمل ایک اعلٰی کمیشن کا انتخاب کرے جو مملکت میں سب سے اعلٰی اختیارات کا مالک ھوگا (دفعه ۱۰ تا ۱۱) - باب ۴ میں وزیر اعظم کے انتظامی اختیارات کا ذکر ھے، جس کو اعلٰی کمیشن مقرر کرے گا اور وھی کمیشن دیگر وزرا کا بھی تقرر کرے گا - مجلس وزرا پارلیمنٹ کے سامنے جواب ده ھوگی (دفعه ۲۷) - مجلس قانون ساز (باب ٥)، اب بھی سینٹ (جس میں ۲۰ ارکان اعلٰی کمیشن کے مقرر کرده اور ۳۰ منتخب ھوں گے) اور ایوانِ نمائندگان پر مشتمل ھوگی - باب ٦ میں قانون سازی کے طریق عمل سے بحث ھے اور اس کے بعد کے باب میں مالیه، املاک، ٹھیکوں اور مقدمات کا بیان ھے - باب ۸ میں کہا گیا ھے که اعلٰی کمیشن حسابات کا ایک ناظم عام مقرر کرے گی - باب ۹ عدلیه کے اختیارات سے متعلق ھے؛ محکمه قضا میں ایک عام شعبه ھوگا جس کا صدر قاضی القضاۃ ھوگا (دفعه ۹۳) - دفعه ۹٥ میں ھے که محکمۂ شرعیه عدالتوں پر مشتمل ھوگا اور وه اپنے وه اختیارات استعمال کرے گا جو ۱۹۰۲ء کے سوڈانی مسلم قانون کی عدالتوں اور اس کے ترمیم شده ضوابط کی رو سے اسے حاصل ھیں - باب ۱۰ میں عام عہدوں کا بیان ھے اور آخری باب میں عبوری ضوابط ھیں۔

۲۲ مئی ۱۹٥۸ء کو پارلیمنٹ کے دونوں ایوان مل کر مجلس قانون ساز کی حیثیت سے بیٹھے تاکه دستور کی قطعی اور آخری صورت کا جائزه لیں - اس نے جنوبی سوڈان کی مخالفت کے باوجود چالیس ارکان کی ایک کمیٹی مقرر کی تاکه وه دستور کا ایک نیا مسوده تیار کرے؛ مسوده تیار ھوکر پیش ھوا تو جنوبی سوڈان کی منظوری حاصل نه کر سکا کیونکه اس میں وحدانی حکومت رکھی گئی تھی نه که وفاقی حکومت؛ نیز اس وجه سے بھی که اس میں صراحة کہا گیا تھا که سرکاری مذھب اسلام ھوگا اور عربی سرکاری زبان ھوگی - آخر میں مجلس دستور ساز نے ایک قرارداد پاس کی که مسوده تیار کرنے والی کمیٹی کو جنوبی سوڈان کے باشندوں کے مطالبات کی طرف بھی توجه کرنی چاھیے، مگر اس کمیٹی کو اس کا موقعه ھی نه ملا که اپنے غور و خوض کا کوئی اطمینان بخش نتیجه پیش کر سکے، کیونکه ۱۷ نومبر ۱۹٥۷ء کو ایک انقلاب رونما ھوا جس نے ملکی حکومت فوج کے ھاتھوں میں دے دی۔

تعلیقه : [انقلاب کے قائد جنرل ابراھیم عبود تھے - انھوں نے انتظام کے لیے اپنی صدارت میں دس فوجی افسروں پر مشتمل سپریم کونسل بنائی جسے سوڈان میں دستور سے متعلق اختیارات اعلٰی سونپے گئے - ۱۷ نومبر ۱۹٥۸ء کے دستوری فرمان نمبر ۱ کے مطابق سپریم کونسل نے جنرل عبود کو فوجی ڈکٹیٹر کے مکمل اختیارات دے دیے - قانون سازی، عدلیه اور انتظامیه کے تمام اختیارات کے علاوه فوجوں کی کمان بھی اس کے پاس تھی - عبوری دستور معطل کر دیا گیا اور پارلیمنٹ توڑ دی گئی - سوڈان ایک جمہوری صدارتی نظام قرار پایا - وزرا کی ایک کونسل بنی - ان میں سات سپریم کونسل کے ممبر تھے اور پانچ ممبر سِول کے تھے - ان میں ایک جنوبی سوڈان کا ممبر بھی شامل تھا - جنرل عبود وزیرِ اعظم اور وزیرِ دفاع بنے - پالیسی سپریم کونسل مرتب کرتی تھی اور عملاً وزرا اپنے اپنے محکموں کے افسران اعلٰی کی حیثیت رکھتے تھے۔

لیکن سوڈان ھی جلد بحران کا شکار ھو گیا -

۱۹۵۹ء میں ایک ناکام فوجی انقلاب بھی ہوا جس کے پانچ لیڈروں کو سزائے موت ملی ۔ اس پر اہل سوڈان کو سخت صدمہ ہوا، بالخصوص جنوبی سوڈان میں فوج کے جابرانہ رویے کی وجہ سے حالات خراب ہو گئے ۔ علٰحدگی پسندی کی تحریک چلی ۔ عوام نے محسوس کیا کہ ملک کو بچانے کے لیے فوج سے اقتدار اعلٰی چھین کر جمہوری حکومت از سر نو قائم کی جائے ۔ سیاست دان اور طلبہ اٹھ کھڑے ہوئے ۔ ۲۱ اکتوبر ۱۹۶۴ء کو پولیس نے گولی چلائی ۔ ایک طالب علم مارا گیا اور ملک بھر میں ہڑتال کی وجہ سے کاروبار معطل ہوگیا ۔ جنرل عبود نے ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۴ء کو سپریم کونسل کو ختم کر دیا اور اپنی کابینہ کو بھی موقوف کر دیا ۔ ۳۰ اکتوبر کو اس نے غیر فوجیوں پر مشتمل ایک کابینہ کا اعلان کیا ۔ سر الختم الخلیفہ وزیر اعظم مقرر ہوئے کیونکہ انھیں جنوبی سوڈان میں بڑے احترام سے دیکھا جاتا تھا ۔ انھوں نے یکم نومبر ۱۹۶۴ء کو حلف اٹھایا ۔ ۱۵ نومبر کو جنرل عبود نے ریاست کے حاکم اعلٰی اور سپریم کمانڈر کی حیثیت سے استعفٰی دے دیا ۔ ۱۹۵۶ء کے عارضی دستور کے مطابق صدر کی بجائے اقتدار اعلٰی پانچ ممبروں کی ایک سپریم کونسل کے سپرد کیا گیا اور اعلان ہوا کہ جب تک نیا دستور نہیں بنتا ۱۹۵۶ء کا دستور نافذ رہے گا ۔ اسی سپریم کونسل کو اختیار حاصل تھا کہ پارلیمنٹ کے ممبروں میں سے وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کا تقرر کرے ۔ اس بات کا بھی اعلان ہوا کہ جلد از جلد مستقل دستور کی تدوین کی جائے گی۔

قطعی طور پر یہ بھی طے پایا تھا کہ صرف ۱۹۶۵ء کے موسم بہار تک عبوری حکومت کام چلائے گی ، چنانچہ مئی ۱۹۶۵ء میں انتخابات ہوئے ۔ اُمّہ پارٹی کو سب سے زیادہ نشستیں ملیں ۔ یہ مسلمانوں کی ترقی پسند سیاسی جماعت تھی، لیکن پارلیمنٹ میں اسے اکثریت حاصل نہیں تھی ، اس لیے مصر کے ساتھ قریبی تعلقات کی حامی دائیں بازو کی نیشنل یونین پارٹی کے ساتھ مل کر اُمّہ پارٹی نے حکومت قائم کی ۔ اوّل الذکر کے لیڈر اسمٰعیل الازہری سوڈان کے صدر بنے اور ثانی الذکر کے لیڈر محمد احمد محجوب وزیر اعظم منتخب ہوئے، لیکن ۲۵ جولائی ۱۹۶۶ء کو محجوب کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ پاس ہوا اور اُمّہ پارٹی کے لیڈر صادق المہدی منتخب ہوئے ۔ انھوں نے بھی این ۔ یو ۔ پی کے ساتھ مل کر حکومت قائم کی ، مگر ۱۶ مئی ۱۹۶۷ء کو ان کے خلاف بھی عدم اعتماد کا ووٹ پاس ہوا ۔ ان کے حق میں ۹۳ ووٹ ڈالے گئے اور خلاف ۱۱۱ ۔ اس دوران میں مسٹر محمد احمد محجوب کا اعتماد بحال ہو چکا تھا ، چنانچہ انھیں نئی وزارت بنانے کی دعوت دی گئی ۔ ۱۹۶۷ء میں قومی اسمبلی کے سامنے ایک نیا دستور بھی پیش ہوا اور ۱۹۶۸ء میں عام انتخابات بھی ہوئے ۔

۲۵ مئی ۱۹۵۹ء کی صبح کو میجر جنرل جعفر نمیری نے ۵۰ فوجی افسروں اور ۵۰۰ فوجیوں کے ساتھ ملک میں انقلاب برپا کیا۔ ۱۹۶۴ء میں عبوری طور پر دستور کو کالعدم قرار دے دیا گیا ۔ دس افراد پر مشتمل ایک انقلابی کونسل بنائی گئی جس کے صدر میجر جنرل نمیری بنے ۔ ان میں ۹ فوجی افسر اور ایک سول کے آدمی تھے ۔ وزرا کی نئی کونسل میں اکثریت سول کے لوگوں کی تھی ۔ سابق چیف جسٹس ابوبکر عبداللہ وزیر اعظم بنے ۔ انھوں نے ۱۹۶۴ء میں جنرل عبود کو علٰحدہ کرنے میں نمایاں کردار انجام دیا تھا ۔ ترقی پسند عرب ممالک کے ساتھ یک جہتی کا اظہار ہوا اور اعلان ہوا کہ سوشلزم ہی سوڈان کی ضروریات پوری کر سکتا

ہے - جون ۱۹۶۹ء میں صدر نمیری نے شرعی عدالتوں میں اصلاحات نافذ کیں - ۱۹۷۰ء میں کابینہ میں نائب وزراے اعظم مقرر کیے گئے - اپریل ۱۹۷۱ء میں صدر نمیری نے ایسی تجاویز پیش کیں جن کا مقصد ملک میں ایک پارٹی نظام قائم کرنا تھا ، چنانچہ اسی سال کے ماہ مئی میں اعلان ہوا کہ سوڈان سوشلسٹ یونین اور ایک پارٹی کے نظام کا حامل ہوگا - اسی سال جولائی میں ایک اور فوجی انقلاب آیا، مگر جنرل نمیری جلد تمام اختیارات پر پھر قابض ہوگئے اور اکتوبر میں انھوں نے وزارت عظمٰی بھی سنبھال لی .

سوڈان جمہوریہ ہے - اس میں اقتدار اعلٰی کی مالک انقلابی کونسل ہے - وزارتی کونسل کا تقرر یا موقوفی انقلابی کونسل کرتی ہے - ہر وزیر انقلابی کونسل کے صدر کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے ، لیکن مجموعی طور پر وزارتی کونسل انقلابی کونسل کے سامنے جواب دہ ہوتی ہے - وزرا کو قانون سازی اور انتظامیہ کے مکمل اختیارات دیے گئے ہیں - دونوں کونسلوں کے فیصلے کثرت رائے پر ہوتے ہیں - عوامی لحاظ سے سول کے لوگ ملکی انتظامات کے ذمہ دار ہوتے ہیں اور ملکی تحفظ فوجی افسروں کا کام ہے] .

**مآخذ :** (۱) ان تاریخوں کے واقعات کی تفصیل دیکھیے جن کی نشان دہی *COC* ، *OM* ، *MEJ* ، *MEA* میں کی گئی ہے ؛ (۲) J. E. Godchot : *Les constitutions du proche et du Moyen Orient*، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۳۴۵ تا ۳۷۲ اور مآخذ جو وہاں دیے گئے ہیں ؛ (۳) P. M. Holt : *A. Modern history of the Sudan*، لنڈن ۱۹۶۱ء ؛ (۴) *Sudan Today* : University Press of Africa، مطبوعۂ ۱۹۷۱ء ؛ (۵) *The Statesman's Year Book 1966-67*، لنڈن ۱۹۶۸ء ؛ (۶) *The Europa Year Book 1967*، ج ۲، لنڈن ۱۹۶۷ء، (۷) *The Suropa Year Book 1965*، ج ۲، لنڈن ۱۹۶۵ء ؛ (۸) *The Middle East North Africa 1967-68*، لنڈن ۱۹۶۷ء

(ادارہ دا، لائیڈن، بار دوم [و تعلیقہ از عبدالغنی])

## ۱۳ - پاکستان

اگرچہ مقالہ ''پاکستان'' میں ۳۱ مارچ ۱۹۷۰ء تک پاکستان میں دستور سازی کی طویل تگ و دو کا مفصل جائزہ پیش کیا جا چکا ہے، تاہم یہاں بعض ضروری امور کی تکرار ناگزیر نظر آتی ہے تاکہ پاکستان کے مستقل دستور (۱۹۷۳ء) کا پس منظر سمجھنے میں آسانی رہے .

قیام پاکستان (۱۴ اگست ۱۹۴۷ء) کے بعد گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کو عارضی طور پر آئینی اساس قرار دے کر یہ فیصلہ کیا گیا کہ نئے دستور کی تکمیل تک اس ایکٹ میں مناسب ترمیمات کے ذریعے حکومت چلائی جائے گی - نئے دستور کی تشکیل کے لیے مجلس دستور ساز کا قیام عمل میں آیا، لیکن پاکستان کو اس سلسلے میں غیر معمولی مشکلات اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا، مثلاً (۱) برصغیر پاک و ہند کی تقسیم پاکستان کو بھی مشرقی اور مغربی پاکستان میں تقسیم کر گئی تھی، جن کے درمیان ایک ہزار میل سے زیادہ فاصلہ تھا اور یہ علاقہ بھارت کا حصہ تھا - فاصلے کی یہ طوالت دونوں حصوں کے عوام کی رفاقت میں حائل تھی ؛ (۲) آب و ہوا اور جغرافیائی حالات سے دونوں حصوں کے عوام پر جدا جدا اثرات مرتب ہوے تھے ؛ (۳) زبان کی ہم آہنگی نہ ہونے کے باعث باہمی افہام و تفہیم میں بڑی مشکل پیش آتی تھی؛ (۴) مشرقی پاکستان رقبے کے اعتبار سے مغربی پاکستان سے بہت چھوٹا تھا، لیکن وہاں کی آبادی مقابلۃً زیادہ تھی؛ (۵) بانی پاکستان کی وفات (۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء) کے بعد ملک ایسی اعلٰی قیادت سے محروم ہو گیا جسے آبادی کے ہر عنصر کا مکمل

اعتماد حاصل ہو؛ (۶) بے اعتمادی کی فضا میں کئی بنیادی مسائل ابھر کر سامنے آ گئے، مثلاً مرکزی قانون ساز ادارے میں نمائندگی، ایوان بالا اور ایوان زیریں میں اختیارات کا تعین اور صوبائی خود مختاری کی حدود وغیرہ؛ (۷) پاکستان کی جد و جہد میں مسلم لیگ نے یقین دلایا تھا کہ پاکستان ایک اسلامی جمہوری ریاست ہو گی، جس کی اساس اسلام کے معاشرتی عدل پر رکھی جائے گی اور مسلمان قانون خداوندی کے تحت اپنی زندگی بسر کر سکیں گے ۔ دستور سازی کے دوران میں اسلامی آئین کے مختلف تصورات پر اختلاف پیدا ہو گیا، جس نے دستور سازی کے کام کو اور بھی کٹھن بنا دیا ۔

مارچ ۱۹۴۹ء میں مجلس دستور ساز نے قرارداد مقاصد منظور کی، جس میں پاکستان کے دستور کے اغراض و مقاصد کی مختصر وضاحت کی گئی تھی ۔ ایک طرح سے قرار داد مقاصد کی حیثیت اس بنیاد کی سی تھی، جس پر پاکستان کے مستقل دستور کی عمارت تعمیر کی جانی تھی ۔ اس میں یہ کہا گیا تھا کہ پوری کائنات کی حاکمیت اللہ تعالیٰ کی ہے اور اس کی طرف سے جو اختیارات پاکستانی عوام کو تفویض ہوئے ہیں وہ ان کا مقدس فریضہ ہیں ۔ اس میں جمہوری اصولوں، آزادی، مساوات اور اسلامی معاشرے کے قیام کی نوید دی گئی اور اقلیتوں سے ان کے حقوق کے تحفظ کا وعدہ کیا گیا تھا ۔ قرارداد مقاصد میں وفاقی طرز حکومت، بنیادی حقوق اور عدلیہ اور انتظامیہ کی علٰحدگی کے تصورات نمایاں طور پر شامل تھے ۔

اس کے بعد بنیادی اصولوں کی کمیٹی قائم کی گئی، جس نے دستور کے مختلف حصوں کی تکمیل کے لیے سب کمیٹیاں تشکیل کیں ۔ اس کی سفارشات ایک رپورٹ کی شکل میں ۲۸ ستمبر ۱۹۵۰ء کو مجلس دستور ساز کے سامنے پیش ہوئیں ۔ رپورٹ پر عام رد عمل شدید اور ناخوش گوار ہوا ۔ مشرقی پاکستان کے نمائندوں کا خیال تھا کہ ان کی عددی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کر دیا گیا ہے ۔ دوسری طرف مغربی پاکستان کے عوام نے بھی اس کی کھل کر حمایت نہ کی ۔ مجلس دستور ساز کے ایک رکن کے الفاظ میں یہ غیرجمہوری، غیر اسلامی اور رجعت پسندانہ رپورٹ تھی ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وزیر اعظم خان لیاقت علی خان کی یہ تجویز منظور کر لی گئی کہ اس رپورٹ پر غور ملتوی کر دیا جائے، لیکن اس سے قبل کہ لیاقت علی خان کوئی بہتر رپورٹ پیش کر سکتے، انھیں شہید کر دیا گیا ۔

نئے وزیر اعظم خواجہ ناظم الدین نے بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی رپورٹ بہت سی ترمیموں کے ساتھ ۲۲ دسمبر ۱۹۵۲ء کو مجلس کے سامنے پیش کی، لیکن اس کا بھی وہی حشر ہوا جو پہلی رپورٹ کا ہوا تھا ۔ شدید مخالفت اور کڑی تنقید کا ایک لا متناہی سلسلہ شروع ہو گیا ۔ مشرقی پاکستان اور پنجاب نے بالخصوص اسے نا قابل قبول قرار دیا ۔ اس سے پہلے کہ مجلس میں اس پر بحث ہوتی، ان دونوں صوبوں میں امن و امان کی صورت حال ابتر ہو گئی؛ چنانچہ گورنر جنرل غلام محمد نے ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کی دفعہ ۱۰ کے تحت خواجہ ناظم الدین کی کابینہ کو برطرف کر کے امریکہ میں پاکستانی سفیر محمد علی بوگرہ کو نئی وزارت بنانے کی دعوت دے دی ۔

ملک کی فضا بہت مکدر ہو چکی تھی اور مجلس دستور ساز میں صوبوں کی نمائندگی کے مسئلے پر اختلاف کے سبب سیاسی جمود پیدا ہو گیا تھا ۔ محمد علی بوگرہ نے ماضی کے اختلاف کی روشنی میں ایک مصالحتی فارمولا تیار کر کے ۶ اکتوبر ۱۹۵۳ء

کو مجلس میں پیش کیا، جس کے متعلق عام تأثر یہی تھا کہ یہ دونوں بڑے صوبوں کے لیے قابل قبول ہو گا - نومبر ۱۹۵۳ء میں اس پر غور شروع ہوا اور طے پایا کہ ان تجاویز کی روشنی میں دستور کا مسودہ ماہرین سے تیار کرایا جائے - ابھی دستور مرتب ہونے پایا تھا کہ حالات نے ایک بار پھر کروٹ لی - ۱۹۵۴ء میں مشرقی پاکستان کی صوبائی مجلس قانون ساز کے انتخابات ہوے، جن میں مسلم لیگ بری طرح شکست کھا گئی، جو مجلس دستور ساز میں سب سے بڑی جماعت تھی - اسی اثنا میں گورنر جنرل کی غیر موجودگی کا فائدہ اٹھاتے ہوے مجلس دستور ساز نے بڑی عجلت سے کام لے کر گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کی دفعہ ۱۰ منسوخ کر دی جس کے تحت گورنر جنرل کابینہ کو برخاست کر سکتا تھا - اس پر گورنر جنرل نے یہ الزام لگا کر مجلس دستور ساز ہی کو توڑ دیا کہ مشرقی پاکستان میں مسلم لیگ کی شکست کے بعد اس کی نمائندہ حیثیت ختم ہو چکی ہے - اس فیصلے کے خلاف مجلس کے صدر مولوی تمیز الدین خان نے سندھ ہائی کورٹ میں دعوی دائر کیا جس نے گورنر جنرل کے حکم کو خلاف قانون قرار دیا، لیکن حکومت کی اپیل پر سپریم کورٹ نے یہ فیصلہ دیا کہ مجلس دستور ساز سات سال تک آئین نہیں بنا سکی اور غیر نمائندہ ہو چکی ہے، لہٰذا گورنر جنرل نئی مجلس قائم کرے۔

پاکستان کی دوسری مجلس دستور ساز کے انتخابات ۱۹۵۵ء میں ہوے - مغربی پاکستان میں مسلم لیگ بھاری اکثریت سے کامیاب ہوئی، لیکن مشرقی پاکستان سے اسے صرف ایک نشست مل سکی - میجر جنرل اسکندر مرزا نے، جو اس دوران میں غلام محمد کی جگہ گورنر جنرل بن گئے تھے، سابق وزیر خزانہ چوہدری محمد علی کو وزارت بنانے کی دعوت دی، جنہوں نے مشرقی پاکستان کے متحدہ محاذ کے ساتھ مل کر وزارت بنائی اور اعلان کیا کہ دستور سازی کے مسئلے کو سب پر فوقیت دی جائے گی -

۳۰ ستمبر ۱۹۵۵ء کو وحدت مغربی پاکستان کا بل منظور کیا گیا، جس کی رو سے ۱۴ اکتوبر کو مغربی پاکستان کے تمام صوبوں کو ختم کر کے ایک صوبہ بنا دیا گیا - متعدد انتظامی دشواریاں دور ہونے کے علاوہ وحدت مغربی پاکستان کے قیام سے مجلس دستور ساز میں یونٹوں کی نمائندگی اور ایوانوں کے اختیارات کا پیچیدہ اور مشکل مسئلہ بھی کسی حد تک آسان ہو گیا - اب صرف دو صوبے اور دو صوبائی حکومتیں تھیں، لہٰذا مشرقی اور مغربی پاکستان کے مطالبات پر یکساں توجہ دی جا سکتی تھی - چودھری محمد علی نے انتہائی محنت سے بالآخر دستور کا ایک ایسا فارمولا تیار کر لیا جس پر تمام گروہ راضی ہو گئے - دستور کا بل ۹ جنوری ۱۹۵۶ء کو پیش کیا گیا، ۲۹ فروری کو مسودہ منظور ہو گیا، ۲ مارچ کو گورنر جنرل کی منظوری کے لیے بھیجا گیا اور ۲۳ مارچ سے دستور نافذ ہو گیا، جس کی رو سے پاکستان کو اسلامی جمہوریہ قرار دیا گیا - یہ ایک وفاقی پارلیمانی دستور تھا، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

(۱) صدر : صدر عاملہ اور مملکت کا علامتی سربراہ ہو گا - اس کا انتخاب قومی اسمبلی اور دونوں صوبائی اسمبلیوں کے ارکان کی کثرت رائے سے ہو گا - صدر کے عہدے کی معیاد پانچ سال ہو گی اور ایک شخص کو صرف دو میعادوں کے لیے منتخب ہونے کی اجازت ہو گی - اس کے لیے مسلمان اور ۴۰ سال سے زائد عمر کا ہونا ضروری ہو گا - کسی سنگین بدعنوانی یا دستور کی خلاف ورزی کی پاداش میں صدر کو قرار داد عدم اعتماد کے ذریعے معزول کرنے کی گنجائش ہو گی - معزولی کے نوٹس پر قومی اسمبلی کے کم از کم ایک تہائی ارکان کے

دستخط ہوں گے اور اسے منظور کرنے کے لیے تین چوتھائی ارکان کی حمایت ضروری ہو گی ۔ معزولی کی صورت میں قومی اسمبلی کا سپیکر قائم مقام صدر کے فرائض ادا کرے گا ۔ صدر غیر ملکی سفیروں سے اسناد وصول کرے گا ۔ اسے مسلح افواج کو منظم کرنے اور کمیشن عطا کرنے، گورنروں، سپریم کورٹ کے ججوں، آڈیٹر جنرل اور ایڈووکیٹ جنرل کے تقرر اور بین الاقوامی اداروں میں اپنے ملک کی نمائندگی کا اختیار حاصل ہو گا ۔ وہ اپنے عام اختیارات براہ راست یا اپنے ماتحت حکام کی وساطت سے بروئے کار لائے گا ۔ اس کا سب سے اہم فریضہ ایسے وزیر اعظم کا تقرر ہو گا جسے قومی اسمبلی میں اکثریت کی حمایت حاصل ہو ۔ وہ قومی اسمبلی کا اجلاس بلا سکے گا، ملتوی کر سکے گا، اسے توڑ سکے گا، خطاب کر سکے گا یا اس کے نام اپنا پیغام بھیج سکے گا؛ قانون سازی کے سلسلے میں اسے حق استرداد حاصل نہیں ہو گا؛ وہ قومی اسمبلی کے منظور شدہ قوانین کی توثیق نہ کرنے کا مجاز ہو گا، تاہم قومی اسمبلی دو تہائی اکثریت سے صدر کے اس اقدام کو کالعدم کر سکے گی ۔ صدر آرڈی ننس بھی نافذ کر سکے گا، لیکن آرڈی ننس قومی اسمبلی کی منظوری کے بعد ہی باقاعدہ قانون کی شکل اختیار کر سکیں گے ۔ صدر کی پیشگی منظوری کے بغیر اسمبلی میں ایسا کوئی مالیاتی مسودۂ قانون پیش نہیں ہو سکے گا جس کا تعلق اخراجات سے ہو ۔ جب اسمبلی کا اجلاس نہ ہو رہا ہو تو وہ وفاقی محاصل سے اخراجات کی اجازت دینے کا مجاز ہو گا ۔ اسے سزائیں معاف کرنے اور ان میں تخفیف کرنے کا اختیار حاصل ہو گا ۔ اندرونی یا معاشی خلفشار یا بیرونی دھمکی سے ملک کے وجود کو خطرہ لاحق ہونے کی صورت میں صدر ہنگامی حالات کا اعلان کر سکے گا اور اس دوران میں کسی بھی صوبے کے تمام عاملہ اختیارات سنبھالنے اور بنیادی حقوق معطل کرنے کا مجاز ہو گا ۔ مناسب وقت پر قومی اسمبلی سے ہنگامی صورت حال کے اعلان کی توثیق ضروری ہو گی اور اگر اسمبلی توثیق نہ کرے تو ہنگامی صورت حال خود بخود ختم ہو جائے گی ۔

(۲) وزیر اعظم : پارلیمانی نظام حکومت میں اختیار و اقتدار وزیر اعظم کے ہاتھ میں مرتکز ہونے کا رجحان کارفرما ہوتا ہے، اس لیے وزیر اعظم سے مشورہ کیے بغیر صدر اپنے اختیارات بروئے کار نہیں لاتا ۔ ۱۹۵۶ء کے دستور میں یہ وضاحت کی گئی تھی کہ وزیر اعظم صرف صدر مملکت کی خوشنودی کے دوران ہی میں برسر عہدہ رہ سکے گا، لیکن جب تک اسے اسمبلی کی اکثریت کی حمایت حاصل ہو، صدر مملکت اسے برطرف نہیں کر سکے گا ۔ کابینہ کے دوسرے ارکان کا انتخاب وزیر اعظم کرے گا اور وہ اس کی خواہش پر برطرف بھی کیے جا سکیں گے ۔ کابینہ بحیثیت مجموعی قومی اسمبلی کے سامنے جواب دہ ہو گی ۔ وزیر کے لیے قومی اسمبلی کا رکن ہونا ضروری ہو گا، تاہم غیر رکن بھی وزیر مقرر ہو سکے گا اور اسے اپنے تقرر کے چھے ماہ کے اندر اسمبلی کا رکن منتخب ہونا پڑے گا ۔ اسمبلی کے منسوخ ہونے کی صورت میں کابینہ برقرار رہے گی ۔

(۳) قومی اسمبلی : ارکان کی تعداد تین سو ہو گی ۔ دونوں صوبوں کو مساوی نیابت حاصل ہو گی ۔ اسمبلی کی میعاد پانچ سال ہو گی بشرطیکہ اسے پہلے نہ توڑ دیا جائے ۔ اس کے سال میں کم از کم دو اجلاس ہوں گے، جن میں ایک ڈھاکے میں ہو گا ۔ ۲۵ سال یا اس سے زائد عمر کا ہر ووٹر رکن منتخب ہو سکے گا، البتہ ایسے شخص کو انتخاب میں حصہ لینے کی اجازت نہ ہو گی جو ذہنی عارضے میں مبتلا ہو، دیوالیہ قرار پا چکا ہو، حکومت

میں باتنخواہ عہدے پر فائز ہو، سزائے قید پاچکا ہو، بد عنوانی کی بنیاد پر نا اہل قرار دیا گیا ہو یا سرکاری ملازمت سے برطرف ہو چکا ہو ۔ ارکان کو ایوان میں اظہار رائے کی مکمل آزادی حاصل ہوگی ۔ اسمبلی مختلف ذرائع (مثلاً سوالات پوچھنے، اہم مسائل زیر بحث لانے ، تحریک التوا یا قرار داد ملامت وغیرہ پیش کرنے) سے عاملہ کی نگرانی کرنے کی مجاز ہو گی ۔ دستور میں قانون سازی کے لیے معاملات کی تین فہرستوں کا اہتمام کیا جائے گا : وفاقی فہرست ، جاریہ فہرست اور صوبائی فہرست ۔ وفاقی فہرست مکمل طور پر قومی اسمبلی کے حیطۂ کار میں ہو گی اور صوبائی فہرست صوبائی اسمبلی کے، لیکن جاریہ فہرست میں شامل معاملات کے بارے میں قومی اور صوبائی اسمبلیوں دونوں کو قانون سازی کی اجازت ہو گی ۔ ہنگامی صورت حالات کے دوران میں قومی اسمبلی ملک کے کسی بھی علاقے کے ہر معاملے کے بارے میں قانون بنا سکےگی؛ مزید برآں اسے دوسرے ممالک سے معاہدے یا مفاہمت پر عمل درآمد کے سلسلے میں بھی قانون سازی کا حق حاصل ہو گا ۔

(۴) گورنر : صوبائی گورنر یعنی صوبے کے سربراہ اور حاکم اعلیٰ کا تقرر پانچ سال کے لیے ہو گا ۔ اس کے عہدے کی میعاد پانچ سال ہوگی، لیکن وہ اپنے عہدے پر صدر مملکت کی خوشنودی کے دوران ھی میں فائز رہ سکے گا ۔ اس کے اختیارات کم و بیش وھی ہوں گے جو مرکز میں صدر کو حاصل ہوں گے ۔

(۵) صوبائی اسمبلی : ہر صوبائی مجلس قانون ساز کے ارکان کی تعداد تین سو ہو گی اور انھیں کم و بیش وھی حقوق و مراعات اور اختیارات حاصل ہوں گے جو دستور میں قومی اسمبلی کے ارکان کو دیے گئے ھیں ۔ صوبائی اسمبلی ان معاملات کے بارے میں قانون بنانے کی مجاز و مختار ہو گی جو صوبائی فہرست اور جاریہ فہرست میں شامل ھیں، لیکن اگر کوئی صوبائی قانون وفاقی قانون سے متصادم ہو تو فوقیت وفاقی قانون کو دی جائے گی ۔

۱۹۵۶ء کے دستور کی ایک خصوصیت اس کا وہ باب تھا جس میں بنیادی حقوق کی وضاحت کی گئی تھی ۔ اس کی رو سے ہر ایسے قانون کے خلاف مؤثر قانونی کارروائی کا حق محفوظ کر دیا گیا تھا جس سے کسی بنیادی حق پر آنچ آتی ہو، مثلاً قانون کی نظر میں ہر شخص مساوی ہو گا ؛ عوامی مقامات تک رسائی اور سرکاری ملازمتوں پر تقرر کے سلسلے میں مذہب، ذات، صنف، مولد اور مسکن کی بنا پر امتیاز نہیں برتا جائے گا ؛ کسی شخص کو زندگی یا آزادی سے محروم نہیں کیا جائے گا، تاوقتیکہ قانون اس کی اجازت نہ دے ؛ کسی کو متروکہ قانون کی بنا پر سزا نہیں دی جائے گی ؛ کسی فوجداری الزام کے تحت گرفتار ہونے والے کو اپنی گرفتاری یا نظر بندی کی وجہ معلوم کرنے اور اپنا وکیل مقرر کرنے اور اس سے مشورہ کرنے کا حق حاصل ہو گا اور اسے چوبیس گھنٹے کے اندر کسی مجسٹریٹ کے سامنے پیش کیا جائے گا؛ اسی طرح حفظ ما تقدم کے طور پر نظر بند ہونے والے شخص کو اپنی نظربندی کی وجہ معلوم کرنے اور اپنی صفائی پیش کرنے اور طویل نظر بندی کی صورت میں ایک مشاورتی بورڈ کی پناہ لینے کا حق حاصل ہو گا؛ چند شرائط کے ساتھ تمام شہریوں کو تقریر و تحریر، نقل و حرکت اور سکونت، پیشے کے انتخاب، اپنی املاک پر تصرف اور اپنے مذہبی ادارے قائم کرنے کا پورا حق حاصل ہوگا ۔ علاوہ بریں دستور میں ایک باب راھنما اصول پر مشتمل تھا ۔ مقصود یہ تھا کہ انتظامیہ اور عدلیہ ان کا اتباع کریں ۔ ان میں ایسے اقدامات کی تاکید

کی گئی تھی جو معاشرتی و اقتصادی بہبود، مسلم ممالک سے مستحکم تعلقات اور بین الاقوامی امن کے قیام میں معاون ثابت ہوں اور مسلمانوں کو موقع فراہم کیا جائے کہ وہ اسلامی اصول کے مطابق زندگی بسر کر سکیں ۔ ایک اور باب میں یہ شق رکھی گئی کہ کوئی ایسا قانون نہ بنایا جائے جو اسلامی تعلیمات کے معارض ہو اور موجودہ قوانین کو احکام اسلامیہ کے سانچے میں ڈھالا جائے ۔

اس آئین پر بحیثیت مجموعی ملک میں بڑے اطمینان کا اظہار کیا گیا ۔ آئین کے نفاذ کے بعد جلد ہی عام انتخابات کرانے کا وعدہ کیا گیا تھا، لیکن ۱۹۵۸ء تک یہ وعدہ ایفا نہ ہو سکا ۔ گزشتہ برسوں میں پاکستان سیاسی عدم استحکام کا شکار رہا تھا ۔ اگر باقاعدہ وقفوں کے بعد انتخابات ہوتے رہتے تو ملک خود غرض سیاست دانوں کے کھیل سے محفوظ رہتا ۔ ۱۹۵۴ء تک مرکز میں مسلم لیگ برسر اقتدار رہی ۔ پھر مشرقی پاکستان کے انتخابات میں اسے بھر پور شکست کا سامنا کرنا پڑا ۔ مغربی پاکستان میں اگرچہ اسے ناکامی تو نہیں ہوئی، لیکن متعدد سیاسی گروپ اس کے خلاف نبرد آزما رہے ۔ وحدت مغربی پاکستان کے قیام کے بعد سرحد کے پرانے کانگریسی لیڈر ڈاکٹر خان صاحب کی قیادت میں ری پبلکن پارٹی قائم ہوئی، جس نے سکندر مرزا کی سرپرستی اور تحریص و ترغیب سے بہت سے مسلم لیگی ارکان اپنے ساتھ ملا لیے اور صوبائی اسمبلی میں اکثریت حاصل کر کے حکومت بنا لی ۔ مرکز میں بھی مسلم لیگ اب اکثریتی جماعت نہ رہی؛ لہٰذا مخلوط حکومتیں بنانے کے سوا کوئی چارۂ کار نہ تھا ۔ اسکندر مرزا نے سیاست دانوں کی کمزوری اور نا اہلی سے فائدہ اٹھا کر ''بادشاہ گر'' کا کردار بڑی کامیابی سے سرانجام دیا ۔ سیاست دان راتوں رات وفاداریاں تبدیل کرتے رہے اور کوئی وزارت معقول عرصے تک برسر اقتدار نہ رہ سکی ۔ چوہدری محمد علی ۹ ستمبر ۱۹۵۶ء میں مستعفی ہو گئے اور سہروردی وزیر اعظم بنے ۔ ایک سال بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ چندریگر کے زیر قیادت مسلم لیگ نے ری پبلکن پارٹی سے مل کر وزارت بنا لی ۔ پھر عوامی لیگ کی حمایت سے ری پبلکن پارٹی نے ملک فیروز خان نون کی سربراہی میں حکومت پر قبضہ کر لیا ۔ اس دوران میں سیاسی عدم استحکام اور بے یقینی سے نہ صرف ترقی و تعمیر کے سلسلے میں سرگرمیاں متاثر ہوئیں، بلکہ امن و قانون کی حالت بھی ابتر ہونے لگی ۔ بالآخر ۷ اکتوبر ۱۹۵۸ء کو اسکندر مرزا نے کمانڈر انچیف جنرل محمد ایوب خان کے تعاون سے آئین و جمہوریت کی بساط لپیٹ کر مارشل لا نافذ کر دیا، لیکن صرف بیس دن بعد جنرل ایوب نے اسکندر مرزا کو معزول کر کے ملک سے باہر بھیج دیا اور ۲۷ اکتوبر کو صدر مملکت کے اختیارات سنبھال لیے ۔

۱۹۶۰ء میں صدر ایوب نے جسٹس شہاب الدین کی سربراہی میں ایک دستور ساز کمیٹی قائم کی ۔ اس نے طویل غور و خوض کے بعد ۶ مئی ۱۹۶۱ء کو اپنی رپورٹ پیش کر دی، جس میں پارلیمانی حکومت کی ناکامی کی وجہ ملک میں ہر دلعزیز اور مخلص قیادت کا فقدان بتائی گئی تھی ۔ اگرچہ بعد میں یہ دعوٰی کیا گیا کہ نیا دستور اس کمیٹی کی سفارشات پر مرتب کیا گیا ہے، لیکن جسٹس شہاب الدین نے اس سے لا تعلقی کا اعلان کر دیا ۔ بہر حال جمہوری روایات اور معمولات کے برعکس اور رائے عامہ معلوم کیے بغیر ایک نیا دستور چند افراد نے مرتب کیا، جسے صدر کی منظوری کے بعد ۸ جون ۱۹۶۲ء کو نافذ کر دیا گیا

۱۹۶۲ء کے دستور میں صدر کو ہمہ مقتدر بنا دیا گیا ۔ اس کی رو سے صدر عاملہ کا سربراہ اور ملک کے انتظام و انصرام کا تن تنہا ذمہ دار تھا ۔ اس کا انتخاب پانچ سال کے لیے بالواسطہ طور پر بنیادی جمہوریتوں کے وہ اسی ہزار (بعد ازاں ایک لاکھ بیس ہزار) ارکان کرتے تھے جن میں بڑے چھوٹے حلقوں میں عوام براہ راست بالغ رائے دہی کی اساس پر چنتے تھے ۔ صدر کو قومی اسمبلی معزول کر سکتی تھی بشرطیکہ اس کے ایک تہائی کے دستخطوں سے یہ قرارداد اسمبلی میں پیش ہو کر تین چوتھائی ارکان کی حمایت سے منظور ہو جائے ۔ اگر اسمبلی کے نصف سے کم ارکان اس قرارداد کی حمایت کرتے تو قرارداد پیش کرنے والے ارکان کو اپنی نشستوں سے محروم ہونا پڑتا ۔ صدر اپنے فرائض منصبی کے سلسلے میں قانون کی گرفت اور ہر قسم کی چارہ جوئی سے آزاد تھا ۔ وہ پاکستان کی دفاعی افواج کا سربراہ تھا اور خارجہ تعلقات کے سلسلے میں اس کا فیصلہ حرف آخر ہوتا تھا ۔ وہ نہ صرف قوانین جاری اور نافذ کر سکتا تھا بلکہ وزارتی کونسل یا اپنے خطاب کے ذریعے مقننہ کو نئے قوانین کی سفارش بھی کر سکتا تھا ۔ اسمبلی کے منظور شدہ بل کو وہ مسترد کر سکتا تھا ۔ اس کے جاری کیے ہوئے آرڈی ننس کو اسمبلی کے باقاعدہ منظور شدہ قانون کی حیثیت حاصل ہوتی تھی ۔ وہ قومی اسمبلی کا اجلاس طلب یا ملتوی کرنے کے علاوہ خاص حالات کے تحت اسے توڑ بھی سکتا تھا ۔ صدر کو جاریہ اخراجات پر مکمل اور غیر مشروط اختیار حاصل تھا ۔ ان خاص اور معین اختیارات کے علاوہ اسے کئی متفرق اختیارات بھی دیے گئے تھے ، جن کی بنا پر وہ پورے اعتماد کے ساتھ اپنی حکمرانی کا سکہ رواں رکھ سکتا تھا ۔

صدر وزارتی کونسل کے ارکان کو مقرر اور برطرف کرسکتا تھا ۔ وہ قومی اسمبلی کے اجلاس میں شامل ہو کر بحث میں حصہ لے سکتا تھا، لیکن اسے رائے شماری میں حصہ لینے کا حق نہ تھا ۔ انفرادی طور پر وزیر مختلف محکموں کے سربراہ تھے اور ایوان میں اپنے اپنے محکمے کے سرکاری اقدامات پیش کرتے تھے ۔ صدر اہم فیصلے وزارتی کونسل کے مشورے سے کرتا تھا، لیکن وہ اس کی عمومی رائے سے اتفاق کرنے کا پابند نہ تھا ۔

شروع میں قومی اسمبلی کے ارکان کی تعداد ۲۱۸ کر دی گئی ۔ دو سو ارکان منتخب ہوتے تھے، آٹھ نشستیں عورتوں کے لیے مخصوص تھیں اور دانشور حکومت کی طرف سے نامزد ہوتے تھے ۔ ارکان کو ایوان میں مکمل آزادی اظہار حاصل تھی اور انھیں اجلاس کے دوران میں، نیز اجلاس سے چودہ دن پہلے اور چودہ دن بعد نظر بند نہیں کیا جا سکتا تھا، نہ کسی مقدمے کی سماعت میں حاضر ہونے پر مجبور کیا جا سکتا تھا ۔ قومی اسمبلی کو کلّی طور پر ٹیکس لگانے کا اختیار حاصل تھا ۔ میزانیہ قومی اسمبلی کے سامنے پیش ہوتا تھا ۔ وہاں مرکزی مجموعی فنڈ پر بحث تو ہو سکتی تھی، لیکن اس سلسلے میں رائے شماری نہیں ہوتی تھی ۔ آئین میں ترمیم کے لیے اسمبلی کے ارکان کی دو تہائی اور صدر کے حق استرداد سے عہدہ برا ہونے کے لیے تین چوتھائی اکثریت کی تائید ضروری تھی ۔ اگر اس کے بعد بھی صدر اپنی منظوری روک لیتا تو معاملے کو انتخابی ادارے کے سامنے پیش کرنا پڑتا تھا، جس کی حمایت حاصل کرنے کے بعد صدر کی منظوری کے بغیر بھی دستور میں ترمیم کی جا سکتی تھی ۔ اگر دستور میں ترمیم کا تعلق کسی صوبے کی حدود میں رد و بدل سے ہوتا تو متعلقہ صوبے کی اسمبلی کے دو تہائی ارکان کی تائید حاصل کرنے کے بعد ہی اسے قومی اسمبلی میں پیش کیا

جا سکتا تھا ۔

مرکزی وزارتی کونسل، صدر اور قومی اسمبلی پر جن اصولوں کا اطلاق ہوتا تھا، صوبائی وزارتی کونسل، گورنر اور صوبائی اسمبلی بھی ان کے پابند تھے ۔

۱۹۵۶ء کے آئین میں پارلیمانی نظام حکومت کا تصور کارفرما تھا، لیکن وہ اس نظام کی روح کا پوری طرح آئینہ دار نہ تھا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ صدر اور وزیر اعظم کے درمیان کشمکش شروع ہو گئی ۔ اس کے برعکس ۱۹۶۲ء کے آئین سے صدارتی نظام حکومت کا اجرا ہوا اور صدر کو آمرانہ اختیارات حاصل ہوگئے ۔ حکومت کی آمرانہ حکمت عملی، غلط اقتصادی منصوبہ بندی اور نوکر شاہی کی چیرہ دستی نے ملک میں اطمینانی کی لہر دوڑا دی، چنانچہ ۱۹۶۸ء کے آخری مہینوں ہر طرف مظاہرے ہونے لگے، جنھوں نے جلد ہی ایک طوفانی شکل اختیار کرلی اور ۱۹۶۲ء کے آئین کی تنسیخ اور پارلیمانی نظام حکومت کی بحالی کا یک زبان مطالبہ کیا جانے لگا ۔ مشرقی پاکستان میں صوبائی خودمختاری اور قومی مقننہ میں آبادی کی اساس پر نمائندگی اور مغربی پاکستان میں چھوٹے صوبوں کی طرف سے ایک یونٹ کو توڑنے کا مطالبہ زور پکڑ گیا ۔ رائے عامہ کے سخت اور ہمہ گیر دباؤ کے تحت ایوب خان کو مستعفی ہونا پڑا ۔ دستور منسوخ کر کے دوبارہ مارشل لا نافذ کر دیا گیا اور کمانڈر انچیف جنرل یحییٰ خان نے عنان حکومت سنبھالی ۔ یحییٰ خان نے آئینی اور سیاسی مسائل کے سلسلے میں سیاسی جماعتوں کے لیڈروں سے تبادلۂ خیالات کیا اور ان کے باہمی اختلافات سے فائدہ اٹھاتے ہوے اور عوام سے حق و اختیار لیے بغیر بعض اہم مسائل کا خود ہی فیصلہ کر دیا ؛ چنانچہ مغربی پاکستان کے صوبے بحال کرنے کے علاوہ اور "ایک آدمی ایک ووٹ" کا اصول تسلیم کرکے مشرقی اور مغربی پاکستان میں مساوی نیابت کو ختم کر دیا ۔ اس سے ایک طرف تو مغربی پاکستان کے صوبوں کی مضبوط اور واحد حیثیت کو دھچکہ لگا اور دوسری طرف مشرقی پاکستان کو فوقیت حاصل ہوگئی ۔ یحییٰ خان نے اعلان کیا کہ ۵ اکتوبر ۱۹۷۰ء کو قومی اسمبلی کے لیے عام انتخاب ہوں گے، جو ۱۲۰ دن میں دستور تیار کرے گی اور اس کے بعد آئینی حکومت قائم ہو جائے گی؛ مقررہ مدت میں دستور تیار نہ کر سکنے کی صورت میں قومی اسمبلی از خود ختم ہو جائے گی اور اس کے لیے انتخابات از سر نو ہوں گے؛ نیز دستور کے لیے صدر کی منظوری ضروری ہو گی ۔ ۲۸ مارچ ۱۹۷۰ء کو صدر نے دستور کے بنیادی اصول اور ۳۱ مارچ کو انتخابات اور دستور ساز اسمبلی کے سلسلے میں قانونی ڈھانچے کا اعلان کیا ۔

عام انتخابات میں تمام سیاسی جماعتوں نے بڑا سرگرم حصہ لیا ۔ مشرقی پاکستان میں عوامی لیگ نے ۱۶۹ میں سے ۱۶۷ نشستیں جیت کر محیرالعقول کامیابی حاصل کی ۔ مغربی پاکستان میں پیپلز پارٹی نے ۱۳۱ میں سے ۸۶ نشستیں حاصل کیں، لیکن سرحد اور بلوچستان میں اسے کچھ نمایاں کامیابی نہیں ہوئی ۔ یحییٰ خان نے دونوں بڑی پارٹیوں کے قائدین شیخ مجیب الرحمٰن اور ذوالفقار علی بھٹو سے ملاقات کی اور اول الذکر کو مستقبل کا وزیر اعظم قرار دیا ۔ کافی تاخیر کے بعد ۲ مارچ ۱۹۷۱ء کو قومی اسمبلی کا اجلاس بلانے کا اعلان کیا گیا، لیکن اس کے چند ہی روز قبل یحییٰ خان نے یہ بہانہ بنا کر کہ آئندہ دستور کے بارے میں بڑی پارٹیوں کے لیڈروں میں عمومی اتفاق نہیں ہو سکا، اسمبلی کا اجلاس ملتوی کر دیا ۔

عوامی لیگ نے اپنی انتخابی مہم مغربی

پاکستان کے خلاف زھریلے پروپیگنڈے کے زور پر جیتی تھی۔ صدر کے اس فیصلے سے وھاں منافرت کے جذبات اور بھی بھڑک اٹھے اور متشددانه ھنگامه آرائی اور ایجی ٹیشن کا آغاز ھوگیا۔ امن و امان یکسر تہس نہس ھو کر رہ گیا۔ پاکستان دشمن عناصر نے، جو پھلے ھی علٰحدگی کا پرچار کر رھے تھے، مشرقی پاکستان کے عوام کو یه باور کرانے کی کوشش کی مغربی پاکستان کی قیادت مشرقی پاکستان کو اختیار و اقتدار سے محروم رکھنے کے درپے ھے اور ان کے خلاف سازش ھو رھی ھے۔ یه تحریک بتدریج قوت حاصل کرتی گئی اور بالآخر حالات قابو سے باھر ھو گئے۔ مشرقی پاکستان میں آباد ھونے والے بھاریوں اور مغربی پاکستانیوں اور وھاں ملازمت کرنے والے غیربنگالیوں کے بے دریغ قتل عام اور کھلی لوٹ مار کا سلسله شروع ھوگیا۔ شیخ مجیب الرحمٰن کی سربراھی میں "بنگله دیش" کی ایک متوازی حکومت قائم ھو گئی اور اس کے اعلانات اور ھدایات پر صوبائی و مرکزی محکمے، حتی که عدالتی ادارے بھی کام کرنے لگے۔ صدر یحیٰی خان نے کافی عرصے تک تو ایک خاموش مبصر کا کردار ادا کیا اور جب حالات بالکل ھی قابو سے باھر ھوگئے تو فوج کو کارروائی کرنے کا حکم دیا، جس نے ایک ماہ کے اندر اندر مشرقی پاکستان کے ھر حصے کو باغیوں اور تخریب کاروں سے بڑی حد تک صاف کردیا۔ اس دوران میں مشرقی پاکستان سے لوگ، بالخصوص ھندو، بڑی تعداد میں سرحد عبور کرکے بھارت چلے گئے۔ بھارت نے ان تارکینِ وطن کو پاکستان کے خلاف ایک مسئله بنا دیا۔ یحیٰی خان نے فوجی کارروائی کے بعد اصل مسئلے کے سیاسی حل کی طرف کوئی توجه نه کی، چنانچه باغی عناصر اور تخریب کار پھر سرگرمِ عمل ھوگئے۔ بالآخر نومبر ۱۹۷۱ء میں بھارتی فوج نے مشرقی پاکستان پر بھرپور حمله کر دیا اور وسط دسمبر تک مشرقی پاکستان بھارت کے تسلط میں چلا گیا۔ سقوط مشرقی پاکستان کے بعد یحیٰی خان نے ۲۰ دسمبر ۱۹۷۱ء کو پاکستان پیپلز پارٹی کے چیئرمین ذوالفقار علی بھٹو کو عنان حکومت منتقل کر دی اور وہ صدرِ مملکت اور چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر بن گئے۔

۱۴ اپریل ۱۹۷۲ء کو قومی اسمبلی کا اجلاس ھوا اور ایک عبوری دستور منظور کرنے کے بعد ۲۱ اپریل کو مارشل لا اٹھا لیا گیا۔ قومی اسمبلی نے پاکستان کے مستقل دستور کا مسوده تیار کرنے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی۔ یه مسوده ۲ فروری ۱۹۷۳ء کو قومی اسمبلی کے سامنے پیش ھوا، جسے حزبِ اختلاف اور حکومت نے افھام و تفھیم کے بعد اتفاق رائے سے منظور کر لیا۔ ۱۲ اپریل کو صدر مملکت نے اس کی منظوری دے دی۔ ۱۴ اگست ۱۹۷۲ء کو دستور ملک میں نافذ کر دیا گیا اور اس کے تحت صدرِ مملکت، وزیرِ اعظم، گورنروں اور ارکانِ کابینه نے حلف اٹھائے۔

اس دستور کو گذشته دساتیر پر یه فوقیت حاصل ھے که اسے عوام کے صحیح منتخب نمائندوں پر مشتمل دستور ساز اسمبلی نے تشکیل دیا اور صرف تین ارکان کے علاوه، جنھوں نے کارروائی میں حصه لینے سے انکار کر دیا تھا، دستور ساز اسمبلی کے تمام ارکان (بشمول حزبِ اختلاف) نے متفقه طور پر اس کی حمایت کی اور مسودے پر دستخط کیے۔ اس اعتبار سے اسے عوام کی آرزو کا آئینه دار کھا جا سکتا ھے۔

اسلامی جمھوریۂ پاکستان کے دستور کا آغاز ابتدائیه سے ھوتا ھے، جس کی عبارت قرارداد مقاصد

(۱۹۴۹ء) سے ملتی جلتی ہے۔ ابتدائیے میں پاکستانی عوام کو اسلامی معاشرہ قائم کرنے کی نوید سنائی گئی ہے اور کل عالم پر اللہ تعالیٰ کی کی حاکمیت کا اعلان کیا گیا ہے۔ تعارف میں یہ واضح طور پر اعلان کیا گیا ہے کہ مملکتِ پاکستان کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔

دنیا کے تمام جمہوری دساتیر کے مانند پاکستان کے دستور میں بھی بنیادی حقوق کی فہرست شامل کی گئی ہے، جس میں حق زندگی اور آزادی، تحفظ گرفتاری، غلامی کی ممانعت، آزادی نقل و حرکت، تحفظ وقار، حق اجتماع، انجمن سازی، سیاسی آزادی، حق معاش، آزادی تحریر و تقریر، حق مذہب، تعلیمی اداروں میں مذہبی تحفظات، حق جائیداد، شہریوں میں مساوات، حق زبان و ثقافت اور حق ملازمت شامل ہیں۔ دستور میں اس امر کی ضمانت دی گئی ہے کہ حکومت کوئی ایسا قانون نہیں بنائے گی جو ان حقوق کو گھٹائے یا عوام کو ان سے محروم کرے اور ہر وہ قانون جو بنیادی حقوق کے منافی ہوگا، کالعدم تصور ہوگا۔ ظاہر ہے کہ حقوق کی حفاظت کی ذمہ داری عدلیہ کے سپرد ہے۔

دستور میں پالیسی کے اصول بھی واضح کر دیے گئے ہیں، جن میں مسلمانانِ پاکستان کی اجتماعی زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے اقدامات پر زور دیا گیا ہے۔ اسی باب میں قرآن مجید اور اسلامیات کی تعلیم کو لازمی قرار دینے اور عربی سیکھنے کی حوصلہ افزائی کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے۔

موجودہ دستور کے مطابق اسلامی جمہوریۂ پاکستان کا سربراہ صدرِ مملکت ہے، جس کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں: (۱) وہ مسلمان ہو اور حضرت محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے خاتم النبیّین ہونے پر ایمان رکھتا ہو؛ (۲) عمر چالیس برس سے کم نہ ہو؛ (۳) پاکستان کا شہری ہو؛ (۴) نام کا اندراج انتخابی فہرست میں موجود ہو؛ (۵) کسی با اختیار عدالت نے اسے دماغی مریض قرار نہ دیا ہو۔

صدر کا انتخاب پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کے مشترکہ اجلاس میں اکثریت کے اصول کے مطابق ہوتا ہے اور صدر کے عہدے کی میعاد پانچ سال رکھی گئی ہے۔ صدر کو مخصوص طریق کار کے ذریعے پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کی دو تہائی اکثریت کی مدد سے صدارت سے ہٹایا بھی جا سکتا ہے۔

اختیارات کے لحاظ سے صدر مملکت محض رسمی سربراہ کی حیثیت رکھتا ہے اور ہر لحاظ سے وزیر اعظم کے مشوروں کا پابند ہوتا ہے۔ یوں تو اسے اسمبلی توڑنے کا بھی اختیار حاصل ہے، لیکن صرف اس صورت میں کہ وزیراعظم اسے ایسا کرنے کا مشورہ دے۔ بل بھی منظوری کے لیے صدر کو بھیجے جاتے ہیں؛ لیکن اگر وہ سات ایام کے اندر اندر منظوری نہ دے تو اس صورت میں بل خودبخود قانون بن جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اسمبلی کے منظور کردہ قوانین صدر کی منظوری کے محتاج نہیں ہوتے۔ صدر کو آرڈی ننس جاری کرنے کا اختیار حاصل ہے بشرطیکہ اسمبلی کا اجلاس جاری نہ ہو۔ آرڈی ننس کی عمر چار ماہ ہوتی ہے، لیکن اس سے قبل اسمبلی اسے منظور کر لے تو آرڈی ننس کو قانون کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

وزیر اعظم کے انتخاب کے بعد صدر اسے حکومت بنانے کی دعوت دیتا ہے اور حلف وفاداری لیتا ہے۔ گورنر کا تقرر صدر مملکت کرتا ہے اور اسے اپنے نمائندے کی حیثیت سے مخصوص فرائض بھی سونپ سکتا ہے۔ آڈیٹر جنرل، چیف الیکشن کمشنر، اسلامی مشاورتی کونسل، چیف جسٹس اور

عدالت عظمیٰ (سپریم کورٹ) کے ارکان کا تقرر صدر مملکت کرتا ھے۔ صدر ھنگامی حالات کا اعلان بھی کر سکتا ھے، لیکن اسے تیس دن کے اندر اندر پارلیمنٹ کا اجلاس بلا کر اس کی منظوری لینا ھوتی ھے، ورنہ دو ماہ کے بعد ھنگامی حالات کا اعلان خود بخود بے اثر ھو جاتا ھے۔ صوبائی انتظامیہ کی ناکامی کی صورت میں صدر صوبائی حکومت کے اختیارات سنبھال سکتا ھے یا گورنر کو ایسا کرنے کا حکم دے سکتا ھے۔

پاکستان کے موجودہ دستور میں صحیح اختیارات کا سرچشمہ وزیر اعظم ھے، جو انتظامیہ کا بھی سربراہ ھوتا ھے۔ وزیر اعظم اور اس کی کابینہ اجتماعی طور پر اسمبلی کے سامنے جواب دہ ھے۔ وزیر اعظم کے لیے مسلمان (نیز عقیدۂ ختم نبوت پر ایمان رکھنا) اور قومی اسمبلی کا رکن ھونا ناگزیر ھے۔ وزیر اعظم کا انتخاب قومی اسمبلی کرتی ھے۔ وزیر اعظم پارلیمنٹ کے ارکان میں سے اپنی کابینہ منتخب کرتا ھے، لیکن سینٹ سے لیے جانے والے وزرا کی تعداد کل وزرا کے ایک چوتھائی سے زیادہ نہیں ھو سکتی۔ کابینہ کے ارکان وزیر اعظم کے رحم و کرم پر ھوتے ھیں۔ وہ جس رکن کو جب چاھے اس کے عھدے سے ھٹا سکتا ھے۔

اسمبلی کی منسوخی کے باوجود وزیر اعظم اور اس کی کابینہ اس وقت تک اپنے عھدوں پر قائم رھتی ھے جب تک نیا وزیر اعظم منتخب ھو کر وزارت عظمیٰ نہیں سنبھال لیتا۔ وزیر اعظم کے مستعفی ھونے کی صورت میں کابینہ ختم ھوجاتی ھے۔ وزیر اعظم کو اسمبلی کے کل ارکان کی اکثریت کی مدد سے عدم اعتماد کی قرارداد منظور کر کے عھدے سے ھٹایا بھی جا سکتا ھے، لیکن اس ضمن میں چند شرائط عائد کر دی گئی ھیں: (۱) عدم اعتماد کی تحریک اس وقت تک پیش نہیں ھو سکتی جب تک اس میں جانشین کا نام درج نہ ھو؛ (۲) ایسی کوئی تحریک بجٹ اجلاس میں پیش نہیں کی جا سکتی۔

وزیر اعظم کا سب سے اھم فرض انتظامیہ کی دیکھ بھال ھے۔ ملک کے تمام انتظامی امور کی ذمہ داری اس کے کندھوں پر ھوتی ھے۔ وہ کابینہ کے ارکان منتخب کرنے اور کابینہ میں ردّ و بدل کرنے کا مکمل اختیار رکھتا ھے۔ وزیر اعظم کو مالی امور پر بھی اختیار حاصل ھوتا ھے، کیونکہ کوئی بھی مالی بل مرکزی حکومت کی اجازت کے بغیر قومی اسمبلی میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ وزیر اعظم کا مشورہ صدر کے لیے حکم کی حیثیت رکھتا ھے۔ کیونکہ دستور میں لفظ "binding" استعمال کیا گیا ھے۔ علاوہ ازیں کسی عدالت کو یہ اختیار بھی حاصل نہیں کہ وہ اس ضمن میں تحقیق کر سکے کہ وزیر اعظم نے صدر کو کیا مشورہ دیا تھا۔ دستور میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ھے کہ صدر کے احکامات اس وقت تک قانونی متصور نہیں ھوں گے جب تک ان پر وزیر اعظم کے توثیقی دستخط نہ ھوں، البتہ وزیر اعظم صدر مملکت کو اندرونی معاملات، قانون سازی اور خارجہ پالیسی سے متعلق تفصیلات سے آگاہ رکھے گا۔ دفعہ ۹۴۲ کے مطابق وزیر اعظم اپنے اختیارات کی بجا آوری کے لیے کسی عدالت کے سامنے جواب دہ نہیں۔

ملک کی پارلیمنٹ دو ایوانوں پر مشتمل ھے: قومی اسمبلی اور سینٹ۔ موجودہ دستور کے مطابق قومی اسمبلی دو سو ارکان پر مشتمل ھے، جنھیں بلا واسطہ اور آزادانہ ووٹ کے ذریعے منتخب کیا جاتا ھے۔ ووٹر کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ھیں: (۱) پاکستان کا شہری ھو؛ (۲) عمر اٹھارہ برس سے کم نہ ھو؛ (۳) نام انتخابی فہرست میں شامل ھو؛ (۴) کسی با اختیار عدالت نے دماغی مریض

قرار نہ دیا ھو ۔

دستور کی دفعہ ۵۱، شق ۳، کے مطابق قومی اسمبلی میں ھر صوبے، مرکز کے زیر اھتمام قبائلی علاقوں اور وفاقی دارالحکومت کے لیے نشستیں مخصوص کی جائیں گی اور ان کا تعین مردم شماری کے بعد آبادی کے مطابق ھو گا ۔ خواتین کے لیے دس نشستیں مخصوص کی گئی ھیں ۔ قومی اسمبلی کی میعاد پانچ سال مقرر کی گئی ھے اور اس کے سال میں کم از کم دو اجلاس ھونے ضروری ھیں، جن کے درمیان وقفہ ۱۲۰ دنوں سے زیادہ نہ ھو ۔ کورم کل تعداد کا ایک چوتھائی ھو گا ۔

سینٹ ۶۳ ارکان پر مشتمل ھے، جس کی تفصیل یوں ھے : (۱) ھر صوبے کی صوبائی اسمبلی سینٹ کے لیے چودہ ارکان منتخب کرتی ھے؛ (۲) پانچ ارکان کا چناؤ مرکز کے زیر اھتمام قبائلی علاقوں کے قومی اسمبلی کے ارکان کرتے ھیں؛ (۳) دو ارکان کا چناؤ وفاقی دارالحکومت سے کیا جاتا ھے ۔ سینٹ کی میعاد چار سال ھے ۔ اس کے نصف ارکان ھر دو سال کے بعد سبکدوش ھو جاتے ھیں ۔ اجلاس قومی اسمبلی کی طرح ھی ھوتے ھیں ۔

پارلیمنٹ کا رکن منتخب ھونے کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ھیں : (۱) پاکستان کا شھری ھو؛ (۲) نام انتخابی فھرست میں شامل ھو؛ (۳) قومی اسمبلی کے لیے عمر ۲۵ سال اور سینٹ کے لیے عمر تیس سال سے کم نھیں ھونی چاھیے؛ (۴) دماغی عارضے کا مریض، دیوالیہ، پاکستان کی شھریت سے محروم شخص یا کسی منفعت بخش عھدے پر فائز شخص انتخابات میں حصہ نھیں لے سکتا ۔

پارلیمنٹ کے ارکان کو ایوان میں تقریر کی مکمل آزادی حاصل ھے اور اس ضمن میں اس سے کوئی پوچھ گچھ نھیں ھو سکتی ۔ ارکان کو باقاعدہ تنخواہ ملتی ھے ۔ اجلاس کے دوران سفر خرچ، رھائشی خرچ اور دیگر مراعات مھیا کی جاتی ھیں ۔

قانون سازی کے لیے دستور میں دو فھرستیں دی گئی ھیں، جن کا نام وفاقی قانون سازی کی فھرست (Federal Legislative List) اور متعلقہ امور کی فھرست (Concurrent Legislative List) ھیں ۔ ملک کی پارلیمنٹ کو وفاقی فھرست میں دیے گئے امور پر قانون سازی کا پورا اختیار حاصل ھے ۔ متعلقہ امور کی فھرست پر پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلی دونوں کو قانون سازی کا اختیار حاصل ھے، لیکن تضاد کی صورت میں مرکزی قانون کو بالادستی حاصل ھوتی ھے اور تضاد کی حد تک صوبائی قانون کالعدم تصور ھوتا ھے ۔ علاوہ ازیں کچھ امور ایسے بھی ھیں جو دونوں فھرستوں میں شامل نھیں ۔ ایسے امور صوبائی اسمبلی کے احاطۂ اختیار میں دے دیے گئے ھیں ۔

قانون سازی کے ضمن میں قومی اسمبلی کو سینٹ سے زیادہ اھمیت دی گئی ھے؛ چنانچہ مالی بل صرف قومی اسمبلی میں پیش کیے جا سکتے ھیں ۔

وفاقی قانون سازی کی فھرست کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ھے: (الف) اگر کوئی بل پھلے حصے سے متعلق ھو تو اسے صرف قومی اسمبلی میں ھی پیش کیا جا سکتا ھے ۔ قومی اسمبلی کی منظوری کی صورت میں مسودۂ بل سینٹ کو بھیجا جاتا ھے، جو اسے نوّے دن کے اندر اندر منظور کر سکتی ھے، بصورت دیگر یہ فرض کر لیا جاتا ھے کہ بل منظور ھو چکا ھے؛ (ب) فھرست کے دوسرے حصے سے متعلق قانون سازی کسی بھی ایوان میں ھوسکتی ھے اور اختلاف کی صورت میں دونوں ایوانوں کا مشترکہ اجلاس بلا کر کثرت رائے سے فیصلہ ھوتا ھے ۔

پارلیمنٹ کو انتظامیہ پر اسی طرح کنٹرول حاصل ھے جس طرح پھلے دساتیر میں تھا ۔ صوبائی

گورنر کا تقرر صدر مملکت کرتا ہے اور گورنر اس کی خوشنودی کے دوران میں اپنے عہدے پر فائز رہ سکتا ہے ۔ گورنر کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں : (۱) قومی اسمبلی کا رکن بننے کی اہلیت رکھتا ہو؛ (۲) عمر پینتیس برس سے کم نہ ہو ۔ کسی اسمبلی کا رکن ہونے کی صورت میں گورنر کو اپنی نشست سے مستعفی ہونا پڑتا ہے ۔ گورنر صوبے کا رسمی سربراہ ہوتا ہے اور ہر لحاظ سے وزیر اعلٰی کے مشوروں کا پابند ہوتا ہے ۔ اختیارات کے لحاظ سے اپنے صوبے میں گورنر کی وہی حیثیت ہوتی جو صدر کی ہوتی ہے .

وزیر اعلٰی کو صوبائی اسمبلی منتخب کرتی ہے اور اسے وہی اختیارات حاصل ہوتے ہیں جو وزیر اعظم کو مرکز میں حاصل ہوتے ہیں .

صوبائی اسمبلیوں کے ارکان کی تعداد درج ذیل ہے : بلوچستان ۴۰؛ سرحد ۸۰؛ پنجاب ۲۴۰؛ سندھ ۱۰۰ .

صوبائی اسمبلیوں کے ارکان قومی اسمبلی کی طرح بلاواسطہ اور آزادانہ انتخابات کے ذریعے منتخب ہوتے ہیں ۔ ان کے لیے یہ شرائط رکھی گئی ہیں :(۱) پاکستان کا شہری ہو؛ (۲) عمر ۲۵ سال سے کم نہ ہو؛ (۳) صوبائی اسمبلی کی انتخابی فہرست میں نام درج ہو .

صوبائی اسمبلی کی میعاد پانچ برس ہے ، لیکن وزیر اعلٰی کے مشورے پر گورنر اسے توڑ بھی سکتا ہے ۔ قانون سازی کے ضمن میں اسے ان امور پر مکمل اختیار حاصل ہے جن کا ذکر دونوں فہرستوں میں نہیں ۔ متعلقہ امور کی فہرست پر صوبائی اسمبلی قانون سازی کر سکتی ہے ، لیکن اگر اس کا بنایا ہوا قانون مرکزی قانون سے متصادم ہو تو کالعدم تصور ہوتا ہے .

پاکستان کی عدلیہ عدالت عظمٰی (سپریم کورٹ)، عدالت عالیہ (ہائی کورٹ)، سیشن کورٹ اور ماتحت عدالتوں پر مشتمل ہے، جن کا طریق کار وہی ہے جو پہلے دساتیر کے تحت تھا .

علاوہ ازیں دستور میں کچھ اسلامی شقیں بھی رکھی گئی ہیں، جن کا مقصد پاکستان میں اسلامی معاشرہ قائم کرنا ہے ۔ دستور کی دفعہ ۲۲۷ کے تحت موجودہ قوانین کو قرآن و سنت کے طے شدہ اسلامی اصولوں کے سانچے میں ڈھالنے کا وعدہ کیا گیا ہے ۔ اسی طرح ایک اسلامی کونسل (Council of Islamic Idelogy) قائم کی گئی ہے، جس کے ارکان صدر نامزد کرتا ہے ۔ ان ارکان کا اسلام اور اس کے علوم اور پاکستان کے قانونی، معاشی، انتظامی اور سیاسی مسائل سے پوری طرح آگاہ ہونا ضروری ہے ۔ یہ کونسل پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو ایسی سفارشات کرتی ہے جن پر عمل پیرا ہو کر عام مسلمان اپنی انفرادی زندگی قرآن اور سنت کے اصولوں کے مطابق گزار سکیں .

**مآخذ :** مقالہ ”پاکستان“ کے ماخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) اسلامی جمہوریۂ پاکستان کا آئین، مطبوعۂ حکومت پاکستان، اسلام آباد؛ (۲) صفدر محمود، آئین پاکستان، لاہور ۱۹۳۷ء؛ (۳) *Pakistan Year Book 1971*، ص، ۲۵ ببعد، ۷۴۱ ببعد؛ (۴) ایم محمود : *Constitution of Pakistan*، مطبوعۂ لاہور؛ (۵) شوکت محمود : *Constitution of Pakistan*، لاہور .

(صفدر محمود [و ادارہ])

### (۱۵) موریتانیا

۲۸ ستمبر ۱۹۵۸ء کو موریتانیا کے عوام نے فرانسیسی مسودۂ دستور، کو جو رائے عامہ معلوم کرنے کے لیے پیش کیا گیا تھا، منظور کر لیا اور فرانسیسی وفاق (Communaute) میں رہنا پسند کیا ۔ اسی سال ۲۸ نومبر کو علاقائی مجلس نے موری تانیا کے جمہوریۂ اسلامیہ ہونے کا اعلان کر کے اسمبلی

کی صورت اختیار کر لی۔ ایک کمیٹی نے ایک مسودہ تیار کیا، جسے مجلس دستور ساز نے ۲۲ مارچ ۱۹۵۹ء کو منظور کر لیا۔ یہ پہلا دستور ایک تمہید اور نو ابواب پر مشتمل تھا، جن میں ۵۴ دفعات تھیں۔

تمہید میں موریتانیا کے عوام کا اعلان ہے کہ وہ اپنے مذہب، اپنی روایات سے وابستہ اور حقوق انسانی اور اصول جمہوریت کا احترام کریں گے۔ دفعہ ۲ میں تصریح ہے کہ موریتانیا کا مذہب اسلام ہو گا؛ لیکن ہر ایک کو ضمیر کی آزادی کی ضمانت حاصل ہو گی۔ عوام اقتدار کا سرچشمہ ہوں گے جسے وہ اپنے نمائندوں اور عام رائے شماری کے ذریعے عمل میں لائیں گے۔

باب ۲ حکومت سے متعلق ہے، جو ایک وزیر اعظم اور دیگر وزرا پر مشتمل ہو گی۔ وزیر اعظم حکومت کی حکمت عملی کا فیصلہ کرے گا اور وہی اس کو عمل میں بھی لائے گا؛ اسے ضوابط بنانے کا اختیار ہو گا؛ قانون کے اجرا کی ذمے داری بھی اس پر ہو گی؛ حکومت کے عہدیدار بھی وہی مقرر کرے گا؛ ”وفاق“ کے ساتھ معاہدات کی گفت و شنید اور انعقاد معاہدات وہی کرے گا (دفعہ ۱۲)؛ حکومت کے ارکان وہی مقرر کرے گا اور وہی انھیں برطرف بھی کرے گا (دفعہ ۱۳)۔ عہدہ سنبھالنے سے پہلے ارکان حکومت کو حلف اٹھانا ہو گا، جس کے الفاظ مسلمانوں کے لیے مخصوص ہیں۔

باب ۳ میں قومی مجلس کا بیان ہے، جسے قانون سازی کا اختیار ہو گا۔ یہ مجلس پانچ سال کے لیے منتخب ہوگی (دفعہ ۱۸)۔ نمائندے پارلیمانی حفاظت سے بہرہ مند ہوں گے۔ (دفعہ ۱۹) اور وہ ایک مقررہ صورت میں حلف اٹھائیں گے، اگرچہ قانون کے متن میں صرف مسلمان نمائندوں کی صورت میں اس کی تصریح کی گئی ہے (دفعہ ۲۱)۔

باب ۴ حکومت اور قومی مجلس کے باہمی تعلقات سے متعلق ہے۔

باب ۵ میں دستوری کمیشن سے بحث ہے۔

باب ۶ انصاف سے متعلق ہے: عارضی طور پر نظام عدل فرانسیسی وفاق کے حیطۂ اقتدار میں ہو گا (دفعہ ۴۳)، لیکن قانون شرعی کی دیوانی عدالتیں، اس باب کے مطابق، تمام دیوانی اور تجارتی امور میں تحقیقات اور انصاف کر سکتی ہیں۔ ان عدالتوں کی تنظیم کا تعین قانون کرے گا اور اس کے لیے قوانین تجویز کیے جائیں گے۔ جمہوریۂ اسلامیۂ موریتانیا میں شرعی قانون کے نفاذ کے لیے قوانین بنائے جائیں گے (دفعہ ۴۴)۔ دفعہ ۴۵ کے رو سے ایک عدالتِ عالیہ کا قیام عمل میں آئے گا۔

باب ۷ میں علاقوں کی حدود کا ذکر ہے جو ضلع اور کورہ (Parish) کہلائیں گے۔

باب ۸ میں ان شرائط کا ذکر ہے جن کے تحت دستور میں ترمیم کی جا سکتی ہے۔

باب ۹ میں عبوری ضوابط ہیں۔

۱۷ مئی ۱۹۵۹ء کو قومی مجلس کا انتخاب ہوا۔ اس نے اپنا عہدہ سنبھالنے کے بعد ایک دستوری مسودہ تیار کیا، جو اس لیے ضروری ہو گیا تھا کہ موریتانیا نے آزادی حاصل کر لی تھی۔ دستور کے نفاذ کا اعلان ۲ مئی ۱۹۶۱ء کو ہوا۔ اس میں ایک تمہید اور ۹ ابواب ہیں، جن میں ۶۱ دفعات ہیں۔ ۲۲ مارچ ۱۹۵۹ء کے دستور سے مقابلہ کیا جائے تو اس میں ایک قابل لحاظ فرق نظر آئے گا، خصوصاً وہ جدید ضوابط جن کا تعلق صدر جمہوریہ سے ہے۔ ان کی رو سے صدر کو بہت ہی وسیع اختیارات دیے گئے ہیں۔ صدر کے لیے مذہب اسلام کا پابند ہونا ضروری ہے (دفعہ ۱۰)؛ اسے پانچ سال کے لیے براہ راست انتخاب عام کے ذریعے منتخب کیا جائے گا (دفعہ ۱۳)؛ وہ قومی مجلس کے سامنے

ایک بقررہ صورت میں حلف اٹھائے گا (دفعہ ۱۶)؛ انتظامی اختیارات کا حامل ہونے کی حیثیت سے (دفعہ ۱۲) وہ قوم کے لیے عام طریقہ ہاے عمل مقرر کرے گا اور وزرا تقرر کرے گا، جو اس کے سامنے جواب دہ ہوں گے (دفعہ ۱۷)؛ علاوہ بریں اسے ضوابط بنانے کا اختیار ہو گا (دفعہ ۱۸)؛ اور مسلح افواج کا قائد اعلٰی وہی ہو گا (دفعہ ۲۰)؛ معاہدات کی توثیق اور ان پر دستخط ثبت کرنا اسی کے ذمّے ہو گا (دفعہ ۲۲) اور معافی دینے کا حق بھی اسے حاصل ہوگا (دفعہ ۲۳)؛ جب کسی خطرے کا سامنا ہو تو وہ ایسے غیر معمولی اقدامات عمل میں لائے گا جن کے حالات متقاضی ہوں گے (دفعہ ۲۵)؛ اس کو یہ بھی اختیار ہو گا کہ وہ ہنگامی حالات اور جنگ کا اعلان کرے (دفعہ ۴۲) .

باب ۳ میں صرف قومی مجلس کا ذکر ہے - یہ پانچ سال کے لیے منتخب کی جائے گی اور اسے قانون سازی کا اختیار حاصل ہو گا (دفعات ۲۶ تا ۲۷) - نمائندوں کو پارلیمانی تحفظ حاصل ہوگا (دفعہ ۲۹).

باب ۴ میں مجلس اور صدر جمہوریہ کے باہمی تعلقات کا ذکر ہے، خصوصًا ان امور میں جو قانونی احاطے کے اندر آتے ہیں (دفعہ ۳۳) اور وہ جو قانون سازی سے تعلق رکھتے ہیں (دفعہ ۳۵)- صدر جمہوریہ قومی مجلس کی تائید سے اپنے فرمان کے ذریعے ایسے اقدامات کر سکتا ہے جو عام طور پر قانون کے دائرۂ کار میں آتے ہیں (دفعہ ۳۶)- نئے قانون تجویز کرنا صدر جمہوریہ اور مجلس کے ارکان کا حق ہے (دفعہ ۳۷) - صدر جمہوریہ کے ذمّے قوانین کا نفاذ اور ان کے بنائے جانے کے پندرہ دن کے اندر سرکاری گزٹ میں ان کے چھپوانے کا انتظام کرنا ہے - اس عرصے میں اسے اس مسودہ یا تجویز کو دوسری خواندگی کے لیے واپس مجلس میں بھیجنے کا اختیار ہو گا .

باب ۵ کے مطابق بین الاقوامی معاہدات اور سمجھوتے صرف قانون ہی کے بموجب قابل توثیق ہوں گے (دفعہ ۴۴) .

باب ۶ میں عدلیہ کے خود مختار ہونے کا اقرار کیا گیا ہے (دفعہ ۴۷) اور وہ ساری قوم کے نام پر عدل و انصاف کرے گا - عدلیہ کی مجلس اعلٰی صدر جمہوریہ کی معاون اور مددگار ہو گی (دفعہ ۵۰) - جمہوریہ کی صدارت کے امیدواروں کے نام عدالت علیا وصول کرے گی (دفعہ ۱۳) اور یہی اس کا اعلان بھی کرے گی کہ صدارت کی جگہ خالی ہے (دفعہ ۲۳) ؛ اگر نمائندوں کے انتخاب میں بے قاعدگی کی بنا پر کوئی تنازع ہو تو اس کا فیصلہ بھی وہی کرے گی (دفعہ ۲۸) اور قوانین کے دستور کے مطابق ہونے کی جانچ پڑتال وہی کرے گی اور اس کا نتیجہ بھی وہی شائع کرے گی - عدالت علیا کے اختیارات، اس کی ترکیب، اس کے طریق کار اور وہ ضوابط جو اس کے سامنے فیصلے کے لیے پیش کیے جا سکتے ہیں، یہ سب قانون کی رو سے معین کر دیے گئے ہیں (دفعہ ۵۱) - ملک سے بغاوت اور غداری کی صورت میں قومی مجلس صدر جمہوریہ اور وزرا پر مقدمہ چلا سکتی ہے اور عدالت علیا کے سامنے پیش کر سکتی ہے .

باب ۷ - ان کورہ جات سے بحث کرتا ہے جن کا انتظام منتخب مجالس کے ذمّے ہے .

اس کے بعد کے ابواب میں ان حالات اور شرائط کی تفصیل ہے جن کے تحت دستور پر نظر ثانی کی جا سکتی ہے، سب سے آخری باب میں عبوری ضوابط کا بیان ہے .

**مآخذ** : (۱) Documentation francaise، *Notes et études documentaires*، عدد ۲۶۸۷، مؤرخہ ۲۹ جولائی ۱۹۶۰ء .

(CH. PELLAT)

### ۱۶ - کویت

۱۶ نومبر ۱۹۶۲ء کو کویت کے امیر نے امارت کا پہلا دستور شائع کیا، جسے ایک دستور ساز مجلس نے دو مہینے تک اس کے مسودے پر غور کر کے، جو ماھرین خصوصی نے تیار کیا تھا، منظور کر دیا تھا - اکثر دفعات طویل اورگرما گرم بحثوں کے بعد منظور کی گئیں - علمائے اسلام کے لیے سب سے زیادہ دلچسپ بحث وہ تھی جو دفعہ ۲ پر ھوئی، جس میں کہا گیا تھا کہ حکومت کا مذھب اسلام ھے اور اس کی قانون سازی کا ایک اساسی مأخذ شریعت ھے .

دستور کی ابتدائی دفعات میں یہ تصریح ھے کہ کویت ایک آزاد اور خود مختار عرب مملکت ھے؛ اس کے عوام عرب قوم کا ایک حصہ ھیں؛ اسلام اس کا سرکاری مذھب ھے اور شریعت اس کے قانون کا اوّلین مأخذ ھے، لیکن حفاظت تمام مذاھب کی جائے گی بشرطیکہ وہ امن عام میں خلل نہ ڈالیں اور کسی مخرّب اخلاق فعل کے مرتکب نہ ھوں؛ دفعہ ۶ بھی، جس میں کہا گیا ھے کہ جائیداد، سرمایہ اور مزدور مملکت کے سماجی ڈھانچے کے بنیادی اجزا ھیں، گرم بحث کا باعث بنی اور آخر کار شخصی ملکیت کی ضمانت دی گئی: تمام اقتدار کا منبع "قوم" ھے اور سربراہ مملکت کا وہ شہزادہ ھو گا جو امیر مبارک الصبّاح کی اولاد سے ھو؛ رائے اور اظہار خیال کی آزادی ھو گی؛ دفعہ ۳۱ میں کہا گیا ھے کہ کسی شخص کو گرفتار، محبوس یا گھر میں نظر بند نہ کیا جائے گا، اس کی تلاشی نہ لی جائے گی اور اسے اس کے حق سے محروم نہ کیا جائے گا کہ وہ جہاں چاھے رھے، جہاں چاھے جائے، سوا اس کے کہ وہ قانون کے مطابق ھو؛ کسی شخص کو ایذا یا کوئی ایسی سزا جو انسانی وقار کے منافی ھو نہ دی جائے گی جب تک کہ قانون اس کا متقاضی نہ ھو؛ دفعہ ۴۳ شہریوں کو جماعتوں میں شرکت اور ٹریڈ یونین قائم کرنے کی بھی اجازت دیتی ھے؛ سن رسیدہ، بیمار شہریوں اور معذوروں کی حکومت مدد کرے گی .

دفعات ۵۴ تا ۵۸ میں، جو سربراہ مملکت سے متعلق ھیں، صدارتی حکومت اور پارلیمانی حکومت کے درمیان ایک متوسط مرحلہ قائم کیا گیا ھے - امیر اپنے انتظامی اختیارات کو اپنے وزرا کے توسط سے کام میں لائے گا؛ وزرا کی ایک تہائی تعداد کی منظوری سے وہ قومی مجلس جسے قانون سازی کا اختیار حاصل ھے، توڑ سکتا ھے .

(ادارہ، آا، لائیڈن)

### ۱۷ - مراکش

مسلم ممالک میں مراکش کا دستور سب سے آخر میں تشکیل پذیر ھوا - اسے وھاں کے بادشاہ نے ۱۸ نومبر ۱۹۶۲ء کو شائع کیا - اسی سال ۷ دسمبر کو عام رائے شماری کے ذریعے اسے منظور کیا گیا [اور ۱۴ دسمبر ۱۹۶۲ء کو اس کا اعلان کر دیا گیا] - یہ دستور نتیجہ تھا اس "منشور حریت عامہ" (Charter of Public Liberties) کا جو ۸ مئی ۱۹۵۸ء کو سلطان محمد الخامس نے جاری کیا تھا اور جس میں دستوری بادشاھت کے قائم کیے جانے کا اعلان تھا، نیز اس "قانون اساسی" کا جو اس کے فرزند اور جانشین نے ۲ جون ۱۹۶۱ء کو جاری کیا اور جس نے دستور کی تیاری کے لیے راستہ صاف کیا - اس دستور میں ایک تمہید ھے اور ۱۲ فصلیں ھیں، جو ۱۱۰ دفعات پر منقسم ھیں .

تمہید میں تصریح کی گئی ھے کہ سلطنت مراکش ایک مسلم ریاست ھے، جس کی زبان عربی ھے اور وہ مغرب عظیم کا ایک جز اور ایک افریقی

ریاست ہے ۔

فصل ۱ میں کہا گیا ہے کہ مراکش "ایک دستوری ، جمہوری اور عمرانی بادشاہت" ہے، جس کے اندر حاکمیت اعلیٰ قوم کی ملک ہے، جسے وہ براہ راست رائے شماری کے ذریعے اور بالواسطہ دستوری تنظیمات کے ذریعے استعمال کرتی ہے اور یہ تنظیمات بادشاہ، پارلیمنٹ اور حکومت ہیں ۔ دفعہ ۳ سیاسی جماعتوں کے وجود کی بابت ہے اور اعلان کرتی ہے کہ مراکش میں صرف ایک جماعت نہیں ہو سکتی ۔ مراکشیوں کو قانون کی نگاہ میں مساوات کا یقین دلایا گیا ہے (دفعہ ۵) اور ہر ایک کو اپنے طور پر عبادت کرنے کا حق حاصل ہے، لیکن حکومت کا مذہب اسلام ہے (دفعہ ٦) ۔ دستور میں مردوں اور عورتوں کو برابر کے سیاسی حقوق دیے گئے ہیں (دفعہ ۸) اور تمام شہریوں کو نقل و حرکت، اظہار رائے، مصاحبت، اجتماع، اجلاس، کسی ٹریڈ یونین اور کسی سیاسی جماعت کی رکنیت کی آزادی (دفعہ ۹) کے علاوہ بنیادی حقوق کی ضمانت دی گئی ہے، جن میں ہڑتال اور ملکیت کے حقوق بھی شامل ہیں (دفعات ۱۴ تا ۱۵) ۔

فصل ۲، جو بادشاہ کے لیے وقف ہے، اس کو سب سے بلند مرتبہ دیتی ہے اور اس میں تصریح کی گئی ہے کہ اس کی شخصیت محترم اور واجب التعظیم ہے (دفعہ ۲۳): ”وہ قومی اتحاد کے ایک نشان کی حیثیت سے امیرالمؤمنین کے لقب کا حامل ہے اور اسلام اور دستور کا محافظ ہے“ (دفعہ ۱۹) ۔ تخت پر جانشینی کا حق ”مورث اعلیٰ کے براہ راست صلبی نرینہ اولاد“ کو حاصل ہے (دفعہ ۲۰) ۔ بادشاہ ملک کی تمام مجالس شوریٰ کی صدارت کرے گا (دفعہ ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۸٦، ۹٦)، تمام شہری اور فوجی عہدے داروں کو مقرر کرے گا، مسلح افواج کا سربراہ ہو گا (دفعہ ۳۰)، سفرا کا تقرر اور عہد ناموں کی توثیق کرے گا (دفعہ ۳۱)؛ اسے معاف کر دینے کا حق ہے (دفعہ ۳۴) اور چار اہم ممتاز حقوق کا مالک ہے، یعنی (۱) وزیراعظم اور دیگر وزرا کو وہی مقرر اور برطرف کرتا ہے (دفعہ ۲۴)؛ (۲) اسے کسی قرار داد یا مسودہ قانون کو پارلیمنٹ میں زیر بحث رہنے کے بعد رائے شماری کے لیے پیش کرنے کا حق ہے (دفعات ۲٦، ۲۷ تا ۴۷)؛ (۳) اسے پارلیمان کو توڑنے کا حق ہے (دفعات ۲۷، ۷۷، ۹۷) اور (۴) کسی سنگین خطرے کے وقت ہنگامی حالت کا اعلان کر دینے کا حق ہے (دفعہ ۳۵) ۔

فصل ۳ پارلیمان سے متعلق ہے، جس کے اندر ایک تو ایوان نمائندگان ہے، جسے چار سال کے لیے بلا واسطہ عام رائے دہندگی کے ذریعے منتخب کیا جاتا ہے (دفعہ ۴۴)؛ اور ایک ایوان مشیران ہے، جو چھے سال کے لیے منتخب کیا جاتا ہے اور جس کا نصف ہر تیسرے سال از سر نو منتخب کیا جاتا ہے: اس ایوان کے دو تہائی ارکان ہر علاقے اور صوبے سے منتخب کیے جاتے ہیں اور حلقۂ انتخاب کنندگان علاقائی اور صوبائی مجلسوں اور پیشہ‌ور گروہوں کے ارکان پر مشتمل ہوتا ہے؛ باقی ماندہ ایک تہائی ارکان ایوان ہائے زراعت، تجارت، صنعت و حرفت اور ٹریڈ یونینوں کی طرف سے منتخب کیے جاتے ہیں (دفعہ ۴۵) ۔ پارلیمنٹ کی قانون‌سازی کے لیے مخصوص امور کی فہرست نسبتۃً محدود ہے (دفعہ ۴۸)، جب کہ انتظامی ضوابط کا سلسلہ وسیع ہے (دفعہ ۴۹) ۔ قانون سازی میں ابتدا کرنے کا حق وزیر اعظم اور پارلیمنٹ کے ارکان کو حاصل ہے (دفعہ ۵۵) ۔

فصل ۴ میں حکومت سے بحث کی گئی ہے، جو بادشاہ اور ایوان نمائندگان کے سامنے جواب دہ ہے (دفعہ ٦۵) ۔ حکومت قوانین کے نفاذ کی ذمہ دار ہے، انتظام پرحق تصرف رکھتی ہے (دفعہ ٦٦) اور

ان امور پر انضباطی اختیار رکھتی ہے جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں (دفعہ ۶۸) ۔

فصل ۵ میں بادشاہ اور پارلیمنٹ، نیز پارلیمنٹ اور حکومت کے باہمی تعلقات کو منضبط کیا گیا ہے ۔ ایوان نمائندگان عدم اعتماد یا ناراضی کی تحریک کر کے حکومت کا تختہ الٹ سکتا ہے ۔

فصل ۶ میں عدلیہ کی آزادی کے اصول کی تصریح ہے اور اس کی رو سے ایک اعلٰی عدالتی کونسل مقرر کی گئی ہے ۔

فصل ۷ کے ضوابط کے رو سے ایوان نمائندگان ارباب حکومت پر کوئی الزام قائم کر کے ھائی کورٹ کے سامنے بھیج سکتا ہے ۔

فصل ۸ میں صوبائی اور مقامی حکومتوں کا ذکر ہے ۔

فصل ۹ قومی ترقی اور منصوبہ بندی کی ایک اعلٰی کونسل سے متعلق ہے ۔

فصل ۱۰ میں دستوری ایوان اور عدالت عالیہ سے بحث ہے ۔

فصل ۱۱ میں دستور پر نظر ثانی کے امکان کی شرائط مذکور ھیں، لیکن دفعہ ۱۰۸ میں تصریح کی گئی ہے کہ ملک کی بادشاہی طرز حکومت اور وہ ضوابط جن کا تعلق مسلم مذھب سے ہے، کسی طرح دستوری ترمیم کے تحت نہیں آ سکتے ۔

فصل ۱۲ میں عبوری ضوابط مذکور ھیں ۔

**مآخذ** : (۱) *La Pensee*، رباط ۲/۱ (۱۹۶۲ء) و اطالوی ترجمہ، در *OM*، ۱۲/۴۲ (۱۹۶۲ء) : ۹۰۹ تا ۹۱۶ ۔

(CH PELLAT)

تعلیقہ: مراکش میں کم از کم دو عناصر ایسے تھے جو علاقہ زیر حفاظت کے دستور کو سختی سے نافذ کرنا چاہتے تھے ۔ ھماری مراد بین الاقوامی صورت حال اور لیاوٹی (Lyautey) کی شخصیت سے ہے ۔ فرانس بین الاقوامی ذمّے داریاں قبول کر کے مراکش پر اپنی سیادت قائم کر سکا تھا ۔ اس نے یہ بھی مان لیا تھا کہ ملک کا ایک حصہ ھسپانیہ کی حفاظت میں رہے گا ۔ Algeciras کے قانون (۷ اپریل ۱۹۰۶ء) پر دستخط کنندگان کی اکثریت کو یہ منظور نہ تھا کہ فرانس ان کے حقوق پر دست درازی کر سکے جسے بین الاقوامی سطح پر تسلیم کر لیا گیا تھا ۔ یہ درست ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں جرمنی اور آسٹریا (مراکش کے سیاسی مطلع سے) رخصت ہو چکے تھے اور سوویٹ روس نے بھی زار شاھی مطالبات کے لیے زور نہیں دیا تھا؛ لیکن بہت سے بیدار مغز فریق ایسے موجود تھے جو فرانس سے اس امر کی ضمانت لینا چاہتے تھے کہ وہ نہ صرف ان کی نسبت بلکہ مراکش سے متعلق بھی معاھدے پر سختی سے کاربند رہے گا ۔ لیاوٹی (Lyautey) ملک زیر حفاظت کے دستور پر پختہ یقین رکھتا تھا ۔ وہ دوسرے ممالک میں بھی اس کا مطالعہ کر چکا تھا اور اسے نوآبادی کے سادہ اور خالص نظم و نسق کی بہ نسبت زیادہ لچکدار سمجھتا تھا ۔ مزید براں اس کے دل میں مراکشیوں کے لیے اعزاز و احترام قائم تھا اور وہ ملک کو تباہ کرنے کے بجائے اس کی بقا کا متمنی تھا ۔

۳۰ مارچ ۱۹۱۲ء کے حفاظتی معاھدے نے مراکش کی حکومت اور اس کے نظم و نسق کو جوں کا توں قائم رکھا تھا ۔ فرق صرف اتنا تھا کہ انتظامیہ فرانسیسیوں کے قابو میں تھی ۔ لیاوٹی (Lyautey) اور اس کا ماتحت عملہ سلطان مراکش اور اس کے مصاحبوں کی بے حد قدر و منزلت کرتا تھا ۔ اس سے صاف ظاھر ہوتا تھا کہ حفاظتی معاھدے کو صدق دل سے نافذ کیا گیا تھا ۔ اس کا اطلاق تونس سے زیادہ وسیع پیمانے پر مراکش پر ہوا تھا کیونکہ مراکش کا حکمران طبقہ جدید اور مغربی خیالات کی پذیرائی کے لیے تیار نہ تھا ۔ فرانسیسیوں نے مجبور

ہو کر اصلاح کا آغاز فنی اور تکنیکی اداروں کے قیام سے کیا اور ان میں فرانسیسی ملازم رکھے۔ تونس میں اختیار کردہ ذرائع اور وسائل مراکش میں دہرائے گئے جہاں کہ مراکشی افسروں اور ان کے ماتحتوں کے ساتھ فرانسیسی انتظامیہ کے جاگیردارانہ نظام کا بتدریج ظہور ہوا تھا ۔ ۱۹۳۴ء میں مراکش کے قوم پرستوں نے اصلاح کا منصوبہ بنایا ۔ ان کی یہ تحریک نئی نئی ابھری تھی ۔ وہ ملک کے فنی محکموں میں بھی مراکشیوں کی بھرتی اور فرانسیسی افسروں کی تحدید کا مطالبہ کر رہے تھے ۔ قوم پرستوں نے تحریک کی تھی کہ فرانسیسی عہدے دار نگران بن کر رہیں اور وہ صرف فنی قسم کی خدمات انجام دیں ۔ ان کا یہ مطالبہ پورا نہ ہوا اور وہ براہ راست نظم و نسق کے موضوع کو قومی مقاصد کی تشہیر کے طور پر استعمال کرتے رہے ۔ یہ حالت فرانسیسی مراکشی اعلان تک جاری رہی جس پر ۶ نومبر ۱۹۵۵ء کو La Calle Saint Cloud کے مقام پر دستخط ہوئے تھے ۔ اعلان میں مندرج تھا کہ ”مراکش کو خود مختار ملک کا درجہ دینے کے لیے مذاکرات ہوں گے اور دونوں ملک مستقل روابط کی بنا پر، جن کی تشریح پر باہمی اتفاق ہوگا، ایک دوسرے پر انحصار رکھیں گے ۔“ آزادی کا اعلان ۲ مارچ ۱۹۵۲ء کو ہوا ۔

مراکش میں ۴ دسمبر ۱۹۵۵ء سے لے کر ۷ دسمبر ۱۹۶۲ء کے دستور کے نفاذ تک یکے بعد دیگرے چھے وزارتیں برسراقتدار آئیں ۔ آخری دو وزارتوں کے اجلاس سلطان محمد خامس (۲۶ مئی ۱۹۶۰ء) اور شاہ حسن ثانی (۲ جون ۱۹۶۱ء) کی صدارت میں ہوئے تھے ۔ جب ایک دفعہ دستور کے منظور کردہ حکومتی ادارے قائم ہوگئے تو شاہ حسن ثانی نے احمد باحنینی کو وزیر اعظم مقرر کیا جس نے چودہ وزیروں اور چار انڈرسیکرٹریوں پرمشتمل کابینہ بنالی۔ جب ۲۰ اگست ۱۹۶۴ء کو وزارتی اسامیوں کی تنظیم عمل میں لائی گئی تو سلطان کی صدارت میں نئی حکومت کی تشکیل ۸ جون ۱۹۶۵ء کو ہوئی، لیکن ۱۰ جولائی ۱۹۶۵ء کو اس کی ہئیت ترکیبی میں خفیف سی تبدیلی کردی گئی ۔ جب سلطان نے ۷ جون کو فیصلہ کیا کہ ۱۹۶۲ء کے دستور کی دفعہ ۳۵ کے تحت اسے جو اختیارات حاصل ہیں، ان کی رو سے ملک میں ہنگامی حالات کا اعلان کر دیا جائے، تو یہ انتظامات کیے گئے تھے ۔ موجودہ حکومت (دسمبر ۱۹۶۶ء) بیس وزیروں پر مشتمل ہے ۔ اس کے علاوہ شاہی کابینہ کے لیے تین ڈائرکٹر اور دو انڈر سیکرٹری ہیں ۔ کابینہ صرف سلطان کے رو برو جوابدہ ہے کیونکہ پارلیمنٹ غیر معین عرصے کے لیے معطل کی جا چکی ہے ۔

### ۱۸ ۔ الجزائر

الجزائر میں آزادی کے بعد غیر واضح سیاسی بحران رونما ہوا ۔ ۲۰ ستمبر ۱۹۶۲ء کو اسمبلی کا انتخاب ہوا، جس میں احمد بن بیلا سے دستور کی تشکیل اور نفاذ تک حکومت کی سربراہی کے فرائض انجام دینے اور کابینہ قائم کرنے کی درخواست کی گئی ۔ حکومت میں ایک نائب صدر اور سترہ وزیر شامل تھے ۔ ۲۸ اگست ۱۹۶۳ء کو دستور پر رائے شماری ہوئی، ۸ ستمبر کے استصواب رائے نے دستور کی منظوری دے دی، آخر میں ۱۵ ستمبر کو احمد بن بیلا کو جمہوریۂ الجزائر کا صدر منتخب کیا گیا اور ۱۸ ستمبر کو صدر نے قانونی حکومت کی تشکیل کر لی ۔ جمہوریہ کے صدر کے علاوہ جس نے کونسل کے صدر کا لقب اختیار کیا تھا تین نائب صدر تھے۔ ان میں سے ایک وزیر محکمہ تھا اور کونسل بارہ وزرا پر مشتمل تھی ۔ ۲ دسمبر ۱۹۶۴ء کو حکومت کی دوبارہ تنظیم ہوئی جس کے بعد دو نائب

صدر رہ گئے ۔ ان میں ایک کے پاس وزارتی محکمہ تھا ۔ وزیروں کی تعداد بارہ سے بڑھ کر پندرہ ہو گئی ۔ ان کے علاوہ ایک سیکرٹری آف سٹیٹ بھی تھا ۔ ۱۹ جون ۱۹۶۵ء کے پر امن انقلاب کے بعد احمد بن بیلا کو تمام اختیارات سے محروم کر کے کرنل ھواری بومدین (ھواری ابومحی الدین) کو حکومت کے تمام اختیارات سونپ دیے گئے ۔ اس نے ۱۰ جولائی کو نئی حکومت قائم کر لی جس میں انیس وزیر شامل ہیں؛ صدارت کا عہدہ اپنے پاس رکھا .

دستوری فرمان میں مندرج تھا کہ سربراہ مملکت اور صدر کونسل قومی دفاع کے محکمہ کو بھی سنبھال سکتا ہے؛ حکومت انقلابی کونسل کے تحت کام کرے گی جس نے ۱۹ جون کو پر امن انقلاب برپا کیا تھا؛ یہ کونسل حکم کے ذریعے وزارتی محکمہ کی کلی یا جزوی تنظیم کر سکے گی؛ کابینہ کے ارکان انفرادی طور صدر حکومت اور مجموعی طور پر انقلابی کونسل کے سامنے جوابدہ ہوں گے اور کونسل کی طرف سے مفوضہ اختیارات کا استعمال کر سکیں گے اور آخرکار تمام سرکاری قوانین وضوابط حکم یا فرمان کو صورت میں نافذ دوں گے ۔ وزرا کے استعفی یا معزولی کے بعد حکومت کی کئی دفعہ تنظیم نو ہو چکی ہے .

**مآخذ** : الجزائر : L. Roches : *Trentedeux ans á travers l' Islam*، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۲) M. Emerit : *L'Algérie á l' époque d' Abd el-Kader*، پیرس ۱۹۵۱ء؛ (۳) Ch.-A. Julien : *Histore de l' Algérie contemporaine*، جلد ۱، پیرس ۱۹۶۴ء؛ (۴) J. Lambert : *Manuel de législation algérienne*، الجزائر ۱۹۵۲ء.

تونس : A. Demeerseman : خیرالدین پر سلسلہ مقالات. در *IBLA*، سلسلہ چہارم ۱۹۵۶ء، سلسلہ اول، دوم، سوم اور چہارم ۱۹۵۷ء؛ (۲) M S. Mzali و J. Pignon : *Documents relatifs á Khéreddine*، در *RT*، ۱۹۳۴ء تا ۱۹۴۰ء؛ (۳) J. Ganiage : *Les origines du Protectorat français en Tunisie*، پیرس ۱۹۵۹ء؛ (۴) D' Estournelles de Constant : *La politique française en Tunisie : Le protectorat et ses origines* (۱۸۵۴ - ۱۸۹۱ء)، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۵) E. Fitoussi : *L' État tunisiein*، قانونی مقالہ، پیرس ۱۹۰۱ء.

مراکش : J. L. Miège : *Le Maroc et l' Europe*، جلد ۳، ۴، پیرس ۱۹۶۲ و ۱۹۶۳ء؛ (۲) H. Terrasse : *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat Français*، جلد ۲، دارالبیضاء ۱۹۵۰ء؛ (۳) M. Lahbabi : *Le gouvernement marocain á l' aube du' XXᵉ siécle*، رباط ۱۹۵۸ء؛ (۴) E. Durand : *Trait de droit public marocain*، پیرس ۱۹۵۵ء؛ (۴)] D. E. Ashford : *Political Change in Morocco*، پرنسٹن یونیورسٹی پریس، ۱۹۶۱ء؛ (۵) D. Hales-lyray, Lord Kinross : *Morocco*، لنڈن ۱۹۷۱ء؛ (۷) [*Stateman's year Book 1973-74*] .

(R. LE TOURNEAU)

(✗) تعلیقہ : مراکش [جولائی ۱۹۷۰ء میں ۱۹۶۲ء کے دستور میں بذریعہ استصواب ترمیم منظور کی گئی ۔ ایک ایوان کی مجلس قانون ساز ۲۴۰ نمائندوں پر مشتمل ہے ۔ ان میں سے ۱۵۰ ایک انتخابی حلقے کے ذریعے بالواسطہ منتخب کیے جاتے ہیں ۔ یہ انتخابی حلقہ شہری مجالس، علاقائی اور صوبائی مجالس، ایوان تجارت، ایوان صنعت، ایوان زراعت اور ٹریڈ یونینوں پر مشتمل ہے ۔ باقی نوے نمائندے عام رائے شماری کے ذریعے منتخب کیے جاتے ہیں ۔ کابینہ میں اٹھارہ وزیر شامل ہیں ۔ ان کے علاوہ تین سیکرٹری آف سٹیٹ ہیں ۔ بادشاہ

حکومت کا سربراہ ہونے کی وجہ سے وزیر اعظم اور دوسرے وزرا کو نامزد کرتا ہے ۔ اسے پارلیمان کو برخواست کرنے اور قوانین کی منظوری کا اختیار حاصل ہے] .

۳ مارچ ۱۹۶۱ء کو سلطان حسن ثانی اپنے باپ سلطان محمد الخامس (۱۹۲۷ تا ۱۹۶۱ء) کی وفات پر سریر آرائے سلطنت ہوا ۔ وہ امیرالمؤمنین کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، اس لیے انتظامی اختیارات کے علاوہ اسے مذہبی اقتدار بھی حاصل ہے ۔ رباط مستقل دارالسلطنت ہے جہاں بادشاہ قیام کرتا ہے ۔ بعض اوقات بادشاہ فاس، مراکش یا مکناس میں بھی عارضی طور پر سکونت اختیار کر لیتا ہے ۔ سیدی محمد (ولادت ۲۱ اگست ۱۹۶۳ء) ولی عہد ہے .

[ادارہ]

## ۱۹ ۔ وفاقی دساتیر

۱۹۵۸ء میں تین بار عرب ممالک کے اتحاد اور وفاق کی کوشش کی گئی : یکم فروری کو مصر کی متحدہ عرب جمہوریہ (الجمهورية العربية المتحدہ) اور شام کے اتحاد کی؛ ۱۸ مارچ کو "الجمهورية العربية المتحدہ" (مصر) اور یمن کو ملا کر "الدول العربية المتحدہ" بنانے کی؛ ۱۴ فروری کو عراق اور اُردن کو ملا کر "الاتحاد العربی" کی ۔ یہ تینوں اتحاد تھوڑے ہی دن رہنے پائے، لیکن اتنے عرصے میں انھوں نے اپنے واسطے ایک وفاقی دستور نہایت قلیل مدت میں تیار کر لیا .

متحدہ عرب جمہوریہ کے دستور کا ذکر پہلے آچکا ہے (دیکھیں بیان بالا ۳ مصر)، مگر اس میں یہاں تھوڑا سا اضافہ کرنے کی ضرورت ہے ۔ ۵ فروری ۱۹۵۸ء ہی میں نئی جمہوریہ کے آئندہ مقام کی بابت تفصیلی ضوابط شامی ایوان نمائندگان اور مصری ملی مجلس کے سامنے دونوں مملکتوں کے سربراہوں نے پیش کیے؛ ۲۱ فروری کو دونوں مملکتوں کے باشندوں سے مطالبہ کیا گیا کہ رائے عامہ کے ذریعے جمہوریہ متحدہ عرب کا قیام اور جمال عبدالناصر کو اس کا صدر بنایا جانا منظور کریں۔ تقریباً ۹۹ء۹۹ فی صد رائے دہندگان نے ووٹ دونوں تجویزوں کی حمایت میں دیے؛ ۵ مارچ کو متحدہ عرب جمہوریہ کا عارضی دستور جاری کیا گیا جس کی رُو سے جمہوریہ کے دونوں صوبوں میں ایک ایک انتظامی کونسل اور منتخب صدر کے علاوہ ایک مرکزی حکومت قائم کی گئی ۔ اس دستور کی ۳۷ دفعات ہیں جن میں ۱۶ جنوری ۱۹۵۶ء کے مصری دستور کے اہم دفعات کا تقریباً لفظ بہ لفظ اعادہ کیا گیا ہے، مگر دونوں میں اتنا فرق ضرور ہے کہ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ حکومت کا مذہب اسلام اور عربی اس کی سرکاری زبان ہے، نیز اس کی تصریح بھی نہیں کی گئی کہ حاکمیت اعلٰی قوم کے ہاتھ میں ہے ۔ کچھ اور دفعات میں بھی ترمیم کی گئی جو عموماً انتظامیہ کے حق میں مفید تھی ۔ اس طرح مجلس قانون ساز کے نمائندے عام رائے دہندگی کے ذریعے منتخب نہیں کیے جائیں گے بلکہ جمہوریہ کا صدر انھیں نامزد کرے گا؛ مجلس قانون ساز کو توڑ دینے کے اختیارات صدر کو سابق مصری دستور کی بہ نسبت وسیع تر مل گئے ۔ سربراہ مملکت نہ صرف بوقت ضرورت احکام کے ذریعے براہ راست حکومت کرنے کا حق رکھتا تھا، بلکہ اس پر سے وہ سب پابندیاں، جو مصری دستور میں عائد کی گئی تھیں، اس عارضی دستور میں دور کر دی گئیں ۔ ہنگامی حالات کا اعلان کرنے کے لیے صدر اس بات کا پابند نہ تھا کہ وہ اس معاملے کو مجلس میں پیش کرے ۔ باقی ضوابط عموماً ہر لحاظ سے ویسے ہی تھے جیسے مصری دستور میں تھے ۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۶۱ء کے شام کے

انقلاب نے اس اتحاد کا خاتمہ کر دیا اور ۲۹ ستمبر کو وفاقی دستور کو ختم کر دیا گیا ۔

جس دن قاہرہ میں متحدہ عرب جمہوریہ کا اعلان کیا گیا اسی دن مصری اور یمنی وفود نے باہم گفت و شنید شروع کر دی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۸ مارچ کو دمشق میں ''دول لعربیۃ المتحدہ'' کے میثاق پر صدر متحدہ عرب جمہوریہ اور یمن کے ولی عہد امیر سیف الاسلام بدر کے دستخط ثبت ہو گئے ۔ اس میثاق کی ۳۲ دفعات تھیں جن کو تین ابواب میں تقسیم کیا گیا تھا ۔ اس کی منصوصات کی رو سے ہر مملکت اپنی اپنی بین الاقوامی حیثیت اور اپنی اپنی حکومت برقرار رکھے گی؛ دول متحدہ کے مذہب اور زبان کی بابت کچھ نہ کہا گیا ۔ تمام شہری برابر تھے اور کام کرنے کا برابر حق رکھتے تھے؛ ان کی نقل و حرکت کی آزادی کی ضمانت دی گئی تھی ۔ باب اول میں ان امور سے بحث کی گئی تھی : خارجی حکمت عملی میں یک جہتی اور ہم آہنگی، مسلح افواج، اقتصادی امور، سکے اور تعلیم ۔ رکن ممالک کے سربراہوں پر مشتمل ایک مجلس اعلٰی قائم کی گئی تھی جس کی مدد گار اتحادی مجلس ہو گی جو رکن ممالک کے برابر برابر نمائندوں پر مشتمل ہو گی ۔ اس اتحادی مجلس کی صدارت ایک ایک سال کے لیے رکن ممالک کے نمائندوں میں سے ایک باری باری سے کرے گا ۔ مجلس اعلٰی کا کام متحدہ ممالک کے لیے دفاعی، اقتصادی اور ثقافتی امور میں اعلٰی تر حکمت عملی طے کرنا تھا؛ قوانین کا اجرا، مسلح افواج کا سالار اعظم مقرر کرنا اور ''متحدہ ممالک'' کا میزانیہ تیار کرنا بھی اس کے ذمے تھا، اتحادی مجلس اس کا مستقل ادارہ تھا ۔ اس کے ذمے سالانہ نظام العمل تیار کرنا تھا جسے وہ مجلس اعلٰی کے سامنے توثیق کے لیے پیش کرتی تھی ۔ ایک دفاعی مجلس، ایک اقتصادی مجلس اور ایک ثقافتی مجلس بھی قائم کی گئی تھی ۔ باب سوم میں مجلس شورٰی ممالک متحدہ کی نشست کی بابت عام اور عبوری ضوابط، تنقیذ قوانین، ممبر ممالک کے درمیان سفارتی تعلقات کا انقطاع اور محصول کے ضوابط درج تھے ۔ یہ اتحاد ۲۶ دسمبر ۱۹۶۱ء کو ٹوٹ گیا اور دستور بھی اسی تاریخ کو معطل ہو گیا ۔

دنیاے عرب کے اندر ایسے اتحادوں کے جواب میں عراق اور اردن کے ہاشمی حکمرانوں، فیصل اور حسین نے ۱۴ فروری ۱۹۵۸ء کو اتحاد باہمی کا اعلان کیا اور اس کے بعد ۱۹ مارچ کو اتحاد عرب کا دستور جو عراق اور اردن کے مخلوط کمیشن نے تیار کیا تھا، بیک وقت بغداد اور عمان میں نافذ کیا گیا ۔ اس دستور میں ۸ ابواب کے اندر ۸۰ دفعات تھیں ۔ ''اس اتحاد کی رکنیت ہر ایک عرب ریاست کے لیے جو اس میں شامل ہونا چاہے، کھلی ہوئی تھی''، لیکن شامل ہونے والی ریاستوں میں ہر ایک کی خود مختار حیثیت اور اپنا اپنا نظام حکومت برقرار رہے گا ۔ اس اتحاد میں شمول سے پہلے جو معاہدات ہو چکے ہوں گے ان کی پابند صرف وہی ریاستیں ہوں گی جنھوں نے ایسے معاہدہ پر دستخط ثبت کیے ہوں گے ۔ اس اتحاد میں بھی مذکورۂ بالا اتحاد کی طرح متحدہ ممالک کے مذہب اور زبان کی بابت کوئی نص نہ تھی ۔ متحدہ ممالک کا صدر مقام یکے بعد دیگرے بغداد اور عمان تھے؛ ایک مشترک نشان حکومت بھی بنا لیا گیا تھا لیکن ہر ریاست کا اپنا اپنا عَلَم بدستور باقی رکھا گیا ۔ اختیار قانون سازی کا اتحاد کے صدر (یعنی بادشاہِ عراق) کو اور ایک چالیس ارکان والی مجلس کو تھا جس میں ہر مملکت میں سے ۲۰ ارکان شامل تھے جنھیں چار سال کے لیے عراق اور اردن کے ایوان نمائندگان منتخب کرتے تھے ۔ باب

دوم میں صدر کے خاص حقوق اور مجلس کے فرائض مفوضہ کا ذکر تھا؛ اگلے باب میں انتظامی اختیارات کا بیان تھا جو اتحاد کے صدر کے پاس تھے جس کی معاونت ایک مجلس وزرا کرتی تھی ۔ صدر وزیر اعظم کو مقرر اور برطرف کرتا اور اس کا استعفا منظور کرتا تھا اور معاہدات کا انعقاد بھی صدر کے اختیار میں تھا اور وھی فوج کا قائد اعلی بھی تھا ۔ وزرا اجتماعی اور انفرادی دونوں حیثیتوں سے مجلس اتحاد کے سامنے جواب دہ تھے؛ ہر وزارت کو اپنے قیام کے ایک مہینے کے اندر ایک اعلان کی صورت میں مجلس کے سامنے اپنی حکمت عملی پیش کرنا تھا ۔ مجلس کے اجلاس کے درمیانی عرصے میں بوقت ضرورت، صدر وفاقی احکام صادر کرے گا جن کی حیثیت قانون کی سی ھوگی، بشرطیکہ وہ ان فیصلوں کو مجلس اتحاد کے آئندہ ہونے والے اجلاس میں پیش کرے ۔ باب چہارم میں اختیارات عدالتی کا ذکر ھے اور تقریباً سارے کا سارا باب عدالت عالیہ کے قیام سے تعلق رکھتا ھے ۔ اس عدالت کے سپرد یہ کام کیا گیا ھے کہ وہ مجلس کے ارکان اور وزرا کا جائزہ لے نیز باھمی اختلافات کا تصفیہ کرے؛ وزیر اعظم کو اس کے پیش کردہ قانونی مسائل میں مشورہ دے؛ دستور کے مفہوم کا تعین کرے؛ قانون کی بابت فیصلہ کرے کہ وہ دستور کے مطابق ھے یا نہیں، اور ممالک متحدہ کی عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اپیل کی سماعت کرے ۔ باب پنجم میں اس کا بیان ھے کہ ”اتحادی ممالک“ کو امور خارجہ، امن و امان، محصول چنگی، اقتصادی مسائل اور تعلیم میں کیا کیا اختیارات حاصل ھیں ۔ ”اتحادی ممالک“ کے اخراجات (باب ششم) رکن مملکتیں مقرر تناسب کے ساتھ ادا کریں گی ۔ قومی مجلس میزانیہ پر بحث کرے گی اور ایک عدالت محاسبہ بھی قائم کی جائے گی ۔ باب ہفتم میں ان شرائط کا ذکر تھا جن کے تحت دستور میں ترمیم کی جا سکتی ھے ۔ آخر میں باب ہشتم میں ہنگامی حالت، پہلی مجلس اور پہلے میزانیہ اور رکن ریاستوں کے دساتیر میں ایسے تغیرات کرنے کی ضرورت سے متعلق متفرق نصوص ھیں جن سے وہ اتحاد سے ہم آہنگ ھو جائیں ۔

۲۶ مارچ کو عراق اور اردن کی پارلیمنٹوں نے اتحاد کے دستور کی توثیق کی ۔ بغداد میں ایوان نمائندگان نے فیصلہ کیا کہ وہ ۱۹۲۵ء کے عراقی دستور میں مناسب ترمیم کرے، اس کے بعد اس ایوان کو برطرف کر دیا گیا تاکہ ایک جدید ایوان قائم ھو جو اس ترمیم کی بابت اظہار رائے کر سکے ۔ ۱۰ مئی کو اس ترمیم کے حق میں فیصلہ اور ۱۲ مئی کو اتحادی دستور منظور کیا گیا ۔ ۱۸ مئی کو پہلی وفاقی حکومت بنائی گئی ۔ ۱۴ جولائی ۱۹۵۸ء کو انقلاب عراق نے اس اتحاد کو ختم کر دیا اور اس کے ساتھ ھی اتحادی دستور بھی ختم ھوگیا ۔

[یہ روداد جون ۱۹۷۵ء تک کی ھے]

**مآخذ :** (۱) *Institutions de la République Arabe Unie*، در *Orient*، ۵ (۱۹۵۸ء) : ۱۸۱ تا ۱۹۵؛ (۲) *Constitution des "États Arabes Unis"*، کتاب مذکور، ۶ (۱۹۵۸ء) : ۱۸۳ تا ۱۸۶؛ (۳) *Formation et institution de l' Union Arabe*؛ کتاب مذکور، ۶ (۱۹۵۸ء) : ۱۶۷ تا ۱۸۲؛ (۴) *COC*، ج۳۷ تا ۳۸ (۱۹۵۸ء): Documentation française : *Notes et études documentaires*، عدد ۲۴۲۰، مورخہ ۴ جون ۱۹۵۸ء؛ (۶) متعلقہ تاریخیں در *MEA*، *MEJ*، *OM* وغیرہ .

[CH. PELLAT]

## جنوبی عرب کی امارتیں

۱۹۵۸ء کے دوران میں اس امر پر کچھ مذاکرات کہ زیر نگرانی علاقہ عدن کی بعض

ریاستوں کے وفاق کا ایک دستور تیار کیا جائے۔ ۲۰ جون ۱۹۵۸ء کو عرب لیگ کے صدر دفتر سے تمام رکن ممالک کو ایک یادداشت بھیجی گئی، جس میں ان کو اس طرف توجہ دلائی گئی کہ برطانیہ کا ارادہ ہے کہ جنوبی عرب کے زیرنگرانی علاقے کی تمام ریاستوں کی وفاقی وحدت بنا دی جائے تاکہ ساری امارتوں اور سلطنتوں کو اس طرح عدن کے برطانوی گورنر کے تحت لایا جا سکے۔ بہرحال یہ وفاق ۳ فروری ۱۹۵۹ء سے پہلے نہ بن سکا؛ اس وقت ان چھے چھوٹی ریاستوں نے اس میں شامل ہونے کی رضامندی ظاہر کی: (۱) امارت بیحان [رکّ بہ بیحان القصاب]؛ (۲) سلطنت عوذلی [رکّ بآں]؛ (۳) فضلی؛ (۴) ضالع؛ (۵) بالائی عولقی اور (۶) زیریں یافع کی امارت۔ اپریل ۱۹۵۹ء کے شروع میں سلطنت لاحج، امارت زیریں عولقی اور جمہوریۂ دثینہ نے یکے بعد دیگرے اس اتحاد میں شامل ہونے کی اجازت چاہی۔ سلطان لاحج نے، جس نے اس تجویز میں اہم حصہ لینا شروع کر دیا تھا، ۲۹ ستمبر ۱۹۵۹ء کو "الاتحاد" کے صدر مقام کا سنگ بنیاد بئر احمد کے قریب رکھ دیا؛ دوسری ریاستوں نے بھی اس میں شامل ہونے کا مطالبہ کیا اور ۲۹ اکتوبر ۱۹۶۱ء کو حکومت برطانیہ نے امن عامّہ کے وسائل پر اپنے اختیارات "الاتحاد" کی طرف منتقل کر دیے.

۱۱ فروری ۱۹۵۹ء سے "الاتحاد الاسلامیۃ العربیۃ" کو ایک واضح اور مکمل دستور مل گیا۔ اس میں ایک تمہید اور دس ابواب تھے، جو ۴۷ دفعات پر مشتمل تھے۔ طے پایا کہ اتحادی حکومت کی مجلس اعلٰی قائم کی جائے گی، جو انتظامی اختیارات کی حامل ہو گی (باب ۳، دفعات ۵ تا ۱۱)؛ اس مجلس کے زیادہ سے زیادہ چھے ارکان ہوں گے، جنھیں ایک وفاقی مجلس پانچ سال کے لیے منتخب کرے گی، جسے قانون سازی کے اختیارات حاصل ہوں گے (باب ۴ دفعات ۱۲ تا ۱۹)۔ اس مجلس میں ہر رکن ریاست سے چھے نمائندے لیے جائیں گے اور وہ ضابطے کے ذریعے سے قانون بنائے گی (باب ۵، دفعہ ۲۰ تا ۲۲)۔ مجلس اعلٰی عبوری احکام کے ذریعے قوانین بنا سکتی ہے جب کہ اتحادی مجلس کے اجلاس نہ ہوں (دفعہ ۲۳ تا ۲۶)، یا جب ہنگامی حالات کا اعلان ہو چکا ہو تو احکام کے ذریعے قانون بنا سکتی ہے (دفعہ ۲۷ تا ۲۸)۔ اگلے ابواب وفاق کے مالیات (دفعہ ۲۹ تا ۳۵)، وفاقی عہدے دار (دفعہ ۳۶ تا ۳۷)، وفاق اور رکن ریاستوں کے فرائض اور اختیارات (دفعہ ۳۸ تا ۴۲)، اور دستور پر نظر ثانی کے لیے طرز عمل (دفعہ ۴۳) سے متعلق ہیں۔ عبوری دور کے ضوابط کے بیان پر یہ دستور ختم ہوتا ہے (دفعات ۴۴ تا ۴۷).

**مآخذ:** (۱) واقعات کے حالات کے لیے دیکھیے *OM*، *COC*، *MEJ*، *MEA*، ان تاریخوں کے تحت جو وہاں دی گئی ہیں، بالخصوص *COC*، ۳۹ (۱۹۵۹ء): ۱۲۷ تا ۱۳۸؛ [(۲) نیز دیکھیے *The Stateman's Year Book*، ۱۹۷۳ - ۱۹۷۴ء].

(ادارہ **وو**، لائیڈن)

⊗ [**وو**، لائیڈن، بار دوم، کے مقالہ نگار نے مقالۂ دستور کے آخر میں بعض ایسے سوال اٹھائے ہیں جن کا تعلق اس دور میں اسلام کے ممکن العمل ہونے یا نہ ہونے سے ہے۔ یہ مسلم مفکرین کے لیے کوئی نئے سوال نہیں اور ان کا جواب بارہا (خصوصاً علامہ اقبال اور علماے مصر و شام، الاستاذ عبدالقادر عودہ، الاستاذ احمد مصطفٰی الزرقا، الاستاذ دوالیبی وغیرہ) دے چکے ہیں۔ بایں ہمہ مقالہ نگار کے انداز بیان سے کچھ غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں، لہٰذا یہاں اس کے چند نکات

کا تجزیہ مناسب سمجھا گیا ہے ۔ متعدد مسلم ممالک میں صورت حال بدل جانے کے باعث مقالے کا ایک حصہ زائد المیعاد ہو چکا ہے، اس لیے حذف کر دیا گیا ہے، البتہ مقالہ نگار کے بنیادی خدشات چونکہ مستقل حیثیت کے ہیں اس لیے ان پر مختصر سا تبصرہ کیا جا رہا ہے۔

مقالہ نگار کو بعض عرب ممالک کے نقطۂ نظر میں یہ تضاد نظر آیا ہے کہ وہ ایک طرف خود کو عظیم عرب قومیت کا علمبردار کہتے ہیں اور دوسری طرف ان کے دساتیر میں اسلام کو بنیادی سیاسی یا معاشرتی اہمیت دی گئی ہے، لیکن ذرا بھی غور کیا جائے تو اس میں کوئی خاص تضاد نہیں ۔ دائرۂ اسلام میں شامل مختلف نسلی اور لسانی اقوام اگر ملت کی وحدت کو تسلیم کر کے، محض انتظامی سہولت کے لیے، اپنے الگ جغرافیے یا معاشرتی اسالیب کا احترام بھی کرتی ہیں تو اس میں قباحت کیا ہے؟ یہ اسلام سے بےنیازی نہیں، سہولت اور تیسیر کا معاملہ ہے ۔ یہ درست ہے کہ ان اقوام میں کچھ لوگ ضرور موجود ہیں جو خالص مغربی سیکولر ذہن کے ہیں اور اس دور میں اسلام کے قابل عمل ہونے کے بارے میں متشکک ہیں اور ان کا سیاسی اثر بھی ہے، لیکن اقوام مذکورہ کی اکثریت اسلام کو دور حاضرہ (بلکہ ہمیشہ) کے لیے نافذ العمل سمجھتی ہے، اس لیے سخت سے سخت سیکولر حکومتوں کو بھی اس کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔

کسی دستور کی جزئیات میں مغربی انداز کی بعض شقوں کے آ جانے سے یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ کسی مسلم مملکت کے لوگ اسلام کے قائل نہیں رہے ۔ یہ تو ایک طرح کا استفادہ ہے، جو اسلام کی رو سے (بنیادی عقائد کی حفاظت کی شرط پر) جائز ہے۔

بہر کیف مقالہ نگار کی اس رائے میں وزن ہے کہ بہت سے ممالک کے دساتیر میں، خدا کی حاکمیت کے بجائے، مغربی دستوروں کی طرح، قوم (عوام) کی حاکمیت کا تذکرہ ہے، جو اصلاً قابل توجہ ہے۔

مقالہ نگار نے مغربی دساتیر کی بے حد تعریف کی ہے اور بعض بنیادوں پر بجا بھی ہے، لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ ان دستوروں کا عملی اثر کیا ہے؟ بہت سے ملکوں میں دستور روز بروز بدل جاتے ہیں، یا ان میں بکثرت ترمیم ہوتی رہتی ہے؛ اس سے بےیقینی کی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔

مغرب کے اکثر دستوروں کی روح قومیت کے تعصّب سے سرشار ہے ۔ اس سے وہ انسانیاتی روح اب غائب ہوتی جا رہی ہے جس کا ابتدا میں دعوٰی کیا گیا تھا (مثلاً فرانس کے انقلاب کے زیر اثر بعض عمدہ اصول اٹھائے گئے تھے) اور تعصباتی روح غالب آتی جا رہی ہے؛ اس لیے مغرب اور امریکہ کے اہلِ خرد اب ایک عالمگیر حکومت یا عالمگیر نقطہ ہائے نظر کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں اور ان رجحانات کو اپنے دساتیر میں منعکس کر دینا چاہتے ہیں ۔ اس پر ''بلاکوں'' کی سیاست کے ظہور نے، ان دستوروں کو کشمکش کی جولانگاہ بنا دیا ہے اور نہایت خوش‌نما الفاظ (اَمن، آشتی، ترقی وغیرہ) کے پردے میں جنگ زرگری کی صورت حال پیدا ہوگئی ہے ۔ مذہب، خصوصاً اسلام، کا کسی دستور کی بنیاد بننا (شدید مخالفانہ تعصبات کے باوجود) کوئی ایسا مستبعد معاملہ نہیں رہا، کیونکہ دستور کی دینی اساس کا مطالبہ صرف قدامت پسند علما ہی کا مطالبہ نہیں بلکہ مغربی تعلیم کے اعلٰی فضلا بھی اس مطالبے میں شریک ہیں؛ البتہ دونوں طبقوں کے درمیان مصطلحات کی حد تک غلط فہمی ہے اور یہ ایک تعمیری، ہمدردانہ اور مفاہمتی (اور عہد جدید کی صحیح مزاج دانی کے) رویے سے دور ہو سکتی ہے ۔ احترام

الفاظ کے بجاے سپرٹ کا احترام بھی اگر مد نظر ھو تو یه کش مکش دور ھو سکتی ھے ۔

مقاله نگار نے تعجب کا اظہار کیا ھے که بعض مسلم ممالک کے جدید دساتیر میں غیر مسلموں کو بھی شہریت کے مساوی حقوق دیے گئے ھیں، لیکن اسلام کے لیے یه کوئی نئی بات نہیں ۔ قرآن مجید جتنا زور عقیدۂ توحید و رسالت پر دیتا ھے اتنا ھی زور خدا کی عالمگیر ربوبیت (رب العالمین) پر دیتا ھے ۔ قرآن مجید میں اھل کتاب اور دیگر خدا پرستوں کے بارے میں دوستانه رویے کی تلقین آئی ھے اور آنحضرت صلّی اللّٰه علیه و آله وسلّم نے میثاق مدینه کے ذریعے جو معاشره قائم کیا، اس میں اھل کتاب (یہود) کے ساتھ مشارکت و تعاون کے اصول موجود ھیں؛ لیکن یه امر تسلیم کر لینے میں کوئی مضائقه نہیں که مسلمانوں کی جو مملکت (بربناے اسلام) قائم ھوگی وہ نظریے اور عقیدے کی فوق الکل اھمیت کے اصول پر قائم ھوگی ۔ نظریاتی مملکتوں میں بنیادی نظریے کا تحفظ کرنا پڑتا ھے، اس لیے اس میں کلیدی مناصب صرف نظریے کے محافظ لوگوں ھی کو دیے جا سکتے ھیں، لیکن شہری زندگی کے باقی جمله حقوق ان تمام لوگوں کو حاصل ھوں گے جو اس نظریے پر قائم معاشرے کا احترام کرتے ھوں ۔ بلا شبهه اس میں معمولی سی کمزوری نظر آتی ھے، لیکن نظریاتی مملکت میں اس کے سوا چارۂ کار نہیں (مثلاً روس، چین، اسرائیل میں بھی)؛ اس کے علاوه جزوی سلب حقوق امریکه وغیره میں بھی نظر آتا ھے، چنانچه مناصب سیاه فام لوگوں پر (یا کسی خاص مذھبی فرقے پر) بند ھیں ۔ فرق صرف یه ره جاتا ھے که نظریاتی مملکت، اپنی اساس کا واضح اعلان کرتی ھے اور جمہوری نظامات میں وھی سلب حقوق عملاً ھو جاتا ھے ۔ اسی طرح خواتین کے حقوق کا مسئله ھے ۔ اس میں بھی مغالطه پیدا کیا جاتا ھے ۔ اسلام نے خواتین کے فائدے اور مخصوص رتبے کے تحفظ کے لیے فرائض کی جو علحده حد بندی کی ھے وہ بغرض تنقیص نہیں؛ خواتین کے فطری خصائص فائقه یا فطری کمزوریوں کو مدنظر رکھ کر انھیں ایسے فرائض سے بری الذمه قرار دیا ھے جو فی الحقیقت اپنی دوسری گرانبار صنفی ذمے داریوں کے ھوتے ھوے عورتوں پر بوجھ ھیں؛ لیکن عورتوں کی راے دھی اور ان کے صنفی خصائص کے مد نظر زندگی کی جمله رعایات و حقوق انھیں حاصل ھیں اور عورتوں سے کوئی ایسا حق نہیں چھینا گیا جو ان کی فطرت کے مطابق انھیں ملنا چاھیے ، البته مغرب کی طرح اسلام میں غیر معقول اور غیر ذمے دار غلط حقوق نہیں ۔ اس سلسلے میں متشدد لوگوں کا انداز گفتگو بلا شبهه غلط فہمی پیدا کرتا ھے، مگر قرآن مجید اور اسلام پر اس کی ذمے داری عائد نہیں ھوتی ۔

غور کیا جائے تو صاف نظر آئے گا که مسلم ممالک، اپنے غیر معتدل تجدد کی پہلی غیر متوازن اور یک طرفه تحریک کے اثرات سے آھسته آھسته رجعت اختیار کر رھے ھیں ۔ یه رجعت فی الحال غیر مرئی ھے، لیکن مغربی انداز نظر کی ناکامی کے باعث مسلم ممالک میں یه احساس پھر پیدا ھو رھا ھے که نئے زمانے کے بنیادی تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر، اپنی تاریخی روایات کے صحت مند حصوں سے پھر استفاده کر لینے ھی سے ان کی انفرادیت کا تحفظ ممکن ھے ۔

اس سلسلے میں لیبیا کی مثال ھمارے سامنے ھے اور پاکستان میں بھی گزشته ۲۶ برسوں میں یه اصول معمولی کش مکش کے ساتھ ھمیشه فتح یاب رھا که اصولیات و اساسیات میں اسلام ھی پر بھروسا کیا جائے گا ۔ یہاں تک که افغانستان کے تازه ترین انقلاب (۱۹۷۳ء) کے بعد، جہاں جمہوریت

کا اعلان ہوا وہاں اسلام کی حقیقت کا بھی اعتراف ہوا ۔ اس وقت دنیا شدید عمرانی و نفسیاتی تجربوں سے گزر رہی ہے اور اس کے نتیجے میں مغرب بھی چند ایسی حقیقتوں کے اعتراف پر مجبور ہو رہا ہے جنھیں پہلے تسلیم نہ کیا جاتا تھا، مگر اب کھلے بندوں ان کا استقبال کیا جا رہا ہے ۔ ان میں سے ایک دساتیر کا بین‌الاقوامی رخ ہے (C. F. Strong : *Modern Political Constitutions*، ص ٣٢٥)، جو اسلام کا ایک اہم اصول ہے ۔ بنابریں یقین واثق ہے کہ افراط و تفریط کے بعد دنیا ایک بار پھر توسط، معقولیت، توازن اور سچی انسانیت کی طرف واپس آئے گی اور یہی اسلام کا نصب العین ہے ].

[ ادارہ ]

⊗ **قانون اسلامی** : رکّ بہ شریعت؛ نیز قانون شریعت.

⊗ **قانون تنظیمات اساسیہ** : رکّ بہ افغانستان، نیز قانون اساسی : افغانستان.

⊗ **قانون الخراج** : رکّ بہ دفتر.

⊗ **قانون شرعی** : رکّ بہ قانون شریعت.

⊗* **قانونِ شریعت** : شریعت [رکّ بآں؛ جمع : شرائع]، بمعنی مَشْرَب (پانی پینے کی جگہ یا گھاٹ) کی طرف راہ؛ پیروی کے لیے سیدھی اور صاف راہ؛ وہ راہ جس پر مومن کو چلنا چاہیے؛ مذہب اسلام بطور اصطلاحی نام کے؛ اسلام کا عام مذہبی قانون؛ احکام اِلٰہِیہ کا مجموعہ؛ کسی منفرد حکم کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہو جاتا ہے؛ شِرعۃ بھی (جو رسم و رواج کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد میں متروک ہو گیا) اس کا مترادف ہے ۔ لفظ شارع رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے لیے بطور اصطلاحی لفظ کے استعمال ہوتا ہے، لیکن زیادہ کثرت کے ساتھ اللہ کے لیے بمعنی قانون بنانے والے کے مستعمل ہے ۔ مَشْرُوع وہ چیز ہے جو شریعت میں مقرر کر دی گئی ہو [تشریع، بمعنی قانون سازی] ۔ ہر وہ چیز جو مذہبی قانون سے متعلق ہو، شریعت کے مطابق ہو یا قانوناً جائز ہو، شرعی کہلاتی ہے ۔ [لسان العرب میں ہے کہ اہل عرب صرف اس پانی کو شریعت کا نام دیتے تھے جو کھلے چشمے کی صورت میں ہو اور جو منقطع نہ ہو اور جہاں سیرابی بغیر کسی ڈول یا رسی کے میسر آسکے ۔ لسان میں یہ بھی ہے کہ دین، ملت، منہاج، راستہ، مثال، نمونہ اور مذہب کو بھی شریعت کہتے ہیں].

اس کا اصطلاحی استعمال قرآن مجید کی بعض آیات کی جانب راجع ہے :

ثُمَّ جَعَلْنٰکَ عَلٰی شَرِیْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ (٤٥ [الجاثیة] : ١٨)، یعنی ہم نے تمھیں دین کی ایک واضح راہ پر (قائم) کر دیا؛ پس اسی کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو نہیں جانتے.

پھر سورۃ الشوریٰ میں فرمایا [جو سورۃ الجاثیہ سے کچھ پہلے نازل ہوئی] :

شَرَعَ لَکُمْ مِّنَ الدِّیْنِ مَا وَصّٰی بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِیْٓ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ وَمَا وَصَّیْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِیْمَ (٤٢ [الشوریٰ] : ١٣)، یعنی اس نے تمھارے لیے دین کا وہی رستہ مقرر کیا جس کے اختیار کرنے کا اس نے نوحؑ کو حکم دیا تھا اور جس کی ہم نے تمھاری جانب وحی بھیجی اور جس دین کے قائم کرنے کا ہم نے حکم دیا تھا ابراہیمؑ کو.

پھر اسی سورۃ کی آیۃ ٢١ میں ارشاد ہوتا ہے :

اَمْ لَهُمْ شُرَکٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّیْنِ مَا لَمْ یَاْذَنْ بِهِ اللّٰهُ، یعنی کیا ان کافروں کے اور معبود ہیں جنھوں نے ان کے لیے کوئی دین مقرر کیا ہے، جس کا اللہ نے حکم نہیں دیا.

سورة المآئدہ میں ہے :

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا ط

یعنی ہم نے مقرر کر دی ہے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور راستہ (۵ : ۴۸).

شریعت کی ایک پرانی تعریف الطبری نے سورة الشوریٰ کی اکیسویں آیة کی تفسیر میں دی ہے : شریعة مشتمل ہے قانون وراثت (فرائض) پر، حدود تعزیری پر اور اوامر و نواہی پر - پچھلی نوع میں شریعة اور شرع سے مراد اللہ تعالیٰ کے وہ تمام احکام ہیں جو انسانی اعمال اختیاریہ سے متعلق ہیں - ان میں سے ان احکام کو جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے ایک علٰحدہ صنف قرار دے کر آداب کہتے ہیں (رکّ به ادب؛ اخلاق) - فقه [رکّ بآں]، مع تفسیر و حدیث اور متعلقه علوم کے علم شریعت یا شرائع کہلاتا ہے - [فقہا کے نزدیک احکام شرعیہ کے بیان کو شرع سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا مقرر کردہ طریقه اور نازل کردہ احکام، جو نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ثابت ہوں، شریعت کہلاتے ہیں] - بعض اوقات یه اس کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا ہے؛ چنانچه اصول فقه کو اصول شرع بھی کہتے ہیں - قدیم عقیدے کے متبعین کے نزدیک شریعت انسانی اعمال کی اچھائی برائی کی بنیاد و اساس ہے اور اس لیے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آ سکتی ہے؛ لیکن معتزله [رکّ بآں] کے نزدیک شریعت عقل کے فیصلے کی تصدیق کرتی ہے - [شرع اور شریعت کو دین اور ملت کے ناموں سے بھی تعبیر کر لیتے ہیں، لیکن شرع اور شریعت کی نسبت و اضافت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی طرف ہوتی ہے، جیسے شرع محمدی، شریعت محمدی؛ اس کے برعکس دین کی نسبت و اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف بھی ہوتی ہے، جیسے دین الٰہی].

شریعت (نظام ظاہری ہونے کی حیثیت سے) بندے کا تعلق ظاہری اللہ سے اور اس کے دیگر بندوں سے درست اور منضبط کرتی ہے اور اس کے باطنی شعور کی جانب چنداں نظر نہیں ڈالتی جو که باطنی نظام سے تعلق رکھتا ہے، حتّٰی که نیت (قصد) میں، جو مثلاً بہت سے مذہبی اعمال کے لیے درکار ہے، تشویش قلبی داخل نہیں ہے - شریعت کا تعلق احکام کی ظاہری مقررہ صورتوں کی تعمیل سے ہے اور اس کا مطالبه بھی اسی قدر ہے - شریعت (اعمال سے متعلق شریعت پر مبنی قانونی فیصلہ) یعنی حکم اور عدالتی فیصله (قضاء)، جس کا تعلق صرف خارجی حالات سے ہوتا ہے، فرد واحد کی ضمیر اور مذہبی ذمّے داری کے احساس (دیانة، تنزہ) سے اور اللہ کے ساتھ اس کے تعلق یا رشتے (مابینه و بین اللہ) سے علٰحدہ چیز ہے - اسی لیے الغزالیؒ جیسے مذہبی ذہنیت والوں نے قانونی نقطۂ نگاہ کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دینے کے خلاف احتجاج کیا ہے اور خود فقہا بھی کہتے ہیں که فقط شرعی احکام کی تعمیل تکمیل دین کے لیے کافی نہیں ہے - صوفیوں [ رکّ به تصوف ] کے ہاں شریعت کا یہی منصب ہے که وہ ظاہری حالات کے ساتھ وابسته ہے دیکھیے I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*، بار دوم، ص ۱۶۵ ببعد؛ R. Hartmann : *al-Kuschairis Darstellung des Ṣûfîtums*، ص ۷۲، ۱۰۲ ببعد).

[اسلامی شریعت کی بنیاد و اساس وحی الٰہی پر ہے - اسی وجه سے یه شریعت ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہے - اسی طرح قانون شریعت بھی ہر لحاظ سے افضل و احسن اور کامل و مکمل ہے - اسلامی شریعت میں انفرادی مصالح اور مفادات کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہے - انسانوں کے وضع کردہ قوانین ہنگامی حالات اور وقتی ضروریات کے پیش نظر بنائے جاتے ہیں، اس لیے حالات میں تبدیلی آنے سے ان میں خامیاں اور نقائص نمودار ہو

جاتے ھیں، لیکن خالق کائنات کے مقرر کردہ قوانین اس قسم کے عیوب و نقائص سے پاک اور مبرّا ھیں۔ شرعی قوانین عدل و رحمت اور مصلحت و حکمت کے حامل ھیں اور مرور زمانہ اور تبدیلی حالات سے ان میں کوئی فرق رونما نہیں ھونے پاتا۔ دنیوی اور اخروی مصالح کے پیش نظر اسلامی شریعت میں سہولت اور آسانی کا پہلو بھی موجود ھے۔

قانون شریعت میں ''ضرورت'' کا بھی خیال رکھا جاتا ھے۔ ضرورت کا مفہوم یہ ھے کہ کسی انسان کو کسی ایسے خطرے یا شدید مشقت کی صورت پیش آ جائے جس سے اس کے جان و مال یا کسی حصۂ جسم کو سخت نقصان پہنچنے کا خدشہ ھو، یا کسی ایسے حادثے یا صدمے کا ڈر ھو جس سے اس کی عقلی و ذھنی قوتوں اور استعدادوں کو نقصان یا ضرر پہنچے (تفصیلات کے لیے دیکھیے وھبة الرحیلی: نظریة الضرورة الشرعیة، دمشق ١٩٦٩ء؛ نیز رکّ بہ ضرورة).

قانون اسلامی کا سرچشمہ قرآن مجید ھے، جس میں اجمالی احکام و قوانین اور قواعد و ضوابط مذکور ھیں اور اس اجمال کی تفصیلات آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم کی رسالت کا حصہ ھیں۔ آپؐ نے اپنی سنت اور اپنے عمل و احکام سے ان تفصیلات کو واضح فرما دیا ھے۔ جزئیات کی تفاصیل کتب حدیث میں موجود ھیں۔ بعد ازاں اجماع و قیاس نے ھنگامی اور مقامی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے راہ ھموار کر دی۔ اس کی مزید تشریح و توضیح اور تدوین شروح حدیث اور کتب فقہ میں تفصیلی طور پر ملتی ھے۔ فقہ کی تدوین کا مقصد یہ تھا کہ احکام و قوانین شریعت کی تفصیلات اس انداز میں پیش کی جائیں کہ ان کے سمجھنے اور ان پر عمل کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔ قرآن مجید میں مندرجۂ ذیل احکام کلیہ کو اجمالی طور پر بیان کیا ھے:

(۱) احکام العقائد، یعنی علم کلام و توحید؛

(۲) احکام العبادات، یعنی نماز، روزہ، حج، زکٰوۃ وغیرہ؛

(۳) احکام الاخلاق، یعنی علم الاجتماع؛

(۴) احکام الزواج و الطلاق، یعنی نکاح و طلاق و نان نفقہ وغیرہ، (احوال شخصیہ، یعنی شخصی اور عائلی قانون = Personal law; Family law)؛

(۵) احکام البیع والاجارة والشرکة وغیرھا، یعنی احکام خرید و فروخت، ٹھیکا، تجارت اور شرکت وغیرہ (= تجارتی اور بلدیاتی قانون)؛

(۶) احکام القصاص، یعنی قتل وغیرہ کے احکام (= قانون عقوبات و تعزیرات)؛

(۷) احکام الحرب والصلح، یعنی صلح و جنگ وغیرہ کے احکام (= بین الاقوامی قانون)؛

(۸) حقوق و واجبات اور شوریٰ وغیرہ کے بارے میں احکام، یعنی احکام عدل و مساوات (= دستوری قانون)؛

(۹) احکام وراثت، یعنی علم الفرائض (= قانون وراثت).

بعض فقہا نے احکام قرآنی کی تقسیم یوں کی ھے: عبادات؛ کفّارات؛ نذور؛ مالی معاملات؛ عائلی قوانین و احکام؛ احکام جرائم و عقوبات؛ احکام الدولة۔ عبادات میں نماز (صلٰوة)، روزہ (صوم)، زکٰوة، حج وغیرہ کے احکام و مسائل اور ان کی تفاصیل شامل ھیں۔ عبادات کو شریعت میں بڑی اھمیت حاصل ھے اور ان کا اثر اجتماعی زندگی پر، معاشرت پر، حاکم و محکوم کے تعلقات پر اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باھمی روابط پر پڑتا ھے۔ یہی وجہ ھے کہ سنت و حدیث میں عبادات کی تفصیلات پر خاص توجہ دی گئی ھے۔ کفارات کے سلسلے میں ھم کفّارۂ صوم، کفّارۂ یمین، کفّارۂ ظھار اور کفّارۂ قتل خطا کا ذکر کر سکتے ھیں۔ کفّارات اخلاقی،

اجتماعی، تہذیبی اور قانونی اھمیت رکھتے ھیں۔ مالی معاملات کے سلسلے میں قرآن و سنت نے حلال اور جائز طریقوں سے حصول روزی کی حلت و اجازت اور حرام اور ناجائز طریقوں سے حصول رزق کی ممانعت اور حرمت بیان کی ھے۔ ایک دوسرے کا مال ھڑپ کر جانے کی سخت وعید آئی ھے۔ امانتوں کی ان کے مالکوں کو ادائی، یتیموں اور نابالغوں کے مال و دولت کی حفاظت و صیانت، قرض لین دین کے احکام، ربٰو کی مذمت و حرمت یہ سب چیزیں بھی مالی معاملات میں شامل ھیں۔ عائلی قوانین و احکام میں نکاح وطلاق سے لے کر حقوق اولاد، حقوق اقارب، افراد خاندان سے تعاون اور صلۂ رحمی وغیرہ سب شامل ھیں۔ قرآن مجید اور سنت نے ازدواجی زندگی کی بنیاد مودت و محبت اور رحمت و شفقت اور حسن سلوک کو قرار دیا ھے۔ نکاح و طلاق، مہر و نفقہ، رضاعت، عدت وغیرہ کے مسائل و احکام قرآن و حدیث اور کتب فقہ و فتاوٰی میں بڑی وضاحت اور تفصیل سے بیان کیے گئے ھیں۔ شریعت کا قانون وراثت بھی ھزاروں حکمتوں کا حامل ھے۔ قانون میراث ارتکاز دولت کو ختم کرنے کے علاوہ اقربا اور وارثوں کی ضرورتوں کی کفالت کا بھی ذریعہ ھے۔ میراث کے ضمن میں قانون شریعت کی بے شمار دیگر خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ھے کہ جس طرح اسلام میں عورتوں کو گواھی، خلع اور ملکیت کے حقوق دیے گئے ھیں، اسی طرح میراث میں بھی عورتوں کے حقوق کی حفاظت کی گئی ھے۔ ایک عورت بحیثیت ماں، بحیثیت بیوی، بحیثیت بیٹی اور بحیثیت بہن میراث کی حصے دار ھے۔ قانونی ورثہ کے علاوہ دوسرے رشتے داروں اور دیگر غربا و مساکین سے بھی حسن سلوک کا حکم دیا گیا ھے۔ مالدار آدمی اپنے مال کا ایک تہائی حصہ اعمال خیریہ اور رفاہ عامہ کے کاموں میں بھی خرچ کر سکتا ھے۔

قانون شریعت میں جرائم اور ان کی عقوبات اور سزائیں بھی خاص طور پر قابلِ ذکر اور لائق توجہ ھیں۔ اسلام دینِ فطرت ھے۔ انسانوں کی بہبود و فلاح اور معاشرے میں امن و سلامتی اور عدل و انصاف قائم کرنا قانون شریعت کا بنیادی مقصد ھے۔ اس لیے جرائم کی روک تھام کے لیے ایسی سزائیں تجویز کی گئی ھیں جو عبرتناک اور سنگین ھیں اور ان سزاؤں کی موجودگی، ان کا نفاذ اور ان پر عمل درآمد کرنے سے معاشرہ جرائم سے بہت جلد پاک ھو جاتا ھے۔ سزا اور عقوبات کے سلسلے میں قانون شریعت کے پیش نظر معاشرے کی فلاح و بہبود ھے اور وہ اسلامی ریاست میں بسنے والے ھر انسان کے لیے انفرادی اور اجتماعی طور پر جان و مال کی حفاظت کی ضمانت دیتا ھے۔ جو قانون عزت و ناموس اور جان و مال کی حفاظت کی ضمانت نہ دے سکے وہ قطعاً لائق تحسین اور قابل قدر نہیں ھوسکتا۔ قتل، چوری، ڈاکا (قطع الطریق)، زنا، قذف، شراب نوشی وغیرہ سے متعلق اسلامی قوانین اسی لحاظ سے قابل قدر ھیں کہ ان کا مقصد وحید یہ ھے کہ معاشرے کو جرائم سے پاک اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کر کے انسانی وقار و شرافت اور احترام آدمیت کو برقرار رکھا جائے۔ جب ھم یہ تسلیم کر لیتے ھیں کہ اسلامی قانون کا مقصد جان و مال، عزت و ناموس، دین و عقیدہ اور عقل و نسل انسانی کی حفاظت ھے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا ناگزیر ھو جاتا ھے کہ قانون شریعت معاشرے کے لیے رحمت ھے۔ قانون شریعت کا بڑا مقصد جرائم کی روک تھام ھے۔ مجرم کو سزا دے کر دوسرے کے لیے عبرت کا سامان مہیا کیا جاتا ھے اور جرائم سے روکا جاتا ھے۔ اس کے ساتھ مجرم کا شوق ارتکاب جرم بھی ختم کرنا مقصود ھے۔ قانون شریعت میں حد جاری کرنے اور سزا دینے کے سلسلے میں کسی قسم کی رو رعایت

روا نہیں ھے ۔ جب جرم ثابت ھو جائے تو پھر لَا رَأْفَةَ فِی دِیْنِ اللّٰہِ کے مطابق حد جاری کرنے اور سزا دینے کے معاملے میں کوئی نرمی روا نہیں رکھی جاتی ۔ اس کی تائید آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کے اس اعلان سے بھی ھوتی ھے جو آپؐ نے اس وقت فرمایا جب چوری کے مجرم کے لیے آپؐ کی خدمت میں سفارش کی گئی : ''اگر میری اپنی بیٹی فاطمہؓ بھی چوری کرتی تو میں اس کا ھاتھ کاٹ دیتا'' ۔ سزاؤں سے پہلے ثبوتِ جرم اور تحقیقات بڑی اھم چیز ھے ۔ حکم یہ ھے کہ ھر قسم کی احتیاط اختیار کی جائے جس میں شبہے کے لیے کوئی گنجائش نہ ھو ۔ چوری اور ڈاکا زنی کے جرائم میں توبہ اور معافی کے امکانات بھی موجود ھیں ، بشرطیکہ حکام کو اطلاع دینے سے پہلے پہلے چور یا ڈاکو مالک کو سامان واپس کر دے ، ھرجانہ بھر دے ، نقصانات کا ازالہ کر دے اور اللّٰہ کے حضور میں صدق دل سے توبہ کر لے [تفصیلات کے لیے رک بہ تعزیرات ؛ عقوبات ؛ حد ] .

قانون شریعت میں عدل و انصاف قائم کرنے اور مجرموں کو سزا دینے کے لیے بڑا محتاط طریق کار اختیار کیا گیا ھے ۔ اس سلسلے میں قاضی ( جج ) کا منصب بڑی اھمیت رکھتا ھے ۔ وہ کرسی عدالت پر بیٹھ کر حق و انصاف کی نگہداشت کرتا ھے ۔ مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ کے دعوے اور جواب دعوے اور پھر شہادتوں کی بنا پر فیصلے صادر کرتا ھے ۔ مقدمات فوجداری ھوں یا دیوانی ، ان میں شہادت اور گواھی کی بڑی اھمیت ھوتی ھے ۔ شریعت میں گواھوں کی تعداد ، ان کی صداقت شعاری ، حقائق سے آگاھی وغیرہ کے بارے میں مکمل قواعد و ضوابط اور شروط موجود ھیں [رک بہ قاضی ؛ شاھد ؛ شہادة ] .

مستشرقین اور عیسائی مشنریوں نے اسلام کے خلاف معاندانہ روش اختیار کرتے ھوئے یہ بات مشہور کرنے کی ھرچند کوشش کی کہ قانون شریعت کا سرچشمہ رومی قانون ھے ۔ بعض نے ذرا نرم لب و لہجہ اختیار کیا تو یہ کہ دیا کہ قانون شریعت رومی قانون سے متأثر ھے ۔ حالانکہ یہ کہنا قطعاً خلاف واقعہ ھے ۔ رومی قانون انسانوں کا بنایا ھوا ھے اور قانون شریعت یا اسلامی قانون اللّٰہ تعالٰی کا نازل کردہ ھے ، جو وحی کے ذریعے حضرت محمّد رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کی وساطت سے لوگوں تک پہنچایا گیا ۔ اسلامی قانون میں کسی انسان کے فکر و خیال کو دخل نہیں ھے ۔ اللّٰہ تعالٰی نے قرآن مجید میں احکام نازل فرمائے اور اپنے پیغمبرؐ کو حکم دیا کہ وہ ان اجمالی احکام کی تفصیلات و توضیحات سے لوگوں کو آگاہ کریں ۔ مستشرقین کا کہنا ھے کہ رومی قانون اور قانون شریعت کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ھے ، اس لیے قانون شریعت رومی قانون سے مأخوذ یا متأثر ھے ۔ یہ یاد رکھنا چاھیے کہ محض مشابہت کا پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ ایک قانون دوسرے سے متأثر ھے ۔ یہ بات بھی ذھن نشین کر لینی چاھیے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ھمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ھوتی ھیں اور کبھی کبھی ان فروعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ھے جو ایک ھی قسم کے مصالح و اسباب پر مبنی ھوں ؛ لہٰذا صرف مشابہت اس بات کی قطعاً دلیل نہیں ھو سکتی کہ قانون شریعت رومی قانون سے متأثر و مأخوذ ھے ۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی قابل ذکر ھے کہ مسلمان علما رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے ۔ ان کے ھاں نہ تو رومی قانون کی کسی کتاب کا ذکر آتا ھے اور نہ انھوں نے کسی ایسی کتاب کا عربی میں کبھی ترجمہ کیا ۔ اگر ایسا ھوتا تو وہ ضرور اس کا ذکر کرتے ، جس طرح انھوں نے دیگر علوم و فنون کے ضمن میں کیا ھے ۔ اس سلسلے

میں یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کی جا سکتی کہ مسلم فقہا اور ماہرین قانون شریعت کا یہ دینی عقیدہ تھا کہ شریعت اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعۂ وحی و الہام انسانوں کی بہبود و فلاح کے لیے نازل ہوئی ہے اور اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن مجید پر مبنی ہے۔ یہ کامل ترین قانون ہے۔ یہی وجہ تھی کہ مسلمان ماہرین قانون شریعت دوسرے قوانین کو بہر صورت اسلامی قواعد و قوانین سے فروتر سمجھتے تھے اور غیر مسلموں کا کوئی قانون اختیار نہ کرتے تھے، بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے۔ پھر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اگر اسلامی قانون رومی قانون سے مأخوذ ہے تو پھر بکثرت اختلافات کی موجودگی کے کیا معنی ہیں۔ بنیادی اختلافات کی چند ایک مثالیں ملاحظہ ہوں:

(١) رومی قانون کے مطابق عورتیں عمر بھر اپنے وارث کی سرپرستی میں رہتی ہیں اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کرسکتیں۔ اس کے بر عکس قانون شریعت کی رو سے عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا کلی اختیار ہے۔

(٢) رومی قانون کے مطابق مہر خاوند کا حق ہے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمّے واجب الادا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قانون شریعت مہر کا حقدار بیوی کو قرار دیتا ہے اور اسے ضروری طور پر ادا کرنا شوہر کی ذمے داری ہے۔

(٣) قانون شریعت کی رو سے متبنّٰی بنانا جائز نہیں، حالانکہ رومی قانون نے اس کے رواج کو عام کر دیا ہے۔

(٤) رومی قانون میں ظاہری الفاظ ہی معتبر ہیں، حالانکہ قانون شریعت میں ارادہ اور نیت کو زیادہ اعتبار حاصل ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کو۔

(٥) رومی قانون میں قرضے کی ضمانت جائز نہیں۔ اس کے برعکس قانون شریعت میں بالکل جائز ہے۔

(٦) دونوں کے قوانین میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر قانون شریعت میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں، لیکن رومی قانون میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

(٧) قانون شریعت میں وقف اور شفعہ کے احکام بالکل عام اور واضح ہیں، مگر رومی قانون میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

مستشرقین اور دیگر یورپی دانشوروں کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ قانون شریعت اسلامی کسی حد تک یہودی شریعت سے متأثر ہوا ہے۔ یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ اسلام نے آ کر اپنے سے پہلے کی تمام شریعتوں اور قوانین کو منسوخ قرار دے دیا؛ چنانچہ یہودی شریعت بھی منسوخ ٹھیری۔ منسوخ شدہ شریعت سے اثر قبول کرنا بالکل بے معنی بات نظر آتی ہے اور پھر اسلام ایسا مکمل اور جامع دین، جسے اپنے نظام حیات، نظام عقائد و عبادات، نظام معاملات اور نظام عدلیہ وغیرہ پر بجا طور پر فخر ہے، یہودیت کی خوشہ چینی کیوں کرے۔ اگر عدت اور مدت رضاعت وغیرہ پر کہیں مشابہت پائی بھی جائے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اسلام نے یہودیت سے یہ چیزیں اخذ کی ہیں۔ آخر یہودی شریعت اور اسلامی شریعت کا سرچشمہ ایک ہی تو ہے، یعنی اللہ تعالیٰ۔ ہر دور میں شریعت الٰہی کا یہ تقاضا رہا ہے کہ مفاد عامّہ اور بہبود عوام کو پیش نظر رکھا جائے، انسانوں کے لیے سہولت اور آسانی بہم پہنچائی جائے اور تکلیف سے حتّی الامکان بچایا جائے۔ اگر کہیں مشابہت نظر آتی ہے تو اس کا سبب یہی ہے کہ دونوں شریعتیں الہام اور وحی الٰہی پر مبنی ہیں۔ اکثر و بیشتر مسائل میں اسلامی قانون اور یہودی شریعت میں نمایاں اختلاف

صاف نظر آتا ھے۔ یہودی شریعت میں ماموں بھانجی کا نکاح جائز ھے، لیکن قانون شریعت کی رُو سے حرام ھے۔ یہودی شریعت کے برعکس اسلامی شریعت میں رضاعت (دودھ پلانے) سے بھی تمام رشتے حرام ھو جاتے ھیں۔ اسی طرح دونوں شریعتوں میں اور بہت سے مسائل و احکام اور قوانین میں نمایاں فرق اور اختلاف موجود ھے؛ لہٰذا قانون شریعت کا یہودی شریعت سے کسی صورت بھی متأثر ھونے کا ادعا قطعاً غلط اور بےبنیاد ھے۔ قانون شریعت بعض ممالک اسلامیہ میں چند ایک غیر ملکی رواجوں سے کسی حد تک متأثر ھوا، لیکن ساتھ ھی اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے گہرے نقوش مرتسم کیے ھیں اور پائندار اثرات چھوڑے ھیں۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ھے کہ قانون شریعت ایک مستقل حیثیت اور اھمیت کا حامل ھے اور یہ قانون کسی سے مأخوذ نہیں ھے۔ اس کے اپنے مخصوص ضابطے اور اپنی شاندار روایات ھیں.

قانون شریعت کے ایسے مکمل ضابطے موجود ھیں جو زمانے، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ھوتے، البتہ یہ ضرور ھے کہ شریعتوں کے قواعد کلیہ ایک جیسے ھوتے ھیں اور بقول الشاطبی (موافقات، ۲ : ۲۹۸) یہ ایسے ابدی اور فطری قواعد ھیں جن پر عوام الناس کی صلاح و بہبود موقوف ھے۔ مثال کے طور پر ناحق قتل کا حرام ھونا، ناجائز طریقوں سے لوگوں کا مال ھضم کرنے کی حرمت، زنا وغیرہ کی حرمت، شریعتوں کے قواعد کلیہ میں شامل ھیں اور یہ ایسے قواعد کلیہ ھیں جو قیامت تک باقی رھیں گے۔

قانون شریعت کا ایک امتیازی پہلو یہ بھی ھے کہ اس میں سہولت اور آسانی کو ملحوظ رکھا گیا ھے۔ یہ سہولت عبادات اور معاملات دونوں میں دی گئی ھے۔ شریعت میں رفاہِ عامّہ کا بھی خیال رکھا گیا ھے اور شخصی اور انفرادی پریشانی اور تنگی بھی شریعت کے پیش نظر ھے، مثلاً سفر میں قصر صلٰوة، افطار صوم وغیرہ؛ بیمار اور معذور کے لیے بیٹھ کر یا لیٹ کر یا اشاروں سے نماز پڑھ لینے کی رخصت اور اسی نوع کی دوسری رخصتیں؛ معاملات میں تنگدست مقروض کو مہلت دینا، بلکہ قرض کا معاف کر دینا بھی؛ حدود و قصاص کے سلسلے میں دیت اور خون بہا وغیرہ کی اجازت۔ اسی طرح دوسرے معاملات میں سہولتیں موجود ھیں۔ بہر حال قانون شریعت کوئی جامد قانون نہیں ھے کہ محض قانون کی خاطر معاشرے یا کسی فرد کو پریشان اور تنگ کیا جائے، بلکہ عدل و مساوات کے تقاضوں کو پورا کرتے وقت بھی مجبوریوں، ضرورتوں اور حالات کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ھے۔ اجتہاد اور قیاس کی برکت سے فقہ اسلامی کے موضوع پر کتابوں کے انبار لگ گئے ھیں اور تفصیلات و تشریحات نے کوئی قانونی پہلو تشنہ نہیں رھنے دیا۔

الماوردی نے احکام السلطانیہ میں انیسویں باب کا عنوان ''احکام الجرائم'' قائم کیا ھے اور جرائم کی بحث کرتے ھوے یہ لکھا ھے کہ حدود (رکّ بہ حد) کی دو قسمیں ھیں: ایک حقوق اللہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اور دوسری ترک حقوق العباد کی وجہ سے۔ حقوق اللہ سے متعلق حدود کو پھر دو اقسام میں تقسیم کیا ھے: ایک وہ سزا جو کسی فرض کو ترک کرنے سے لازم آتی ھے اور دوسری وہ جو محظورات کے ارتکاب سے لازم آتی ھے۔ ترک مفروضات کی سزا کے سلسلے میں الماوردی نے لکھا ھے کہ اگر کوئی مسلمان نماز کی فرضیت کا انکار کرتے ھوے اسے ترک کرتا ھے تو وہ کافر ھو جاتا ھے اور اس کی حیثیت ایک مرتد کی ھے اور اگر وہ توبہ نہ کرے تو اسے ارتداد کے جرم میں قتل کیا جائے گا۔ اگر وہ نماز کی فرضیت کا اقرار

کرتا ہے اور تارک صلٰوۃ بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر نماز کے وقت اس کی پٹائی کی جائے گی، مگر اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ امام احمد بن حنبلؒ اور بعض اصحاب الحدیث کے نزدیک تارک صلٰوۃ کافر ہے اور جرم ارتداد میں اس کی سزا قتل ہے۔ امام شافعیؒ اسے نہ تو کافر ٹھیراتے ہیں نہ مرتد اور نہ اس کے قتل کا فتوٰی دیتے ہیں (ص ۱۹۴)۔ اسی طرح تارک صیام (= روزہ) کے بارے میں الماوردی رقم طراز ہے کہ فقہا کے اجماع کے مطابق اسے قتل تو نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کے خلاف تادیبی اور تعزیری کارروائی یہ کی جائے گی کہ مہینا بھر روزے کے اوقات میں اسے کھانے پینے سے روک دیا جائے گا (ص ۱۹۰)۔ تارک زکٰوۃ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اسے قتل تو نہیں کیا جائے گا، لیکن اس کے مال سے جبرًا زکٰوۃ وصول کی جائے گی اور اگر وہ مال و دولت کو چھپائے تو پھر اس کے خلاف تعزیری کارروائی کی جائے گی (ص ۱۹۰)۔ حج کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب استطاعت مسلمان موت سے پہلے پہلے جب چاہے حج کر لے۔ وہ اس سلسلے میں عام مہلت دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ صاحب استطاعت سے فی الفور حج کا مطالبہ کرتے اور تاخیر کو ناپسند فرماتے ہیں اور اگر وہ شخص فریضۂ حج ادا کرنے سے پہلے وفات پا جائے تو اس کے رأس المال سے اس کی جانب سے حج ادا کرایا جائے گا (ص ۱۹۰)۔ ارتکاب محظورات کے باعث سزا کی چار قسمیں بیان کی ہیں: حد زنا، حد خمر، حد سرقہ اور حد محاربہ [رکّ بہ زنا؛ سرقہ؛ سارق؛ خمر؛ حد؛ تعزیر]۔ حقوق العباد کے سلسلے میں الماوردی نے ایک تو قرضوں کو بڑی اہمیت دی ہے اور کہا ہے کہ قانون شریعت کے مطابق قرضوں کی ادائی ضروری ہے اور اگر ممکن ہو تو بالجبر ان کی ادائی کرائی جائے۔ عدم ادائی کی صورت میں مختلف صورتیں اور احوال بیان کیے ہیں (ص ۱۹۵)۔ اسی طرح قذف کے احکام اور سزا سے بحث کی ہے (ص ۲۰۰ ببعد)۔ الماوردی نے تعزیر کے عنوان سے بھی عمدہ اور مفید بحث کی (ص ۳۰۵ ببعد).

قانون شریعت کی ایک امتیازی خصوصیت اس کا بین الاقوامی قانون (القانون الدولی) ہے۔ جنگ اور امن کے قوانین کی تفصیلات کتب فقہ (مثلاً السیر الکبیر ایسی کتابوں) میں موجود ہیں۔ اس سلسلے میں چند باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جن سے شرف انسانی کی وضاحت ہوتی ہے: غیر مسلم رعایا (= اہل الذمہ [رکّ بآں]) کو پوری شہری آزادی اور تمام شہری حقوق دیے گئے ہیں۔ جنگ کے دوران میں پر امن شہریوں پر حملے کی ممانعت؛ عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور معذوروں کو قتل کرنے کی ممانعت؛ شریعت نے غیر مسلم اہل علم اور مذہبی پیشواؤں کو قتل کرنے کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ اسی طرح شریعت نے مزارعین کو قتل کرنے کی بھی اجازت نہیں دی، کیونکہ وہ غلہ مہیا کر کے ملک کی غذائی کفالت کرتے ہیں۔ شریعت نے قیدیوں اور زخمیوں کو بھی قتل کرنے سے منع کر دیا ہے اور مُثلہ کرنے (یعنی ناک کان وغیرہ کاٹنے اور اذیت دینے) کی بھی ممانعت کر دی ہے۔ مختصر یہ کہ قانون شریعت نے عدل و انصاف اور مساوات قائم کر کے ایک طرف اخوت دینی کی بنیاد رکھی اور دوسری طرف اخوت انسانی کی.

قانون شریعت کا ایک قابل ذکر پہلو حِسبہ [رکّ بآں] ہے، جس کے ذریعے شہری زندگی میں اخلاق و معاملات کی نگرانی کی جاتی ہے اور محتسب مجرموں کو سزا دینے کا مجاز ہوتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن الاخوۃ: معالم القُربہ)۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں مغرب کی استعماری

قوتوں کے زیر اثر قانون سازی میں ایک نیا رجحان پیدا ہوا اور بعض مسلمان حکمرانوں نے اپنے اپنے ممالک میں قانون کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی کوشش شروع کر دی: ایک اسلامی اور شرعی اور دوسرا دنیوی۔ مصر اور ترکیہ نے پہل کی۔ پھر دوسرے ممالک میں بھی تجدد پسند قانون سازوں نے ان کی پیروی کی۔ سوڈان، شرق اردن، لبنان، شام عراق وغیرہ میں مجالس قانون ساز کے ذریعے کوشش جاری رہی۔ عثمانیوں کے آنے سے شریعت کا احیا ہوگیا تھا، جس کی مثال ہمیں شیخ الاسلام [رَکّ بآں] کے عہدے کے قیام کی شکل میں ملتی ہے اور مجلہ [رَکّ بآں] کی ترتیب و تدوین میں بھی۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی برطانوی عہد میں مسلمانوں کے بعض مقدمات (مثلاً از قسم وراثت، نکاح و طلاق وغیرہ) میں قانون محمدی (Muhammaden Law) کے نام سے قانون شریعت نافذالعمل تھا [رَکّ بہ قانون محمدی]۔ گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ملکوں میں قانون شریعت کے نفاذ کی پھر سے کوششیں کسی نہ کسی صورت نظر آ رہی ہیں۔ سعودی عرب میں قانون شریعت کا نفاذ دوسرے اسلامی ممالک کو دعوت فکر و عمل دے رہا ہے].

کتب فقہ میں سے فتاوٰی کے مجموعے نیز عادت اور قانون سے متعلق مآخذ مسلک معمول بہٖ کے معلوم کرنے کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ مستفتیوں کے سوالات سے ہمیں بخوبی پتا چل جاتا ہے کہ قانون کے کس حصے کے ساتھ کسی ملک کے لوگوں کو بہت زیادہ دلچسپی ہے، کون کون سے ملحدانہ و فاجرانہ خیالات کا زبردست غلبہ ہے اور وہ اعمال کیا ہیں جن کی نسبت دیندار عوام کے دلوں میں شوق تجسس اور ذوق جستجو موجود ہے۔ سب سے آخر میں ان تمام دستاویزوں کے اصل متون کو مع ان کی صورتوں اور طریق کار کے مجموعوں (شُرُوط کی کتابیں؛ رَکّ بہ شرط) کے پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کیونکہ ان سب میں اور چیزوں سے زیادہ طریق معمول بہٖ کی طرف توجّہ دی گئی ہے.

**مآخذ:** قرآن مجید، تفاسیر اور کتب حدیث و شروح حدیث کے علاوہ (۱) محمد ابوزهرة: مصادر الفقه الاسلامی، (الکتاب والسنة)، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۲) التهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۵۹ ببعد (بذیل مادّۂ الشرع)؛ (۳) وهبة الرحیلی: نظریة الضرورة لشرعیة، دمشق ۱۹۶۹ء؛ (۴) Majid Khadduri و Herbert J. Liebesny: *Law in the Middle East*، جلد ۱: *Origin and Devel pment of Islamic Law*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۵) J. Schacht: *An Introduction to Islamic Law*، آوکسفرڈ ۱۹۶۴ء؛ (۶) صبحی المحمصانی: فلسفۂ شریعت اسلام (اردو ترجمہ از محمد احمد رضوی)، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۷) ابن الاخوة: معالم القُرْبة (طبع لیوی)، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۸) محمد معروف الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقه، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (نیز دیکھیے مآخذ بذیل مادۂ شریعت، حد، سارق، سرقة، زنا وغیرہ).

(J. Schacht و [ادارہ])

* **قانون عادة:** جمہوریۂ انڈونیشیا کے مسلمانوں کی زبانوں میں ”عادة“ (بسا اوقات مقامی زبانوں کے تغیّر و تبدل کے ساتھ) عربی زبان کے لفظ عادة سے مأخوذ ہے۔ یہ لفظ عام طور پر رسم اور عادت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس لفظ کا اطلاق قوم یا فرد کی ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کا وہ عادی ہو چکا ہو۔ اس کے علاوہ یہ لفظ انسان کی تمام حرکات اور رجحانات کے معنوں میں بھی مستعمل ہے، یہاں تک کہ حیوانوں کی بھی اپنی عادات ہوتی ہیں.

ایک انڈونیشی محدود سے طبقے میں زندگی بسر کرتا ہے اور اس میں ہم آہنگی اسی وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ ہر رکن روایتی رسم و راہ کو اپنائے یا ان رسوم کو اختیار کرے جو

روایتی کہلاتی ہیں ۔ اچھے اخلاق کا تقاضا ہے کہ ان کا اتباع کیا جائے ۔ عادت سے اغماض پر ہر فرد یا گروہ میں غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں جن کے غیر متوقع مضر نتائج برآمد ہو سکتے ہیں ۔ اگر فی الوقع کوئی مصیبت آ جائے تو آدمی کو اس کے سامنے سر تسلیم خم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ۔ فرد کی زندگی اور سرگرمی ان تمام عادات کے زیر اثر ہوتی ہے، کیونکہ حکام ان کے ضابطوں پر اثر انداز نہیں ہو سکتے ۔ عادت کا وہ حصہ جو افراد کے لیے حکومت اور سماج میں قانونی تعلقات منضبط کرتا ہے اور جن کے ساتھ قانونی نتائج وابستہ ہوتے ہیں رواجی قانون ہوتا ہے اور قانون عرفی کہلاتا ہے ۔ Vollenhoven کی تجویز کا اتباع کرتے ہوے اسے قانون عادہ کہتے ہیں (*Het Adatrecht van Nederlandsch-Indie*، طبع لائیڈن ۱۹۰۶ء - ۱۹۳۳) ۔ یہ نام بہت سے ماہرین خصوصی نے استعمال کیا ہے اور اسے توانین مستعمرات میں خاص مقام حاصل ہے ۔ اس کا اطلاق غیر مسلموں پر بھی ہوتا ہے اور اس تمام علاقے میں مروج ہے جہاں انڈونیشیا کا قانون رائج ہے جس میں انڈونیشیا کے علاوہ جزائر فلپائن، فارموسا، اور مدغاسکر بھی شامل ہیں ۔ ان علاقوں میں جزائر فلپائن کے جنوب میں مسلم آبادی ہے، جنھیں مجموعی طور پر مور (MOROS) کہا جاتا ہے ۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے اصطلاح عادہ کسی طرح بھی شریعت [رک بآں] کی مترادف نہیں ہے ۔ موجودہ قانون عادة ایک رنگ برنگ قالین کی مانند ہے جہاں اسلام کا سبز رنگ گہرے یا ہلکے انداز میں بہت سے مقامات پر دیکھا جا سکتا ہے ۔ وہ عناصر جو کہ مذہب یا شریعت سے مأخوذ ہیں، وہ قانون عادة کا مذہبی حصہ کہلاتے ہیں جب کہ دوسرا حصہ رواج کا پابند ہے ۔ مؤخر الذکر کی بنیادیں قبل از اسلام کی ہیں جس کی موجودہ شکل خارجی اور داخلی اثرات کی مسلسل تبدیلی کا نتیجہ ہے ۔ دونوں عناصر میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے ایک کو حکم شرع (= سرة) بلکہ محدود مفہوم میں حکم سرة اور دوسرے کو عادہ کہتے ہیں ۔ اول الذکر کو عقیدے کے طور پر تو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن عملی طور پر اسے بہت کم اہمیت دی جاتی ہے ۔ ان دو اصولوں کے ساتھ ساتھ ہمارے پاس غیر مدونہ قوانین اور مدونہ قوانین ہیں جو کہ غیرملکی حکومت کے وضع کردہ اصول و ضوابط پر مشتمل ہیں، جن کی بنیاد مغربی اصولوں پر (مبنی) ہے، مثلاً قانون جرائم ۔ قانون عادة کا حیطۂ اقتدار محدود ہے اور اسے قانون مدونہ کے ساتھ پابند کر دیا گیا ہے ۔

قانون عادة کی فراہمی اور دریافت آسان کام نہیں ہے ۔ ہمارے لیے تحریری سرمایہ دیسی سرداروں کے فرمان حکومت ہیں، جن میں سے اکثر اب بھی موجود ہیں ۔ عادة کے متعلق کتابیں زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں، کیونکہ وہ عادة کو وسیع معنوں میں لیتی ہیں اور قانون رواج کی پیروی میں ان اہم واقعات کو اہمیت دیتی ہیں جن کا انسانی زندگی میں ان کے ساتھ رسمی رابطہ ہوتا ہے، اسی لیے تمام قانون کی کتابوں کا مغربی خیالات کے ساتھ معادلہ نہیں کرنا چاہیے ۔ یہ کتابیں مقنّنین کی ذاتی آرا پر مشتمل ہوتی ہیں جو کہ رواجی قانون کے مطابق نہیں ہوتیں ۔ سرداروں کی ترغیب پر وہ ان قوانین کی نشان دہی کرتے ہیں جن میں سردار اور رعایا کا باہم رابطہ ہوتا ہے جو کہ قانونی آرا کے بھیس میں روایتی عقل مندی ہوتی ہے ۔ قدیم ترین یورپی مآخذ سفرنامے ہیں جن کے تحریر کرنے والے ملک اور اس کے باشندوں سے متعلق اپنے تأثرات بیان کرتے ہیں، لیکن رواجی قانون کا تذکرہ بمشکل ملتا ہے ۔ انیسویں صدی میں جزائر شرق

الہند (انڈونیشیا) کے متعلق ہماری معلومات میں ہر طرح سے اضافہ ہوا اور علم الانسان کے مطالعے پر مبنی بہت سی چیزیں وجود میں آئیں ۔ ان تحقیقات کا تعلق قانون عادة سے نہ تھا جن کا وجود تاحال تسلیم نہیں کیا گیا ۔ Snouck Hurgronje پہلا شخص ہے جس نے اپنی کتاب *De Atjehers* طبع (۱۸۹۲ - ۱۸۹۳ء) میں رواجی قانون کی اہمیت پر زور دیا ہے ۔ اس کے بعد Vollenhoven کی متذکرہ کتاب *Het Adatrecht van Nederlandsch-Indie* شائع ہوئی جس میں پہلی دفعہ قانون عادة کو قانونی ضابطے کے طور پر بیان کیا گیا ہے ۔ موجودہ دور کے بہت سے طلبہ نے اس کے انداز فکر کا اتباع کیا ہے ۔ کتاب جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے بطور خود انڈونیشیا کے مسلمانوں کے قانون عادة تک محدود ہے ۔ اہل فلپائن کا قانون عادة تاحال محتاج تالیف ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ قانون عادة کے مطالعے کے لیے بہت سا مواد جو جغرافیائی اور نسل انسانی سے تعلق رکھتا ہے پرانی کتابوں میں پایا جاتا ہے ۔ یہ دفتری دستاویزات اور ہر قسم کی یادداشتوں پر مشتمل ہے ۔ تلاش اور تحقیق کا یہ نتیجة *Adatrechtbundel* کی صورت میں نمایاں ہوا جو Vollenhoven کی تحریک سے شائع ہوئی (۱۹۱۰ تا ۱۹۳۳ء، چھتیس جلدیں) ۔ اس سلسلے کے دو فائدے ہیں : ایک تو یہ ہے کہ پرانا بکھرا ہوا مواد جلدی سے دستیاب ہو اور دوسری طرف اس میں نئی تحقیقات بھی شامل ہیں ۔ مواد تو کافی ہے، لیکن اس میں بہت سے رخنے ہیں ۔ اس طرح ہمیں صرف معاشرے ہی پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو کہ ہمارا سب سے اہم مأخذ ہے ۔ اس کے علاوہ اس کے طریق زندگی اور اس کے نظام حکمرانی کا بھی مشاہدہ کرنا پڑتا ہے، لیکن یہ تحقیقات کبھی ختم نہیں ہو سکتیں ۔ ان سے ہمیشہ زندگی کے نئے رخ اور زاویے معلوم ہوتے رہیں گے کہ انسانی معاشرہ ہمیشہ تبدیل ہوتا رہتا ہے ۔

قانون عادة کے مآخذ کی تحقیق میں علم الانسان کو ترک نہیں کیا جا سکتا، مثلاً شادی قانون کے مطابق طے پاتی ہے ۔ شادی کے بعد ایک تقریب منعقد کی جاتی ہے جس کی قانونی اہمیت نہیں ہے ۔ حقیقةً اس کا کوئی وجود نہیں ۔ یہ صرف قبل از اسلام کی ایک رسم بن کر رہ گئی ہے ۔ اگرچہ شادی کا استحکام شریعت پر عمل کرنے سے ہوتا ہے، تاہم دوسرے شریک اصحاب دوسرے حصے کو برابر کی اہمیت دیتے ہیں، اس لیے قانون عادة کا ربط نسلیات کے ساتھ ہو جاتا ہے ۔ اگر کسی بد اطوار کو عوام کے سامنے حکام کی طرف سے سزا اس لیے دی جائے کہ اس کی وجہ سے عوام کو تکلیف پہنچی ہے تو پھر نزاع پیدا ہوگا کہ ہم قانون عادة کے مطابق فیصلہ کریں یا نسلیات کے مطابق ۔

قانون عادة میں انڈونیشیا کے مسلمانوں کی شرکت ہر کہیں ایک جیسی نہیں ہے ۔ ہر فرقے میں رواجی قانون کے مقام کا فیصلہ انفرادی پیروی کی اہمیت پر ہوتا ہے ۔

زکوة مقامی محصولات کے مقابلے میں رضاکارانہ پیشکش کے نام سے تعبیر نہیں کی جا سکتی ۔ عائلی قانون کو بھی عرف عام میں شریعت کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لیا گیا ہے ۔ جنازوں کا قیام بھی اسلامی رسوم کے مطابق ہوتا ہے ۔ ایسے ادارے جو اسلام کے ساتھ آئے ہیں، مثلاً اوقاف وغیرہ اپنے قانونی انداز پر قائم ہیں ۔ شرعی معاملات کی حدود میں قبل از اسلام کے رسم و رواج ابھی تک قائم ہیں ۔

اٹھارہویں صدی میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے جس کا اقتدار اس زمانے میں جزائر شرق الہند پر تھا، کئی بار قانون عادة کو (بغیر اس کے نام کے)

منضبط کرنے کی کوشش کی ۔ ان کا مقصد کسی خاص ضلع کی مقامی آبادی کے رسوم و رواج کو متعین کرنا اور اسے قانون کے طور پر **نافذالعمل** تسلیم کرانا تھا ۔ یہ ضوابط جو کہ ہمیشہ بالکل صحیح اور درست نہیں ہوتے تھے صرف مقامی استناد کے حامل ہوتے تھے۔

اس اصول کی اہمیت کے پیش نظر کہ مقامی لوگ اپنے رواجی قانون پر عامل رہیں تدوین قانون کی اہمیت برقرار رہی ۔ چونکہ قانون عادۃ کی عارضی کیفیت تدوین قانون کی متقاضی نہ تھی، اس کے علاوہ مقامی حالات اور بدلتے ہوئے ادوار بھی اس کے اختیار کرنے میں مانع رہے، اس لئے اس کی تدوین سے دستبردار ہونا پڑا ۔ موجودہ زمانے میں ولندیزوں نے قانون عادۃ کی بعض دفعات کو انڈونیشیا کے بیس اضلاع میں نافذ کر رکھا تھا ۔ جج صاحبان انصاف کرتے وقت اسی سے رہنمائی حاصل کرتے تھے ۔ [ملکی آزادی کے بعد یہ حالت نہیں رہی ۔ اس کے لیے دیکھیے انڈونیشیا کا قانون اساسی]۔

**مآخذ:** (۱) C. Snouck Hurgronje: *De Atjehers*، ج ۲، بٹاویہ ۱۸۹۳ء-۱۸۹۴ء؛ انگریزی ترجمہ از O'Sullivan، بٹاویہ، لائیڈن ۱۹۰۶ء؛ (۲) C. Van Vollenhoven: *Het Adatrecht von Nederlandsch-Indië*، جلد ۳، طبع لائیڈن ۱۹۱۸ - ۱۹۳۳ء جس میں مآخذ کی پوری تفصیل دی گئی ہے ؛ (۳) وہی مصنف : *De Ontdekking von het Adatrecht*، لائیڈن ۱۹۲۸ء؛ (۴) *Adatrechtbundel* ج ۱ تا ۳۰، ہیگ ۱۹۱۰ء (سلسلۂ جاری؛ سولھویں جلد اہل فلپائن کے قانون عادۃ پر مشتمل ہے) ؛ (۵) *Pandecten van het Adatrecht*، ج ۱ تا ۹، ایمسٹرڈم ۱۹۱۴ تا ۱۹۳۱ء ؛ *Pandekten* میں قانون عادۃ کو مختلف ابواب میں یکجا کیا گیا ہے جو کہ اراضی اور پانی وغیرہ کے ابواب پر مشتمل ہے ؛ (۶) *Literatuurlijst voor het Adatrecht van Indonesie*، ہیگ ۱۹۲۷ء (تکملے باقاعدہ شائع ہو رہے ہیں)؛ (۷) قانون عادۃ کی لغات، *Dictionnaire du droit Coutumier de l'Indonésie*، بین الاقوامی اکادمی کے زیر اہتمام طبع کی جا رہی ہے .

(R. A. KERN)

⊗ **قانون محمدی** : جنگ بکسر (۱۷۶۴ء) کے بعد مغل شہنشاہ شاہ عالم نے ایک فرمان کے ذریعے بنگال، بہار اور اڑیسہ کی دیوانی کے حقوق ایسٹ انڈیا کمپنی کو عطا کرتے وقت یہ شرط عائد کی تھی کہ ایسٹ انڈیا کمپنی اسلامی شریعت کے مطابق مقدمات کے فیصلے کیا کرے گی ۔ ۱۸۰۷ء تک ایسٹ انڈیا کمپنی مغل شہنشاہ کے نام سے نظم و نسق چلاتی رہی اور مقدمات کے فیصلے اسلامی قانون کے مطابق کرتی رہی، البتہ ہندوؤں کے مقدمات کے فیصلے شاستروں کے مطابق کیے جاتے تھے ۔ ۱۷۷۲ء کے نظام میں یہ قانون نافذ کیا گیا تھا کہ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وراثت، جانشینی، شادی نکاح، وغیرہ سے متعلق تمام مقدمات میں فیصلے اسلامی **شریعت** کے مطابق کیے جائیں گے؛ چنانچہ عدالتوں کی معاونت کے لیے تمام عدالتوں میں مسلمان قانونی مشیر اور مفتی مقرر کر دیے گئے اور تمام جرائم کے فیصلے شریعت کے مطابق کیے جاتے تھے تاآنکہ ۱۷۹۰ء سے آہستہ آہستہ انگریزی قانون کی دخل اندازی شروع ہونے لگی ۔ جب ۱۸۶۲ء میں انگریزی تعزیرات کو پہلی مرتبہ رائج کیا گیا تو قانون شریعت کی اہمیت بڑی حد تک کم کر دی گئی اور ۱۸۷۲ء میں قانون شہادت میں بھی تبدیلی کر دی گئی اور اس کا نام Indian Evidence Act رکھا گیا ۔ اس وقت تک قانون شہادت شریعت کے مطابق رائج تھا [رک بہ شہادۃ].

اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ

مغلیہ عہد میں برصغیر پاک و ہند میں شرعی (سنی) قانون رائج تھا جو زیادہ تر حنفی فقہ کے مطابق تھا۔ امجد علی شاہ کے زمانے تک نوابان اودھ بھی سنی شریعت کے مطابق فیصلے کرتے تھے۔ امجد علی شاہ نے پہلی مرتبہ شیعہ مفتی مقرر کیا، لیکن اهل السنت کے مقدمات میں سنی فقہ کے مطابق فیصلے کیے جاتے تھے۔ جب اودھ کو انگریزی مقبوضات میں شامل کر لیا گیا تو شادی بیاہ، وراثت وغیرہ کے مقدمات میں شیعہ فریقین کے لیے شیعی قانون کے مطابق فیصلے کیے جانے لگے۔ شیعہ اور سنی قانون میں کچھ اختلافات نکاح اور طلاق کے بارے میں پائے جاتے ہیں۔

جب برصغیر پاک و ہند میں انگریزی عدالتیں قائم ہوئیں تو قانون شریعت اسلامی نے ایک نیا اور خاص پیرایہ اختیار کیا۔ اب وہ اس ملک کے قانون کی حیثیت سے نافذ العمل نہیں رہا تھا، بلکہ شاہی فرمان کے ذریعے مسلمانوں کے مقدمات میں عدالتوں میں نافذ کیا جاتا تھا۔ یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ انگریزوں کے ابتدائی عہد حکومت میں اسلامی قانون تمام سررشتوں میں نافذ رہا، مگر جوں جوں زمانہ گزرتا گیا شریعت کے احکام متعلقہ جرائم و تعزیرات، مالگزاری، قبضۂ اراضی، ضوابط، شہادت اور جزوی طور پر انتقال جائداد آہستہ آہستہ متروک ہوتے گئے اور ان کی جگہ مجلس وضع آئین و قوانین کے ایکٹ قائم ہوتے گئے۔ رفتہ رفتہ صورت یہ ہوئی کہ مسلمانوں کے صرف عائلی معاملات اور خانگی تعلقات یعنی نکاح و طلاق، نان و نفقہ، نابالغوں کی حضانت، جانشینی اور وراثت، مذہبی دستور و مراسم، انتقال جائداد بذریعۂ ہبہ، وصیت اور وقف کے سلسلے میں شرع اسلام کے احکام کا نفاذ تسلیم کیا گیا۔ برصغیر کے بعض علاقوں میں اسلامی شریعت کے مطابق حق شفعہ بھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ اگر مسلمانوں کے کسی خاص فرقے میں ان کے مخصوص قواعد مروج ہوتے تو اس فرقے کے متنازعین میں انھیں قواعد کی پابندی کی جاتی تھی۔

مفتیوں اور مولویوں کو قانونی مشیروں کے عہدوں سے برطرف کر دینے کے بعد انگریزی عدالتوں کو اسلامی قانون کے سمجھنے اور نافذ کرنے میں عملی دقتیں پیش آئیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلامی قانون کے مصادر یعنی قرآن مجید، حدیث اور فقہ سب عربی زبان میں تھے اور عدالتیں اس زبان سے ناواقف تھیں۔ مزید براں انگریزی عدالتیں اسلامی طریق استدلال اور نوعیت احکام سے مانوس نہ تھیں اور نہ انھوں نے اسلامی قانون کا بحیثیت قانون مطالعہ کیا تھا۔ پھر ایک دقت انگریزی عدالتوں کو یہ پیش آئی کہ اسلامی قانون کے ماہرین یعنی فقہا میں بعض قوانین اور ان کی دفعات میں جو اختلاف پائے جاتے ہیں وہ ان کی قانونی اہمیت کو پورے طور پر نہ سمجھ سکتی تھیں۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے چند قابل قدر خدمات کا تذکرہ ضروری ہے:

Hamilton نے فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کا انگریزی میں ترجمہ کر کے انگریزی عدالتوں کے لیے بڑی سہولت پیدا کر دی۔ Baillie نے *A Digest of Moohummudon Law*، (حصۂ دوم، بار دوم، لنڈن ۱۸۸۷ء) تصنیف کر کے عائلی اور شخصی اسلامی (شیعی) قانون کو سمجھنے میں بڑی قابل قدر خدمت انجام دی۔ اسی مصنف نے *Moohummudon Law of sale* اور *Muhammudon Law of Inheritance* بھی تصنیف کیں۔ Sir W. Machaghten Bart کی کتاب *Principles and Precedents of Muhammudan Law*، Sir Roland Wilson کی *Anglo-Muhammedan Code* اور Sir William Jones کی تصنیف *Digest* بھی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ علاوہ ازیں اس موضوع

پر چند اور مفید اور قابل ذکر کتابیں درج ذیل ہیں: (۱) سید امیر علی: *Muhammedan Law*، دو جلدیں، ۱۸۹۳ء تا ۱۸۹۴ء (یہ کتاب مستند عربی مصادر کی مدد سے تصنیف کی گئی)؛ (۲) محمد یوسف خاں: *Muhammedan Law*(relating marriage, dower, divorce, legitimacy and guardianship of minors, according to Soonnees)، کلکتہ ۱۸۹۵ء؛ (۳) Sir William Jones: *Mohommedan Law of Inherintance*، (یہ دراصل السراجیہ کا انگریزی ترجمہ ہے)، کلکتہ ۱۷۹۲ء؛ (۴) فدا حسین: *Musalman Law of Waqf*، ناگپور ۱۹۳۹ء؛ (۵) Dinshah Fardunji Mulla: *Principles of Mahomedan Law*، بمبئی ۱۹۲۶ء؛ (۶) Mohan Lal Dayalji Manch: *Handbook of Mahomedan Law* (Muslim Personal Law)، بمبئی؛ (۷) H.R. Sodhi: *Marriage under Muhammadan Law*؛ (۸) C.M. Shafqat: *Muslim Marriage, Dower and Divorce*، لاهور ۱۹۵۵ء؛ (۹) Asaf Ali Asghar Fyzee: *Outline of Muhammadan Law*، لنڈن ۱۹۶۴ء؛ (۱۰) وهی مصنف: *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*، ۱۹۶۵ء؛ (۱۱) احمد شکری: *Muhammedan Law of Marriage and Divorce*، نیویارک ۱۹۶۶ء.

**مآخذ**: متن مقاله میں مذکوره کتب کے علاوه (۱) سر عبدالرحیم: *Muhammadan Jurisprudence*، لاهور ۱۹۵۸ء، بالخصوص ۷۳ تا ۷۴؛ اردو ترجمه: اصول فقه اسلام، از مولوی مسعود علی، حیدر آباد (دکن) ۱۹۲۹ء؛ (۲) عبدالله یوسف علی: *Cultural History of India during the British Period*، ص ۸۰ تا ۸۱؛ (۳) S.M, Ikram: *History of Muslim Civilization*، لاهور ۱۹۶۱ء، ص ۱۴۳ تا ۴۱۴.

(عبدالقیوم)

**قانون نامه**: اس نام سے ترکی سلطنت کے اس بنیادی قانون کو موسوم کیا جاتا ہے جسے سلطان محمد ثانی نے اپنے صدر اعظم محمد قره مانی کے مشورے سے نافذ کیا تھا۔ یه تین حصوں (ابواب) میں منقسم ہے، جن میں بالترتیب عالی مرتبه عمائد سلطنت، رسوم و آداب، اور آخر میں جرائم کی سزا میں جرمانوں اور مصارف خاص کے لیے علحده اور محفوظ کرده محاصل سے بحث کی گئی ہے.

سلطان سلیمان نے ان خاص فرامین کی تکمیل میں متعدد قانون نامے جاری کیے۔ ان میں سے ایک فوجی جاگیروں (زعامت تیمار) کے اس نظم و نسق کی توثیق کرتا ہے جسے مراد اوّل نے قائم کیا تھا؛ دوسرے میں مصر میں زرعی املاک کے نظم و نسق سے متعلق قوانین مرتب کیے گئے ہیں؛ تیسرا باجگذار فرمانرواؤں کے مقابل رعایا (مسلم اور غیر مسلم) کے حقوق و فرائض کی تعیین کرتا ہے؛ چوتھے میں صرف پولیس کے قواعد و ضوابط اور تعزیری قوانین سے بحث کی گئی ہے [نیز رک به ترک، تنظیمات، تیمار، مجلّه وغیره].

**مآخذ**: (۱) J. Von Hammer: *Osmanische Staatverfassung*، ۱: ۹۷ ببعد؛ (۲) وهی مصنف: *Histoire de l'empire ottoman*، ۳: ۲۹۹ ببعد و ۶: ۲۶۴ ببعد؛ (۳) G. Jäschke: *Die Entwinklung des osmanisch Verfassungsstaates*، (*W.I.*)، ج ۵ ببعد؛ (۴) A. H. Lobyer: *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*، کیمبرج ۱۹۱۳ء، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۵) اولیا افندی: *Travels*، مترجمهٔ von Hammer، ۱: ۸۱ ببعد.

(CL. HUART)

**قاوُرد بن داؤد چَغری بیگ**: جسے بعض اوقات قره آرسلان بیگ بھی کہتے ہیں؛ کرمان کے سلجوقی فرمانرواؤں کے خاندان کا بانی۔ عام طور پر اس کی

حکومت کا پہلا سال ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء بتایا جاتا ہے۔ ۴۳۴ھ میں جو غُز کرمان میں آئے تھے ان کی قیادت غالباً ابراهیم اینال (دیکھیے ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹ : ۳۴) نے نہیں بلکہ اسی شخص نے کی تھی؛ لیکن اس وقت وہ وہاں قدم جمانے میں کامیاب نہ ہو سکا، کیونکہ اس صوبے کے حکمران ابوکالیجار البُوَیہی [رکّ بآن] کو اس حملے کی اطلاع مل گئی اور اس نے فوجیں روانہ کر دیں، جنھوں نے غزوں کو مار بھگایا۔ ابو کالیجار کی وفات (۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کے چند سال بعد کہیں جا کر اس ملک کے دارالحکومت بَرْدسِیر پر، جہاں آل بویہ کی طرف سے بَہرام بن لَشکَرِستان حکمران تھا، قاوُرد کا قبضہ ہوا۔ اس کے بعد یہ ملک اسی کے زیر نگیں رہا۔ اس نے اپنی خوش تدبیری سے قُفص اور کُفج کے شوریدہ سر قبائل کو مطیع کر لیا، جو گرم سیر (خطۂ حارّہ) میں رہتے تھے۔ اس نے سیستان اور فارس میں بھی جنگ کی۔ فارس میں وہ شَبانکارہ کے شیخ فضلویہ سے نبرد آزما ہوا (اس کے بارے میں دیکھیے ابن البلخی، طبع Le Strange و Nicholson، ص ۱۶۶)۔ هرمز کے امیر کی اعانت سے اس نے خلیج فارس کے پار ساحل عرب پر بھی اپنی فوجیں بھیجیں اور انھوں نے عمان فتح کر لیا، جہاں اس کے اخلاف ۵۳۷ھ/ ۱۱۴۲-۱۱۴۳ء تک حکومت کرتے رہے۔ وہ ہر اعتبار سے ایک قوی العزم حکمران تھا۔ اس نے ملک میں امن و امان قائم کیا اور کنویں بنوا کر اور برج تعمیر کرا کے جو صحرا میں رہنمائی کا کام دیتے تھے، نیک نامی حاصل کی۔ ان میں سے ایک برج گُرگ اور فُہرج کے درمیان ابھی تک قائم ہے (دیکھیے P.M. Sykes: *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*، ص ۴۱۸)۔ بالآخر اس کی رفعت پسندی ہی اس کے زوال کا باعث بنی۔ وہ اپنے بھائی اَلْپ اَرْسلان کے عہد حکومت میں بھی اس کی بالا دستی ماننے کے لیے تیار نہ ہو سکا، لیکن جب وہ دو دفعہ (۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء اور ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۷ء میں) کرمان آیا تو اس کا مقابلہ کرنے کی جرأت نہ کر سکا، بلکہ اس کے سامنے اپنی اطاعت کا اظہار کیا۔ بہرحال یہ اطلاع ملتی ہے کہ اس کا بھائی جنگ میں مارا گیا ہے (۱۰۷۲ھ) اور اس کا بیٹا ملک شاہ اس کی جگہ تخت نشین ہوا ہے اس نے فوراً اپنا لشکر جمع کیا اور ملک شاہ سے جنگ کرنے کے لیے فوج روانہ کر دی۔ دونوں فوجوں کا مقابلہ همذان کے قریب ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قاوُرد کے لشکر نے راہ گریز اختیار کی۔ قاوُرد قید ہوا اور گلا گھونٹ کر اسے مار ڈالا گیا۔ یہ جنگ ۲۶ جمادی الاولٰی ۴۶۶ھ/ ۲۷ جنوری ۱۰۷۴ء کو ہوئی (بقول ابن الاثیر : ۱۰ : ۵۳، شعبان ـ اپریل میں)۔ اس کی بہترین تفصیل زُبدۃ التواریخ (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ورق ۳۳) میں ہے۔ فتح مند بادشاہ نے قاوُرد کے بیٹوں کو کرمان پر قابض رہنے دیا.

**مآخذ**: متن مادّہ میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ: (۱) *Recueil de textes rel. à l'histoire des Seldjoucids*، ۱ : ۲ ببعد؛ نیز دیکھیے (۲) Houtsma، در *Z D M G*، ۳۹ : ۳۶۷ ببعد.

(CL. HUART)

**القاهر باللّٰه**: ابو منصور محمد بن المُعتَضِد، عبّاسی خلیفہ۔ ابھی اس کا بھائی المُقتَدِر حکومت کر رہا تھا کہ القاهر کے نام سے اس کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا، لیکن چند ہی دنوں کے بعد اسے پھر معزول کر دیا گیا۔ المقتدر کی وفات کے بعد امیر الامراء مؤنس نے یہ تجویز پیش کی کہ المقتدر کے بیٹے احمد کو، جو بعد میں خلیفہ الرّاضی بنا، اس کا جانشین مقرر کیا جائے؛ تاہم اس کی جگہ القاهر کو ۳۵ برس کی عمر میں امیر المؤمنین کی مسند پر بٹھا دیا گیا (آخر شوال ۳۲۰ھ/ یکم نومبر ۹۳۲ء)

اگرچہ اس کی بڑی خواہش تھی کہ لوگ اسے متدین اور منصف مزاج انسان سمجھیں، لیکن اس کی ناقابل اعتماد اور جابرانہ فطرت جلد ہی ظاہر ہو گئی۔ اس نے المقتدر کی ماں پر اتنا ظلم و ستم کیا کہ وہ اپنی تمام دولت اس کے حوالے کرنے پر مجبور ہو گئی۔ اس کے علاوہ القاہر نے مرحوم خلیفہ کے بیٹوں اور عہدیداروں سے بڑی بڑی رقمیں زبردستی وصول کیں۔ وزیر ابن مُقْلة [رک بآں] کی نصیحت پر عمل کرتے ہوے مؤنس نے خلیفہ کی کڑی نگرانی کا انتظام کر دیا تھا۔ قدرتی طور پر خلیفہ کو یہ بات گوارا نہ تھی۔ خلیفہ نے ابن مُقْلة کو برخاست کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کئی دوسرے لوگوں سے مل کر اس کا تختہ الٹنے اور اس کی جگہ المکتفی کے بیٹے ابو احمد کو تخت نشین کرنے کی سازش کی؛ تاہم یہ سازش بےنقاب ہو گئی۔ ابن مقلة نے بھاگ کر جان بچائی اور مؤنس کو ملازمت سے علحدہ کر دیا گیا۔ جب مؤنس خلیفہ سے ملنے گیا تو اس نے اس کی گرفتاری کا حکم دے دیا اور کچھ عرصے بعد مروا ڈالا۔ اسی طرح ابو احمد کو دیوار میں زندہ چنوا دیا گیا۔ اس کے باوجود ابن مقلة نے اپنی کوششوں سے ہاتھ نہیں اٹھایا اور لوگوں کو القاہر کے خلاف اکساتا رہا، چنانچہ جمادی الاولی ۳۲۲ھ اپریل/۹۳۴ء میں ایک مسلح مجمع محل میں گھس آیا۔ نیم مدہوش خلیفہ کو ہتیار ڈالنا پڑے، لیکن جب اس نے تخت چھوڑنے سے انکار کیا تو اسے بصارت سے محروم کر کے زندان میں ڈال دیا گیا۔ گیارہ سال بعد المُستکفی نے اسے رہا کیا اور وہ تا دم مرگ یعنی جمادی الاولی ۳۳۹ھ / اکتوبر ۹۵۰ء تک محتاجی کی زندگی بسر کرتا رہا۔

**مآخذ**: (۱) المسعودی، مروج، طبع Barbier de Meynard و Pavet de Courteille، ۸ : ۲۸۶ ببعد و ۹ : ۴۸، ۵۲؛ (۲) عریب، طبع ڈخویہ، ص ۱۳۲ تا ۱۳۴، ۱۸۰ تا ۱۸۶؛ (۳) ابن الأثیر، طبع Tornberg، ج ۸، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الطِقْطَقی: الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۷۴ تا ۳۷۶؛ (۵) ابن خَلْدون: العِبر، ۳ : ۳۹۱ ببعد؛ (۶) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۲ : ۵۰۲ تا ۵۶۴، ۶۳۲ ببعد؛ (۷) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*، بار سوم، ص ۵۶۹ ببعد.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**قاہرہ**: مصر کا عظیم شہر اور دارالحکومت۔ یہ ۳۰ درجے ۶ ثانیے عرض البلد شمالی اور ۳۱ درجے ۲۶ ثانیے طول البلد مشرقی پر نیل کے دہانے کا علاقہ شروع ہونے سے ۱۳ میل اوپر کی جانب اس مقام پر واقع ہے جہاں المقطّم کی پہاڑیاں دریاے نیل سے قریب ہیں۔ یہ مقام جنگی لحاظ سے بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ بالائی مصر کو جانے والے راستے اس کی زد میں ہیں، چنانچہ اسے قدیم زمانے ہی میں آباد اور مستحکم بنا دیا گیا تھا۔ خصوصی اہمیت اسے عربوں کے حملے کے بعد ہی حاصل ہوئی جب الفسطاط کی بڑی چھاؤنی بنائی گئی اور پھر آئندہ صدیوں کے دوران میں اس کے ساتھ دوسری بستیاں اور محلّے ملحق ہوتے چلے گئے۔ مصر القاهرة کی بنیاد پہلے فاطمیوں کے عہد میں ۳۵۹ھ / ۹۶۹ء میں رکھی گئی؛ یہ فاطمیوں کا دارالحکومت تھا اور آس پاس کی تمام بستیاں بھی قاہرہ کہلانے لگیں اور یہ نام اب تک چلا آتا ہے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ شہر کے بعض بیرونی حصّے ناپید ہو گئے اور ان کی جگہ دوسرے ظہور میں آ گئے۔ مصر العتیقہ (قدیم قاہرہ) میں ابھی تک قدیم الفُسطاط کے آثار پائے جاتے ہیں۔ شہر معمولاً جنوب سے شمال اور مشرق سے مغرب کی طرف پھیلتا گیا، بلکہ آج تک یہی عمل جاری ہے.

عربوں کی فتح کے وقت شہر کی جغرافیائی

**کیفیت:** عربوں کی فتح کی تاریخیں شہر کا مندرجۂ ذیل نقشہ پیش کرتی ہیں: قاہرہ کے میدان کے شمال میں Heliopolis کا قدیم شہر تھا، جسے عرب عین الشمس [رک بآں] کہتے ہیں اور اس کے آثار آج بھی اس کے محل وقوع کی شہادت دیتے ہیں۔ اس میدان کے جنوب میں بابلیون [رک بآں] کا حصار تھا، جو قدیم مصریوں کا Chere-Ohe تھا۔ قصر الشمع اور دریائے نیل کے درمیان اب قدیم قاہرہ کا ایک بڑا حصہ واقع ہے، لیکن مسلمانوں کی فتح کے وقت دریائے نیل اس یونانی قلعے کی دیواروں سے ٹکراتا تھا۔ یہ بہت ہی مضبوط قلعہ تھا اور فاتح مصر عمروؓ [بن العاص] کے تحت عربوں کا طویل عرصے تک مقابلہ کرتا رہا۔ چھے ماہ کے محاصرے کے بعد ۹ اپریل ۶۴۱ء / ۲۱ ربیع الآخر ۲۰ھ کو بابلیون فتح ہو گیا اور اس نے پر امن طریقے سے ہتیار ڈال دیے۔ مکمل تفصیلات کے لیے دیکھیے Butler : *The Arab Conquest of Egypt*، ص ۲۳۸ ببعد۔

**۲ - الفُسطاط [رک بآں] کی تأسیس:** عراق کی طرح، جہاں قدیم دارالحکومتوں سے بہت دور کوفے اور بصرے، کی عرب چھاؤنیاں اور گودام بنائے گئے تھے، ایسے ہی مصر میں بھی وہاں کے صدر مقام اسکندریہ کو خلیفۂ اسلام کے نائب کا مستقر منتخب نہیں کیا گیا، بلکہ ایک نیا شہر بابلیون کے نزدیک بسایا گیا، جس کی نوعیت خالص عسکری تھی۔ یہ خاص جگہ غالبًا اس لیے منتخب کی گئی کہ فتح کے زمانے کے تجربات نے بخوبی ثابت کر دیا تھا کہ بابلیون کا محل وقوع بڑی جنگی اہمیت رکھتا ہے۔ الفُسطاط مختلف حصوں (''خطط'') کے کسی باقاعدہ نظام کے نتیجے میں حکام کے حکم سے ایک ہی رات میں معرض وجود میں نہیں آ گیا تھا، بلکہ بابلیون کے محاصرے کے وقت جہاں جہاں پڑاؤ ڈالے گئے تھے، انھوں نے ہی مستقل صورت اختیار کر لی۔ نیا شہر دریائے نیل کے ساتھ ساتھ تقریبًا تین میل تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کی چوڑائی دیرالطِّین سے، جو آج تک اسی نام سے موسوم ہے، بِرکۃ الحَبَش تک آدھ میل کے قریب تھی۔ یہ تالاب، جو اب خشک ہو گیا ہے، اس وقت جبل یشکر کی چوٹی پر وہاں واقع تھا، جہاں بعد میں مسجد طولونیہ تعمیر ہوئی۔ بابلیون کے 'شمال - شمال مشرق' کے تقریبًا عین مرکز میں یہاں کے والی عمرو بن العاصؓ کی قیام گاہ تھی۔ اس جگہ کی نشان دہی مسجد عمروؓ کرتی ہے، جس میں بعد کو بہت اضافے ہوتے رہے، لیکن جس کے پرانے حصے عہد فتح ہی کے بنے ہوئے ہیں۔ نئے شہر کے اس حصے کا نام ''خطۃ اہل الرائیۃ'' [کذا، الرأیات؟] یعنی علم والوں کا محلہ ہو گیا تھا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ متعدد صحابۂ کرامؓ، خصوصًا وہ انصار و مہاجرین جو اسلامی فوج کی اصل اساس تھے اور لشکر اسلام کے قدیم ترین گروہ سے تعلق رکھتے تھے، امیر لشکر کے عَلَم کے ارد گرد یہیں مجتمع ہو گئے تھے۔ لوگوں کے مختلف گروہ ان کے ہم قبیلہ بن جاتے تھے۔ ان قبائل میں سے ہر ایک کا ایک ''خطہ'' تھا اور ہر خطے کے لیے دیوان میں ادائے وظائف کی علٰحدہ فہرست رہتی تھی۔ تقسیم کا نسلی اصول صرف ''اہل الرّایہ'' کے بارے میں کالعدم تھا۔ ادائے وظائف کے لیے ان کی ایک الگ فہرست تھی، اگرچہ وہ مختلف قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے۔ مختلف قبائل کے افراد کا ایک اور مجموعہ ''اللّفیف'' کہلاتا تھا جس کی تنظیم کسی خاص مقصد کے لیے کی جاتی تھی۔ اس کا بھی ایک الگ خطہ ہوتا تھا، لیکن اس کے شرکا کے مشاہروں کے لیے ان کے نام ان کے اپنے قبیلوں کی فہرست ہی میں درج ہوتے تھے۔ مختلف قبائل کے افراد جو بعد کے زمانے میں وہاں پہنچے،

اپنے اپنے قبیلے کے خطے میں آباد ہو جاتے تھے۔ جب انھیں اپنے عزیزوں کے ساتھ کوئی جگہ نہ مل سکتی، جیسا کہ اکثر ہوتا تھا، تو ان منتشر لوگوں کے لیے خطے کے باہر علٰحدہ ایک محلہ ''اهل الظاهر'' کے نام سے بن جاتا تھا۔ ایک روایت کی رُو سے تُجِیب، عُظَیف، خَولان اور مَعافِر قبائل کے آدمیوں کو خطوں کی حد بندی کی نگرانی کے لیے مأمور کیا گیا تھا، لٰهذا خطوں میں ان کی تعداد یقیناً بہت زیادہ ہو گی اور یہ چاروں قبائل یمنی ہیں۔ الفُسطاط کی تأسیس کے وقت شمالی عرب کے لوگوں کی نمائندگی زیادہ نہیں تھی۔ ان خطط کے متعلق ایک واضح تصور قائم کرنا اس لیے دشوار ہو گیا ھے کہ اس نام کا اطلاق خاصے بڑے قبائلی محلوں اور ان کے اندر چھوٹے محلوں دونوں پر ہوتا ھے۔ جداگانہ خطط کے درمیان کھلی جگھیں ہوتی تھیں مگر استداد زمانہ کے ساتھ یہ گھٹتے گھٹتے صرف تنگ گلیاں رہ گئیں۔ الفسطاط کی بستی کی تاریخ سے یہ امر واضح ہو جاتا ھے کہ اس کی بنیاد ایک معین شہری نقشے کے مطابق کیوں نہیں ہوئی۔ در اصل وہ متعدد منتشر قبائلی بستیوں کا رفتہ رفتہ ایک واحد مجموعہ بن گیا تھا اور حصار بابلیون کے باہر اور مسجد جامع کے مرکزی محلے سے جو حصار بابلیون کے شمال میں تھا، شمال سے جنوب کی طرف پھیلتا چلا گیا۔ یہ بات اچھی طرح واضح نہیں کہ مصر کی بستی کا کتنا حصہ شروع میں الفسطاط میں آ گیا تھا۔ اس چھاؤنی کا جو مختلف حصوں کے بتدریج مل جانے سے شہر بن گئی، ایک خاص قطعہ دریاے نیل کا وہ کنارہ تھا جو بابلیون کے شمال میں واقع اور زیر نظر زمانے میں نئے شہر کی مشرقی سرحد تک پھیلا ہوا تھا۔ اسے الحَمْراوات کہتے تھے اور یہ الحَمْرا الدنیا (بابلیون کے نزدیک)، الوسطٰی اور القُصوٰی میں منقسم تھا۔ مذکورۂ بالا ساحلی پٹی کا ذکر پہلی صدی عیسوی کے اواخر میں ایک یونانی ورق بردی (papyrus) میں ملتا ھے (Bell : *Catalogue of the Greek Papyri in the British Museum*، ۴ : ۳۳۱)۔ لغات کی رو سے فسطاط کے معنی خیمہ هیں اور شہر کا یہ نام کئی مختلف شکلوں میں لیا جاتا ھے، مثلاً فُسطاط، فُسطاط، فُسّاط، فِسّاط، لیکن اسم نکرہ کے طور پر بھی اس کی بہت سی صورتیں هیں۔ Dozy (*Supplement*، بذیل مادہ) تسلیم کرتا ھے کہ فسطاط کسی غیر زبان کے لفظ کا معرّب ھے اور بوزنطی **φοδδάνον** یعنی Fassatur ''خیمہ'' سے لیا گیا ھے۔ اوراق بردی سے اس بات کی شہادت ملتی ھے کہ شہر الفُسطاط کے لیے بھی **φοδδάνον** بطور ایک نام کے استعمال ہوتا تھا۔ عربوں کے وهاں ورود کے وقت بِصر یا مَصر ایک آبادی کا نام تھا، مگر انھوں نے اسے مصر یا امصار، پڑاؤ، نیز Egypt کے لیے عربی نام کے معنوں میں خیال کیا، جو اسلام سے پہلے بھی مروج تھا۔ مِصر کا مقبول عام تلفظ مَصر تھا اور مَصر الفُسطاط کے بجاے ایک چھوٹے شہر کا نام مَصر القاهرہ، پڑ گیا اور آج تک یہی نام چلا آتا ھے۔

(۳) شہر الفُسطاط کی تاریخ: مصر اور بابلیون کی بستیوں کو جو زمانۂ قبل از اسلام سے تعلق رکھتی تھیں، الفسطاط میں شامل کر لی گئیں، جو بتدریج ترقی کرتے ہوئے ایک بڑا شہر بن گیا۔ اس وقت عربوں کے گھر بہت سادہ اور قدیم وضع کے تھے۔ ہر محلے کی الگ الگ مسجد اور عیدگاہ سے جو صحرا میں تھی، قطع نظر، خود شہر کی پہلی جامع مسجد قدرتی طور پر ایک بہت سادہ عمارت تھی، گو امتداد زمانہ کے ساتھ اس کی توسیع اور تزئین ہوتی رہی (دیکھیے Schwally : *Zur ältesten Baugeschichte des Moschee des Amr in Alt-Kairo*، در *Strassburger Festschrift zur XLVI Versammlung deutscher Philologen*، ۱۹۰۱ء)،

وقت گزرنے پر دیگر سرکاری عمارات بھی بنائی گئیں، چنانچہ پہلی صدی ھجری کے اواخر میں ھم سنتے ھیں کہ اناج کے بڑے بڑے گودام بن رہے تھے (Bell : *Aphrodito Papyri*، ۵۲)، اور امیرالمؤمنین کے لیے ایک دارالإمارۃ بن گیا (وھی کتاب، ص xviii) جس سے غالبًا والی کے دفاتر مراد ھیں۔ چند سال بعد الفُسطاط میں بیت المال تعمیر ھوا (Becker : *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*، ۲ : ۱۶۲)۔ یہ صرف سرسری اطلاعات ھیں جن سے اس شہر کی مسلسل ترقی کی تصدیق ھوتی ھے۔ غالبًا اس کی ترقی کا زمانہ پہلی صدی ھجری کا نصف آخر ھے، کیونکہ خلیفہ عبدالملک کے بھائی عبدالعزیز کے زمانۂ ولایت تک والی کا مستقر الفُسطاط نہیں، بلکہ حلوان تھا۔ اگرچہ شہر کے وسطی حصے کی اسی طرح توسیع ھوتی رہی، تاھم قدیم خطط یا محلّوں کے کل رقبے پر عمارات نہیں بنیں، مثلًا شمالی محلّے، الحمراء القُصوی، اور ضلع جبل یشکر کھنڈر ھو کر صحرا بن گئے (المقریزی : الخطط، ۱ : ۳۰۴، ۲۳)۔ امویوں کے بعد عباسی والی پھر قدیم الفُسطاط میں سکونت پذیر نہ ھوے بلکہ انھوں نے اپنا نیا مستقر ''دارالامارۃ'' شمال میں مذکورۂ بالا الحمراء القُصوی میں تعمیر کیا، جس کے ازد گرد ایک نیا محلہ معرضِ وجود میں آ گیا، جسے العسکر کہتے تھے۔ C. Salmon (دیکھیے مآخذ) نے اس کل ضلع کے مقامی جغرافیے کا بالخصوص مطالعہ کیا تھا۔ یہاں دارالامارۃ کے ساتھ ایک دوسری جامع مسجد بنی ھوئی تھی، جسے پہلے ''جامع العسکر'' اور جامع ساحل الغلّه'' کہتے تھے۔ یہاں بڑی بڑی عمارات اور منڈیاں تعمیر ھوئیں اور العسکر اور الفُسطاط باھم مل کر ایک ھی شہر ھو گئے۔ اس محلے کا ایک اپنا ''شُرطه'' (پولیس کا تھانیہ)، تھا جو ''الشُرطة العُلیا'' کہلاتا تھا۔

المقریزی (الخطط، ۱ : ۳۰۴، س ۳۰) کا بیان ھے کہ اس شہر کی دو حصوں ''عمل فوق'' اور ''عمل اسفل'' میں تقسیم جو الفُسطاط کی خوشحالی کے پورے زمانے میں موجود رھی، العسکر کی تاسیس کے زمانے سے شروع ھوئی، یعنی ۱۳۳ھ/۷۵۰ء سے۔ بقول المقدسی (طبع De Gocje، ص ۱۹۹) مسجد عمرو ''الجامع السفلانی'' اور جامع ابن طُولون (دیکھیے نیچے) ''الجامع العُلیانی'' کے نام سے معروف تھی۔ ان دو حصوں کے درمیان مسجد عبداللہ سرحد کا کام دیتی تھی، جس کے محل وقوع کا اب کوئی پتا نہیں چلتا۔

دوسری طرف العسکر، عباسی حاکم کا مستقر رھا، حتّٰی کہ ۲۵۴ھ/۸۶۸ء میں احمد بن طُولون کے آنے سے تاریخ مصر کے ایک نئے دَور کا آغاز ھوا جس میں دربار اور فوج کی نئی ضروریات کے پیش نظر دارالحکومت کی تبدیلی اور شہر کی توسیع ضروری ھو گئی۔ وہ نیا شہر جس کی قسمت میں اپنے مؤسسین کے بعد باقی رھنا نہیں لکھا تھا، جس جگہ تیار ھوا، اس کی ابھی تک جامع ابن طُولون نشان دہی کرتی ھے جو مختلف قسم کی عمارتوں کے درمیان گھری ھوئی تھی۔ اس علاقے کو القطّائع کا نام دیا گیا تھا۔ مزید امتیازی نشانات کے طور پر المقریزی (الخطط، ۱ : ۳۱۳، س ۱۶ ببعد)، قلعے، چوک رُمیلہ اور زین العابدین کے نام لیتا ھے۔ انھیں اس نقشے کی رو سے جسے Guest و Richmond نے *Journal of the Royal Asiatic Society*، ۱۹۰۳ء، ص ۷۹۱ ببعد) میں چھپوایا ھے، جامع ابن طُولون کے جنوب مشرق میں تلاش کرنا ھوگا۔ القطائع العسکر کے مشرق میں واقع تھا۔ اس نئے شہر کے متعلق کہا جاتا ھے کہ اس کا رقبہ ایک مربع میل تھا (ابن حوقل) اور اس بنا پر القطائع (واحد : قطیعة)

کہلایا کہ قصر شاہی کے ارد گرد کی زمین مختلف اقطاعات (= **جاگیروں**) میں تقسیم تھی اور انھیں قصر شاہی کے عمّال اور سپاہیوں کی ضروریات کے لیے عطا کیا جاتا تھا۔ ان ملازمین کی تنظیم جزوی طور پر علاقائی بنیاد پر اور ایک حد تک ان کے مناصب یا خدمات کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ عمارات کا یہ وسیع احاطہ جامع مسجد، چوگان کے میدان اور شاہی محل سے متعلق دوسری عمارات کے گرد پھیلا ہوا تھا۔ الفُسطاط کی تاریخ میں طُولونی عہد بڑا شاندار گزرا ہے۔ جب اس خانوادے کو ۲۹۲ھ/۹۰۴ء میں زوال آ گیا اور عباسی سپہ سالار محمد بن سلیمان الفسطاط میں داخل ہوا تو اس نے باغی طُولونیوں کے محل کو مسمار کروا دیا۔ القطائع کا علاقہ، گو بچ رہا، مگر اسے الفُسطاط ہی کی طرح شدید نقصان پہنچا؛ فقط مسجد ہی گزند سے محفوظ رہی۔ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ شروع میں العسکر اور القطائع دونوں کو شہر کے محلے تصور نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ الفُسطاط کے باہر عمارتوں کے احاطہ بند مجموعے سمجھا جاتا تھا (الخطط، ۱ : ۳۰۴، س ۳۲).

قصرِ طُولونی کی تباہی کے بعد، والی کا مستقر پھر العسکر کے "دار الامارۃ" میں منتقل ہو گیا، جس میں طُولونیوں کے تحت "دیوانِ الخراج" ہوا کرتا تھا، مگر العسکر کا نام عہد طُولونی ہی سے متروک ہوتا جا رہا تھا اور لوگ اسے شہر الفسطاط اور القطائع کے ناموں سے یاد کرتے تھے (الخطط، ۱ : ۳۰۵، س ۷)۔ کبھی کبھی العسکر کا نام بھی استعمال ہوتا تھا، گو شروع میں اسے ایک علٰحدہ شہر ہی خیال کیا جاتا تھا، جس سے صریحًا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کل رقبے میں عہد طولونی میں یقینًا بہت کثرت سے عمارتیں بنی ہونگی.

الفُسطاط کی خوشحالی جو العسکر اور الفُسطاط کے آپس میں مل جانے سے بڑھ گئی تھی، مزید کئی صدیوں تک قائم رہی، حتّٰی کہ فاطمیوں کے ہاتھوں قاہرہ کی تأسیس بھی اسے متأثر نہ کر سکی، بلکہ سیاحوں کے بیانات سے، جنھوں نے مصر کی اس وقت سیاحت کی جب فاطمی خاندان کی شان و شوکت اپنے عروج پر تھی، زیادہ تر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ الفُسطاط کی شان و شوکت اور تجارت بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھی، مثلاً المقدسی ۳۷۵ھ/۹۸۵ء میں لکھتے ہوئے، الفسطاط اور اس کی دولت مندی کا حال بڑی شرح و بسط سے بیان کرتا ہے، لیکن قاہرہ کے حالات محض چند الفاظ میں لکھ دیتا ہے۔ وہ الفسطاط کی وسیع آبادی سے بالخصوص بہت متأثر ہوا۔ وہاں ہر جمعے کو دس ہزار اشخاص ایک امام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ تجارتی سرگرمی کا اہم مرکز (زقاق القنادیل) جامع عمرو کے ارد گرد تھا۔ اس نے چار اور پانچ منزل کے مکانات دیکھے۔ صرف ایک مکان میں دو سو اشخاص سکونت پذیر تھے۔ اس کے نزدیک الفسطاط دنیائے اسلام کے سب شہروں سے زیادہ شاندار اور آباد شہر تھا، مگر پھر بھی زندگی وہاں کم خرچ تھی؛ اس لیے کہ ضروریات زندگی دنیا کے تمام حصوں سے برابر درآمد ہوتی رہتی تھیں۔ تقریبًا ۶۰ سال بعد (۴۳۹ھ/۱۰۴۶ء) ایرانی [شاعر اور] سیاح ناصر خسرو بھی (مصر کے نام سے) اس شہر کی ایسی ہی کیفیت بیان کرتا ہے۔ اس کے نزدیک بھی دنیا کی متمول ترین منڈی جامع عمرو بن العاص کے نزدیک "سوق القنادیل" تھی۔ وہ بھی اس کے بلند مکانات کی تعریف کرتا ہے اور ہمیں ان مصنوعی باغوں کا حال بتاتا ہے جو ساتویں منزل کی چھتوں پر لگائے جاتے تھے [دیکھیے سفر نامہ، برلن ۱۳۴۱ھ، ص ۱۷، ناصر خسرو نے ایسے صرف ایک باغ کا ذکر کیا ہے اور وہ بھی کسی ثقہ راوی کی زبانی]۔ دوسری طرف وہ ان تنگ

گلیوں کا بھی ذکر کرتا ہے، جو بلند و بالا عمارات کی وجہ سے بہت تاریک تھیں اور دن بھر ان میں چراغ جلانے پڑتے تھے (بازارہا و کوچہ ہا در آنجاست کہ دائمًا قنادیل سوزد چونکہ ہیچ روشنائی در آنجا بر زمین نیفتد، کتاب مذکور، ص ۴۷) - وہ ان کمیاب اور گراں بہا مصنوعات کی کیفیت بیان کرتا ہے جو الفسطاط میں فروخت ہوتی تھیں - وہ شہر کے امن و امان اور حکومت کے اقتدار کی تعریف کرتا ہے - اس نے مقامی جغرافیے کے متعلق مفید مطلب یہ باتیں تحریر کی ہیں کہ دور سے الفسطاط ایک عظیم پہاڑ کی طرح دکھائی دیتا تھا اور یہ کہ جامع ابن طولون اس کے کنارے پر واقع تھی.

ناصر خسرو نے الفسطاط کو بڑی دیر بعد، یعنی خلیفہ المستنصر کے عہدِ حکومت میں دیکھا تھا، جب کہ فاطمی مملکت اپنی معراجِ کمال پر تھی، تاہم اسی فرمانروا کے طویل عہدِ حکومت کے نصف آخر میں، یہ دفعۃً زوال پذیر ہونا شروع ہو گئی - قحط سالی اور فوجی سپاہیوں کی بغاوتوں نے اس خاندان کی خوشحالی کو تباہ کر دیا اور یہ اسباب الفسطاط ایسے شہر کے لیے بھی تباہ کن تھے، جس کی معیشت پرامن تجارت پر موقوف تھی - الفسطاط کے شمالی حصوں کو بہت زیادہ نقصان پہنچا، طولونی شہر اور قدیم عسکر، جنھیں وہاں کے باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے، کھنڈر بن گئے - یہ اضلاع بدرالجمالی کے تحت تعمیرِ نو کے لیے کارآمد ثابت ہوئے - وسیع تر معنوں میں الفسطاط کو آخری ضرب اس وقت لگی جب فاطمی خلیفہ العاضد کے عہد میں صلیبی جنگجو مصر میں آئے - قاہرہ کو اس وقت مورچہ بند کر لیا گیا تھا، لیکن الفسطاط کی حفاظت کا کوئی انتظام نہ تھا - وزیر شاور کو اندیشہ ہوا کہ مبادا عیسائی الفسطاط پر قبضہ کر لیں اور اسے عسکری کارروائیوں کے لیے مرکز بنا لیں لہٰذا اس نے ۱۹ صفر ۵۶۴ھ/ ۲۲ نومبر ۱۱۶۸ء کو اسے نذرِ آتش کر دینے کا حکم دیا - بیس ہزار سے زائد نفطہ (آتش گیر مادہ) کے ظروف سارے شہر میں جگہ جگہ رکھوا دیے گئے اور آگ ۵۴ دن تک جلتی رہی - پھر بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس آتش زنی سے بعض حصے محفوظ رہے اور بعد میں مملوک سلطان بیبرس کے عہد حکومت ہی میں جا کر انھیں منہدم کیا گیا اور ان کے ملبے میں سے جو کار آمد شے ملی، اسے دریائے نیل پر جامع عمروؓ بن العاص کے نزدیک ایک نئی تعمیر میں استعمال کیا گیا.

الفسطاط کا بڑا شہر جو بِرکۃ الحبش سے قلعے تک اور مغرب میں دریائے نیل تک پھیلا ہوا تھا، اب ایک قصۂ ماضی بن چکا ہے - اگرچہ الفسطاط ایک زمانے میں عملًا قاہرہ سے مل گیا تھا، لیکن ایوبیوں کے اواخر عہد میں، ابن سعید کے اندازے کے مطابق، ان دو شہروں کے درمیان دو میل کا فاصلہ حائل ہو گیا تھا - ایک گرد آلود سڑک باب الزُویلہ سے کھنڈروں کے ڈھیروں میں سے ہوتی ہوئی جامع عمروؓ بن العاص کے ملحقہ محلے کو جاتی تھی، جسے آتشزدگی کے بعد جلد ہی حیرت انگیز طریقے سے سنبھال لیا گیا تھا - امیر شیرکوہ جلے ہوئے اس شہر کے باشندوں کو واپس لایا اور صلاح الدین نے جامع عمروؓ بن العاص کی شاندار طرز پر مرمت کروائی.

ابن سعید کا یہ بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ الفسطاط ابھی تک سابقہ ایام کی طرح صنعت و حرفت اور تجارت کا مرکز تھا اور مال یہاں جہازوں سے اترتا اور پھر قاہرہ روانہ کیا جاتا تھا - قاہرہ جو عہدِ حاضر میں ایک درخشاں شہر بن گیا ہے، اصلًا فوجی شہر تھا - ابن سعید کے زمانے میں الفسطاط کی خوشحالی کا سبب ایک حد تک یہ قرار دیا

جا سکتا ھے کہ اس زمانے میں جزیرۂ الروضه کو از سر نو رونق حاصل ھو گئی تھی، جس کا ذکر ذیل میں آئے گا.

اس کے بعد اس شہر پر کیا کیا گردشیں آئیں، ان کا حال بہت کم معلوم ھے، بہرحال قاھرہ کی رونق میں اضافه ھوتا گیا اور بالآخر وہ تجارت کا مرکز بن گیا۔ قاھرہ کو الفسطاط کی به نسبت رفته رفته اتنی اھمیت حاصل ھو گئی که مؤخر الذکر کو یورپی ادبیات میں پرانا قاھرہ موسوم کیا جانے لگا، حتی که فرانسیسی مہم کے ساتھ جو اھلِ علم آئے وہ بھی "Le vieux Kaire" یعنی قدیم قاھرۂ کو مسلمه اصطلاح کے طور پر بولتے اور اس کے استعمال کی سند میں قدیم سیاحوں کا حواله دیتے ھیں۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں عربی میں اسے ''مصرالعتیقه'' کہتے تھے، جبکه Boinet Bey کی جدید جغرافیائی لغت *Dictionnaire Geographique* میں اسے ''القدیمه'' لکھا گیا ھے۔ فرانسیسی مہم کے وقت قدیم قاھرہ (= الفسطاط) کے باشندے دس ھزار کے لگ بھگ تھے، جن میں سے چھ سو قبطی تھے، جو صدیوں سے یہاں اپنے قدیم گرجاؤں اور خانقاھوں کے آس پاس امن چین سے رھتے تھے۔ انیسویں صدی عیسوی میں ملک میں عام اصلاح و بہتری کے ساتھ، قدیم قاھرہ کی آبادی بھی بڑھ گئی۔ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق، اس شہر کے باشندے ۳۱۸۴۹ تھے۔ یه حکومت قاھرہ کے اندر ایک ضلع کی صورت میں ھے۔ دور حاضر میں یه دریاے نیل کے ساتھ ساتھ ایک طویل و تنگ قطعه ھے اور اس کی شمالی حدود قاھرہ خاص کے جنوب مغربی سرے سے مل گئی ھیں.

قاھرۃ القدیمه اور المقطم کے درمیان، فاطمی عہد سے، کھنڈروں کے ٹیلے بن گئے ھیں۔ یه بھی شہر کا ایک امتیازی جزو ھیں، جن کے عقب میں مملوکوں کے نام نہاد مقبرے اور قبرستان المقطم کے ساتھ ساتھ واقع ھیں۔ یه وسیع قبرستان جس کے آغاز کی تاریخ ''فتح'' کے زمانے تک جاتی ھے، القرافه کہلاتا ھے۔ ازمنۂ وسطٰی میں یه الفُسطاط سے ایک دیوار کھینچ کر جدا کیا گیا تھا۔ اس کے دو حصے ''القرافة الکبرٰی'' اور ''القرافة الصُغرٰی'' بھی الگ الگ تھے اور شہر المقطّم کے متوازی، شمال سے جنوب کی جانب پھیلے ھوے تھے۔ القرافة الصُغرٰی پہاڑی کے قریب واقع ھے اور نئے قبرستان سے جو امام الشّافعی کے مقبرے تک پھیلا ھوا ھے، مماثلت رکھتا ھے۔ ان دونوں ''قرافتوں، ان کی تاریخ، قبور اور درگاھوں پر ابن الزّیات نے ۸۰۴ھ / ۱۴۰۱ء میں ایک رساله الکواکبُ السّیاره فی ترتیب الزّیارة فی القرافتین الکُبرٰی والصُغرٰی لکھا تھا (قاھرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء):

(۴) دریاے نیل کا کناره، جزیرۂ الرّوضة اور الجیزہ۔ قاھرہ اور اس کے نواح کے تاریخی مقامات کا تشخص اس وجه سے بہت مشکل ھے که دریاے نیل عرب فتح سے لے کر اب تک کئی دفعه اپنی گزرگاہ بدل چکا ھے۔ ھم دیکھ چکے ھیں که اس زمانے میں دریاے نیل قصر الشمع اور جامع عمروؓ بن العاص سے ملحق بہتا تھا، لیکن چند ھی عشرات کے بعد وہ اتنا دور پیچھے ھٹ گیا که قصر اور نئے کنارے کے درمیان استعمال کے لیے کافی خشک زمین نکل آئی۔ عبدالعزیز بن مروان نے وھاں عمارتیں بنوائیں۔ قاھرہ کی تاریخ میں دریاے نیل سے کشمکش سارے ازمنۂ وسطٰی میں جاری رھی.

فتح کے وقت، دریاے نیل میں صرف ایک ھی جزیرہ اس نواح میں تھا، جسے ''جزیرة مِصر'' یا محض ''الجزیرہ'' کہتے تھے۔ یہی جزیرہ اپنی اصل حقیقت کے لحاظ سے جدید جزیرۃ الرّوضة ھے۔ **بابلیون** (اوپر دیکھیے) کے ساتھ مل کر یه ایک مضبوط قلعے کی

تشکیل اور نیل کے معبر کی حفاظت کرتا تھا۔ بعض بیانات کی رو سے، جزیره پهلے دریا کے تقریباً وسط میں تھا، مگر وه شاخ جو اسے بابلیون سے جدا کرتی تھی، جلد هی گاد سے پٹ گئی۔ ۳۳۶ھ / ۹۴۷ء میں نیل اتنی دور پیچھے هٹ گیا تھا که الفُسطاط کے باشندے نیل کی شاخ الجیزه سے اپنے لیے پانی حاصل کرتے تھے۔ یهی وه زمانه تھا جب کافورالاخشیدی کے تحت نیل کی شرقی شاخ کو گهرا کرنے کا کام انجام دیا گیا۔ **یه عمل** ایوبیوں کے تحت ساتویں صدی هجری / تیرهویں صدی عیسوی میں کئی بار دهرایا گیا۔ ۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء میں اس جزیرے میں مقیاس النیل تک خشکی میں چلنا ممکن تھا۔ اس بحری اسلحه خانے arsenal (الصناعة) کا ذکر پهلی صدی کے اوراق بردی میں ملتا ہے، یه ایک طرح کا بحری عسکری مرکز بھی تھا۔ ابن طولون پهلا شخص تھا جس نے اس جزیرے کو پھر ایک باقاعده حصار بنا دیا، جب اسے ۲۶۳ھ / ۸۷۶ء میں یه خیال هوا که اس کا اقتدار خطرے میں ہے، لیکن نیل ابن طولون کے ارادے سے زیاده طاقتور تھا اور اس کے اندر اس کا تعمیر کرده قلعه آهسته آهسته دریا کی نذر هو گیا؛ باقی جو کچھ بچ رها تھا، اسے الاخشید نے ۳۲۳ھ/۹۳۴ء میں مسمار کر دیا۔ دو برس بعد یه سلطان اس بحری اسلحه خانے کو بھی الفسطاط لے گیا اور جزیره صرف بادشاه کی مضافاتی اقامت گاه بن گیا۔ ایسا معلوم هوتا ہے که جزیره امتداد وقت کے ساتھ ساتھ وسیع هوتا چلا گیا اور اکثر لوگ اس میں آباد هونے کے لیے آتے رہے۔ فاطمیوں کے تحت یه ایک خوشحال شهر تھا۔ لوگ عموماً تین شهروں کا ذکر کیا کرتے تھے، القاهره، الفسطاط اور الجزیره۔ الافضل بن بدرالجمالی نے اس جزیرے کے شمال میں ایک تفریحی محل بنوایا، جس میں بهت سے باغ لگوائے اور اسے ''الروضة'' کے نام سے موسوم کیا۔ یه نام رفته رفته کل جزیرے پر حاوی هوگیا اور آج تک مروج ہے۔ بعد میں ایوبیوں کے تحت جزیرے کو ''وقف'' قرار دیا گیا۔ ملک الصالح نے اس وقف زمین کو کرائے پر لے لیا اور اس پر تیسری دفعه بڑا قلعۂ نیل تعمیر کیا۔ اس نئے قلعے کو ''قلعة الروضه'' یا ''قلعة المقیاس'' کهتے تھے۔ ملک الصالح نے اس جزیرے کو اپنی پشت و پناه بنا لیا۔ وه اس جگه، جس کے چاروں طرف نیل تھا، اپنے مملوکوں کے ساتھ رهتا تھا، جو اسی قلعے کی نسبت سے بحری مملوکوں کے نام سے مشهور هو گئے [ رك به بحریه ]، لیکن نیل میں یه قلعه بھی اس کی حفاظت کا ضامن نه هو سکا۔ [ابن بطّوطه جو سلطان النّاصر محمد بن سلطان المنصور قلاوون کے زمانے میں مصر گیا تھا، الرّوضه کو ایک مقبول عام سیر گاه (مکان للنزهة و التفرّج) بتاتا ہے جهاں بکثرت باغ تھے۔ اس کے سامنے ایک بڑا جشن وهاں اس موقع پر منایا گیا تھا، جب سلطان النّاصر اپنے هاتھ کی هڈی ٹوٹنے کے بعد صحت یاب هوا، یه جشن کئی روز تک رها تھا، الرّحلة ۱۶ : ۱۹].

زمانۂ حال میں الرّوضة میں سب سے شاندار منظر ''مقیاس النیل'' ہے جس کی تاریخِ بنا اموی خلیفه سلیمان کے عهد تک جاتی ہے۔ اس کی عمارت اسامه نے ۹۷ھ / ۷۱۵ء میں مکمل کی تھی، جو وزیر مالیات تھا۔ اس ''مقیاس'' کی تاریخ Marcel نے عالمانه انداز میں لکھی ہے، جو نپولین کی مهم میں شریک تھا) *Mémoire sur le Megyas de l'iIe de Roudah* در *Description de l'Égypte, État Moderne*، طبع دوم، ج ۱۵، نیز دیکھیے وهی کتاب، ۱۸ : ۵۵۵ ببعد اور ۱۸/۲ : ۳۶۶ ببعد، اور M. Van Berchem: *Corpus Inscriptionum Arabicarum, Mémoires de la Miss. archeol. franc. au Caire*، ۱۹ : ۱۸ ببعد)۔

اس کی تاریخ، جس کے لیے ھم زیادہ تر المقریزی کے رھین منت ھیں، مختصر طور پر حسب ذیل ھے: اس عمارت کی، جو ۹۷ھ / ۷۱۵ء میں تعمیر ھوئی تھی، المأمون کی خلافت کے دوران ۱۹۹ھ / ۸۱۴ء میں اور پھر المتوکل کے عہد میں ۲۳۳ھ / ۸۴۷ء اور ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء میں مرمت کروانی پڑی۔ مؤخرالذکر سنہ تک اس ''مقیاس'' کا مہتمم ایک قبطی تھا، لیکن اسی سال ابن ابی الرّداد کو اس اهم مقیاس کا مہتمم بنا دیا گیا، جو نہ صرف فصل کا بلکہ شہر میں بازار کی مروجہ قیمتوں کا بھی اندازہ بتاتا تھا۔ یہ عہدہ عثمانی عہد تک بنو ابی الرّداد کے گھرانے میں موروثی رھا۔ مصر کے قریب قریب سب مسلم شاھی خاندانوں نے مقیاس النیل کے گرد عمارات بنوائیں اور ان میں سے بعض کے کتبے بھی موجود ھیں۔ ترک، فرانسیسی اور انگریز (۱۸۹۳ء) بھی اس واجب التکریم یادگار کی حفاظت کرنے میں سرگرم رھے ھیں۔ دور جدید میں اس جزیرے کے مشرقی پشتے کی دیوار کے لیے ایک دوسرے آب پیما کی ضرورت ھوئی۔ پرانا تاریخی ''مقیاس'' ایک احاطہ بند کنویں کی مانند ھے، جس کے وسط میں ایک مرمریں ستون نصب ھے اور اس پر علامات پیمائش ''ذراع'' (قدیم ''ھاتھ'' کے پیمانے) میں دی گئی ھیں۔ موجودہ زمانے میں الرّوضة میں بہت زیادہ عمارتیں بن گئی ھیں، لیکن بڑے باغ صرف مشرق ھی کی طرف ھیں۔ تاریخی نقطۂ نظر سے الرّوضة غیر منفک طور پر الجیزہ سے ملحق ھے، جس کے ساتھ مل کر وہ فتح کے وقت اور ازمنۂ وسطٰی میں نیل کے معبر کی حفاظت کرتا تھا۔ الجیزہ یقیناً اھل عرب کی بنا کردہ بستی نہ تھی، بلکہ فاتح فوج کی بعض جماعتوں نے وھاں اپنے محلّے (خِطَط) بنا لیے تھے، جیسا کہ ان کے رفقا نے الفسطاط میں کیا تھا۔ خلیفہ نے اس بنا پر کہ یہ غیر محفوظ مقام تھا اور دریا کی دوسری طرف سے اس پر حملہ ھو سکتا تھا، اسے مستحکم کرنے کا حکم دیا۔ اس کے مورچوں کی تکمیل عمروؓ [بن العاصؓ] نے ۲۲ھ / ۶۴۳ء میں کی۔ یہ غالباً بوزنطی استحکامات کی مرمت یا توسیع کرنے کے مترادف تھا۔ قبائل کے محلّے جزوی طور پر اس قلعے کے باھر تھے، جو غالباً پُل کے مدخل پر محض حصار کی حیثیت رکھتے تھے۔ بڑی تعداد میں جو قبائل یہاں آباد ھوے، وہ حمیر اور ھمدان تھے۔ مسجدِ ھمدان میں نماز جمعہ ھوتی تھی۔ یہ عرصے کے بعد اخشیدیوں کے عہد کی بات ھے کہ الجیزہ میں ایک جامع مسجد ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء میں تعمیر ھوئی۔ اس مقام کی عسکری اھمیت قدرتی طور پر الرّوضة اور دریاے نیل کے پُل کی اھمیت کے برابر رھی۔ یہ پُل عثمانی عہد میں منہدم ھو گیا اور اسے بعد میں فقط فرانسیسیوں ھی نے تعمیر کروایا، پھر اسے ھٹا دیا گیا اور حال ھی میں اس پر ایک مستقل پُل تعمیر کیا گیا ھے۔ الجیزہ بذات خود ھمیشہ ایک خوشحال بستی رھا ھے۔ اس کے عقب کی زمین بڑی زرخیز ھے اور یہ پہلے ایک ضلع (کُورہ) کا صدر مقام تھا اور اس کے بعد سے آج تک ایک صوبے کا صدر مقام ھے۔ الجیزہ کا جدید صوبہ العیّاط، امبابہ، الجیزہ اور الصّف کے حلقوں پر مشتمل ھے، الصّف نیل کے دائیں کنارے واقع ھے۔ [خود الجیزہ کی آبادی ۱۹۶۰ء کی مردم شماری کی رو سے تیرہ لاکھ چھتیس ھزار تھی]۔

۵۔ فاطمی شہر، مصر القاهرة:

جدید قاھرہ اصل میں، العسکر اور القطائع کی طرح، مصر الفسطاط کے عظیم دارالحکومت کے شمال میں صرف ایک عسکری مرکز تھا۔ جب فاطمیوں نے قیروان میں دیکھا کہ متأخر اخشیدیوں کے تحت مصر کی حالت رو بزوال ھو گئی ھے تو انھوں نے محسوس کیا کہ

وادی نیل پر قبضہ کرنے کی دیرینہ خواہش کو عملی جامہ پہنانے کا وقت آ پہنچا ھے ۔ ۱۱ شعبان ۳۵۸ھ / یکم جولائی ۹۶۹ء کو ان کا سپہ سالار جوھر معمولی مزاحمت کے بعد دوسرے ھی دن الفسطاط میں داخل ھو گیا ۔ ۱۸ شعبان / ۹ جولائی کو تمام فوج اس کے گرد جمع ھو گئی تو اس نے ایک نئے شہر کا خاکہ بنانے کا حکم صادر کیا ۔ نجومیوں سے پوچھنے کے بعد کہ کونسی ساعت سعد ھے، ایک موزوں رقبے کی نشان دہی کر دی گئی ۔ خلیفہ المُعِزّ بذاتِ خود مصر آیا اور زائچے کی خود تعبیر کی اور مریخ کے طلوع میں ایک نیک شگون کا پہلو نکالا ۔ اس طرح شہر کی اس نئی بنا کا نام القاھرۃ المُعِزّیہ ھو گیا (خطط، ۱ : ۳۷۷).

فاطمیوں کے اس قدیم شہر کی توسیع کا عمل آج بھی بغیر کسی **دقت** کے نقشے پر دکھایا جا سکتا ھے ۔ اس وقت وسط میں الفسطاط کی شمالی سرحد اور عین الشّمس کے درمیان ایک چھوٹا سا گاؤں مُنیۃ الاصبغ واقع تھا، جہاں ملک شام کو جانے والے کاروان جمع ھوا کرتے تھے ۔ مُنیۃ الاصبغ خلیج کے کنارے پر تھا ۔ یہ ایک نہر تھی جو الفُسطاط کے شمال میں نیل سے نکلتی اور قدیم عین الشّمس میں سے گزرتی تھی اور اس میدان کے کل طول کو عبور کر کے آخرکار جدید قصبۂ سویس کے قریب سمندر میں جا **گرتی تھی** ۔ یہ نہر غالبًا اصل میں دریاے نیل کی ایک شاخ تھی، جو گاد اور مٹی سے اٹ گئی تھی ۔ ازمنۂ قدیمہ میں بھی اسے نہر کے طور پر استعمال کرنے کے لیے کھودا گیا تھا ۔ فتح عرب کے بعد اسے پھر عمرو [بن العاص رضؓ] نے صاف کرایا تا کہ اسے الفُسطاط اور مقامات مقدّسہ (حجاز) کے درمیان جہاز رانی کے لیے آبی شاھراہ بنا کر ان شہروں کو اناج کی رسد پہنچائی جائے ۔ اب اسے ”خلیج امیر المؤمنین“ کا نام ملا ۔ فاطمی خلیفہ الحاکم کے عہد حکومت میں یہ ”خلیج الحاکمی“ کے نام سے معروف ھو گئی ۔ اس کے بعد کے زمانے میں، اس کے مختلف **قطعوں** کے الگ الگ نام ھو گئے اور وہ ان کثیر ناموں سے یاد کی جانے لگی ۔ آخری صدیوں میں بجاے سمندر تک جانے کے یہ نہر قاھرۃ کے شمال میں بِرکۃ الجُبّ اور شہر کے نواح میں ختم ھو جاتی تھی ۔ اس کی گزرگاہ ابھی تک صاف طور پر قابل شناخت ھے.

فاطمی شہر اس نہر اور المُقطّم کے درمیان مُنیۃ الاصبغ سے متصل جنوب میں واقع تھا ۔ اس کی شمالی اور جنوبی حدود ابھی تک باب الفتوح اور باب الزُویلہ سے متعین ھوتی ھیں ۔ وہ شہر جس کی بنیاد جوھر نے رکھی تھی، اواخر عہدِ فاطمی کے قاھرہ سے وسعت میں کچھ چھوٹا تھا ۔ ابتدا میں **جنوبی سمت** جو کھلی جگہ **تھی**، جہاں اب مسجد المؤیّد ھے اور شمالی جانب کی مسجد الحاکم دونوں چار دیواری کے باھر تھیں ۔ مغرب میں، خلیج مذکور صدیوں سے ایک قدرتی سرحد کا کام دے رھی تھی، جس طرح مشرق کی جانب بلند **پہاڑیاں** حد بناتی تھیں ۔ اس فاطمی شہر کے صدر حصے کی تعیین بازاروں کے ایک وسیع سلسلے سے ھوتی تھی جو خلیج کے متوازی شمالًا جنوبًا چلے گئے تھے ۔ یہ ان دو صدر دروازوں کو آپس میں ملاتے تھے جن کا ابھی ذکر کیا گیا اور شہر کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کرتے تھے، اگرچہ وہ وسعت میں بالکل یکساں نہ تھے ۔ بازاروں کے اس سلسلے کو آج کے دن تک بھی واضح طور پر متعین کیا جا سکتا ھے، گو اپنے ابتدائی زمانے میں **یہ** سلسلہ یقینًا زیادہ وسیع ھوگا، **جو** آج بھی مختلف علاقوں میں مختلف ناموں سے معروف ھے جن میں معروف ترین شارع النّحاسین ھے ۔ آج کل جدید قاھرہ کی سب سے بڑی سڑکوں میں سے ایک ”السکّۃ الجدیدۃ“ ھے جو **الموسکی** سے مسلسل

چلی آ رہی ہے اور شارع مذکور کو مستقیم زاویوں میں کاٹتی ہے۔

الفسطاط کو اگر ''خطط'' میں تقسیم کیا گیا تھا تو قاہرہ بھی ''حارات'' یا محلوں میں منقسم تھا۔ یہ محلے مختلف عرب قبائل کے ناموں سے موسوم نہ تھے، بلکہ مختلف قوموں اور نسلوں کے لوگوں کو دیے گئے تھے۔ شمال اور جنوب میں یونانیوں (الروم) کے محلے تھے۔ جوہر خود اسی نسل سے تعلق رکھتا تھا، اس لیے اس کا اپنے ہم وطنوں کو شہر کے صدر دروازے کے قریب آباد کرنا غالباً بالارادہ تھا۔ بربروں، کُردوں، تُرکوں، ارمنوں وغیرہ کو شہر کے دوسرے حصے دیے گئے تھے۔ بعض بعد میں آنے والوں کو شہر کی پہلی فصیلوں کے باہر اس کے اور المُقطّم کے درمیان ''حارۃ الباطلیہ'' میں بسایا گیا۔ آخر میں، زنگی جنھیں مختصر طور پر ''العبید'' [غلام] کہتے تھے اور جو ایک غیر منضبط سا گروہ تھا، باب الفتوح کے شمال میں ایک بڑی خندق کے متصل آباد کیے گئے، جسے جوہر نے شہر کو شامی حملوں سے بچانے کی غرض سے کھدوایا تھا۔ شہر کا یہ حصہ اس خندق اور وہاں کے باشندوں کے نام پر ''خندق العبید'' کہلانے لگا۔

خلفا کے رفیع الشان محلات جن کی ہمارے نقشے میں نشان دہی کی گئی ہے، شہر کا وسطی حصہ تھے۔ ہمیں بڑے مشرقی محل (القصر الکبیر الشرقی) اور اس سے چھوٹے مغربی محل (القصر الصغیر الغربی) میں احتیاط سے امتیاز کرنا چاہیے۔ ان کی جاے وقوع پر پہلے دوسری عمارتیں تھیں، یعنی بازاروں کے بڑے سلسلے کے مغرب میں کافور [الاخشیدی] کا وسیع باغ تھا، مشرق میں ایک قبطی خانقاہ ''دیر العظام'' اور ایک چھوٹا قلعہ (قُصَیر الشّوک) تھا، جن کے باقیات کو محلات کی تعمیر میں استعمال کیا گیا۔ شہر کی تأسیس کے فوراً ہی بعد سب سے پہلے مشرقی محل تعمیر ہوا جس میں خلیفہ المُعِزّ ۲۳ رمضان ۳۶۲ھ / ۲۸ جون ۹۷۳ء کو ایک شاہانہ جلوس کے ساتھ داخل ہوا۔ یہ ایک شاندار عمارت تھی، اس کے نو دروازے تھے؛ محل کا کل رقبہ ۱۱۶۸۴۴ مربع گز تھا؛ یہ موجودہ بازار سے ۳۰ گز پیچھے واقع تھا۔ اس سڑک کی دوسری جانب باغ کافور واقع تھا، جو خلیج تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کے اندر [خلیفہ] العزیز (۳۶۵ تا ۳۸۶ھ / ۹۷۵ تا ۹۹۶ء) نے ایک نسبۃً چھوٹا مغربی محل بنایا جسے اس کے نام پر ''العزیزی'' بھی کہتے تھے۔ اس کے دونوں بازو بازار تک پھیلے ہوے تھے اور چونکہ بازاروں کا یہ سلسلہ ان دو محلوں کے درمیان شہر کے وسط میں سے گزرتا تھا، اس لیے اسے ''الرَّحبۃ بین القصرین'' کہتے تھے۔ یہ نام خود ان محلوں کے ختم ہو جانے کے بعد صدیوں تک باقی رہا اور فرانسیسی مہم کے وقت تک مروج تھا۔ پورا بازار مختصر طور پر ''قصبۃ القاہرہ'' بھی کہلاتا تھا۔ عہد ایوبی میں یہ دونوں محل ویران ہونا شروع ہو گئے۔ شہر کے اس حصے کی خصوصاً القصر الکبیر کی تاریخ پر جس کے کچھ ٹوٹے پھوٹے اجزا ابھی تک باقی ہیں اور دوسرے مکانات میں لے لیے گئے ہیں، Ravaisse نے ***Mémoires de la Mission Archéologique Française au Caire***، ج ۱ اور ۲ میں بڑی تحقیق سے بحث کی ہے۔

قاہرہ چونکہ ابتدا ہی سے ایک عسکری شہر تھا اور شروع میں قطعاً تجارتی نہ تھا، لہٰذا جوہر نے بھی اسے فصیلوں سے مستحکم کرنے میں یقینا بڑی احتیاط سے کام لیا ہو گا۔ ان فصیلوں کو بعد میں خلیفہ المستنصر کے عہد حکومت میں امیر لشکر بدرالجمالی نے وسیع کیا اور اس کے صدر دروازوں کو اس شکل کا بنایا، جس میں وہ آج تک سلامت ہیں۔ اگرچہ المقریزی نے فصیل کے بارے میں ستائش آمیز بیانات (۱ : ۳۷۷)

لکھے ہیں، تاہم جوہر کی فصیل زیادہ عرصے تک سلامت نہیں رہ سکتی تھی، چنانچہ ناصر خسرو ایسا قدیم سیاح بھی قاہرہ کو غیر مستحکم ہی تحریر کرتا ہے۔ بدر کے دفاعی استحکامات میں، جو ۴۸۰ھ / ۱۰۸۷ء میں بننا شروع ہوے، خشتی فصیل کے ساتھ پتھر کے مضبوط دروازے تھے اور ان کے متصل دیواروں کے حصے بھی پتھر کے تھے۔ Max van Berchem (*Journal Astiatique*، ۱۸۹۱ء، ص ۴۴۳ ببعد) نے ان فصیلوں اور صدر دروازوں کا پوری جامعیت سے مطالعہ کیا ہے اور اس حقیقت کی طرف خصوصی توجہ دلائی ہے کہ باب الفتوح، باب القصر اور باب الزویلہ کے بڑے دروازے جو اس زمانے تک خراج تحسین حاصل کر رہے ہیں، انھیں الرہا (Edessa) کے کاریگروں نے بنایا تھا اور صلاح الدین کے بعد میں تعمیر کردہ برج و بارہ سے خاصا نمایاں فرق رکھتے ہیں، جس پر معلوم ہوتا ہے کہ صلیبی عہد کی فرنگی طرز کا اثر پڑا۔ ہم فصیل کے ان حصوں کی جو ابھی تک باقی ہیں صحیح نشاندہی کے لیے بھی van Berchem کے مرہون منت ہیں۔ یہ وہ حصے ہیں جن کی تاریخِ بنا فاطمی عہد تک جاتی ہے۔ جنوب سے شمال کی طرف باب السعادہ، باب الفرج اور باب القنطرۃ ہے۔ نہر پر ایک پُل تھا جو شہر کو مضافات اور نیل کی بندرگاہ المکس سے ملاتا تھا جو قدیم اُم دُنین تھی۔ المکس کے لیے دیکھیے *Papyri Schott Reinhardt*، ۱ : ۵۳ ببعد۔ یہ نام پہلی صدی کے یونانی۔ عربی قدیم مخطوطوں میں ملتا ہے، حتی کہ قاہرہ کی تأسیس سے پہلے بھی، لہٰذا یہ وہ بندرگاہ تھی جہاں محصول درآمد کیا جاتا تھا۔ المکس میں ضرور جدید ازبکیّہ اور اس سے متصل شمالی رقبہ شامل ہوگا۔ مسجد الحاکم اصل میں فصیل کے باہر بنی تھی۔ الحاکم پہلا شخص تھا جس نے اس طرف نیز جنوب میں بُرج وبارہ کی حدود کو آگے بڑھایا اور نئے دروازے تعمیر کرائے (القلقشندی، مترجمہ Wüstenfeld، ص ۷۰؛ Salmon (دیکھیے مآخذ)، ص ۵۰ ببعد)۔ اس فصیل کے مشرق میں دو دروازے تھے: باب القرّاطین (بعد میں المحروق) اور باب الرُّقیہ۔ اس علاقے میں بدر کی قلعہ بندی کے اندر وہ محلے بھی لے لیے گئے تھے جو جوہر کی فصیل کی تعمیر کے بعد آباد ہو گئے تھے۔ اخیر میں بدر نے باب الزویلہ کو قدرے دور جنوب کی طرف ہٹا دیا۔ وہاں اصل میں دو صدر دروازے تھے۔ بدر کی توسیع کے باوجود بھی شہر قاہرہ کچھ زیادہ وسیع نہ تھا، یہ رقبے میں تقریباً ۲/۳ مربع میل ہوگا.

قاہرہ کی علمی اور مذہبی زندگی کا مرکز جامع الازہر تھی، جس میں پہلی باجماعت نماز ۷ رمضان ۳۶۱ھ/ ۳۰ اکتوبر ۹۷۱ء کو پڑھی گئی۔ اس مسجد کی تاریخ اور اہمیت کے لیے دیکھیے مقالہ الازہر از Karl Vollers، ص ۵۳۲۔ شہر کے شمالی دروازوں کے باہر مذکورۂ بالا مسجد کی تعمیر العزیز کے عہد حکومت میں شروع ہو چکی تھی، مگر اسے اس کے جانشین نے مکمل کیا، جس کے نام پر اسے مسجد الحاکم کہتے تھے۔ اس کی تعمیر ۳۹۳ھ/ ۱۰۰۲ء سے ۴۰۳ھ / ۱۰۱۲ء تک جاری رہی۔ ایک زلزلے کے بعد اسے بیبرس ثانی نے ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء میں کلیۃً از سرِ نو بنایا اور اس میں میناروں کا اضافہ کیا۔ فرانسیسی اسے قلعے کے طور پر استعمال کرتے تھے؛ اب وہ کھنڈر ہو گئی ہے۔ فاطمی عہد کی دوسری مساجد میں صرف دو خاص ذکر کی مستحق ہیں: مسجد الاقمر، جس کی دلکش رُوکار پتھر کی ہے اور جو فنِ تعمیر کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے (Franz Pasha: *Kairo*، ص ۲۹ ببعد)۔ یہ ۵۱۹ھ/ ۱۱۲۵ء میں مکمل ہو گئی تھی، لیکن اسے بہت

بعد مملوکوں کے عہد یعنی ۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء میں، جا کر "خطبے" کا حق ملا ۔ ان دو یادگار عمارتوں میں دوسری مسجد الجیوشی زیادہ قدیم ھے، جو بالکل قاہرہ سے باہر المقطم کی چوٹی پر بنی ھے ۔ اسے بدرالجمالی نے ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں بنایا تھا (*Corpus* : van Berchem، شمارہ ۳۲؛ وھی مصنف: *Mémoires de l' Institut Égyptien*، ج ۲) ۔ فاطمیوں کی دوسری عمارتوں اور کتبوں کے لیے دیکھیے van Berchem کی تصنیفات جن کا ابھی حوالہ دیا گیا ھے ۔ دیگر عمارات وغیرہ کی، جن کا ذکر کتابوں میں آتا ھے، تفصیل دینا ناممکن ھے ۔ ان میں سے بیشتر فاطمی خاندان کے بعد سلامت نہ رھیں، یا صرف تھوڑے دن باقی رھیں.

فاطمیوں کے عہد میں قاہرہ ہنوز تمام مصر کے لیے اقتصادی مرکز نہیں بنا تھا، جیسا کہ وہ ایوبیوں اور مملوکوں کے تحت بن گیا ۔ یہ حیثیت جیسا کہ ہم دیکھ چکے ھیں پہلے الفسطاط کو حاصل تھی ۔ اس کے مقابلے میں قاہرہ کا خاص امتیاز یہ تھا کہ عسکری خدم و حشم والے شاھی دربار کا مقام ھے ۔ ابن طُوَیر اور دیگر اھل قلم نے رسمی جلوسوں اور تقریبات کی، اسلحہ خانوں، خزانوں اور اصطبلوں، پرچموں، علامات شاھی، شاھی گھرانے کے افراد، مختلف طبقوں کے اعیان و عمال اور ان کے نہایت باضابطہ آداب کی واضح تصویریں کھینچی ھیں جو المقریزی، القلقشندی اور دیگر مصنفین کی کتابوں میں محفوظ ھیں ۔ عینی شاھد، مثلاً ناصر خسرو ان بیانات کی تصدیق کرتے ھیں ۔ یہ قاہرہ کا یقیناً ایک شاندار عہد ھوگا، لیکن جلد ھی اس کے بعد المستنصر کے وقت میں لاقانونیت کا منحوس دور آیا، جس میں اس کی خوشحالی کی اقتصادی بنیادیں قحط اور شورش سے متزلزل ھوگئیں ۔ بدرالجمالی کے صاحب اقتدار ھونے کے ساتھ قاہرہ میں ایک بہتر عہد کا ظہور ہوا اور وہ اقتصادی اھمیت کے لحاظ سے الفسطاط پر آہستہ آہستہ سبقت لے جانے لگا ۔ یہ عمل آنے والی صدیوں میں بتدریج زیادہ واضح ھو گیا.

**۶ ۔ قلعہ اور فاطمی عہد کے بعد کا قاہرہ :** صلاح الدین اور ایوبیوں کے مسند حکومت پر متمکن ھونے کے ساتھ نہ صرف مصر بلکہ قاہرہ میں بھی ایک بالکل ھی نئے دور کا آغاز ھوا (دیکھیے مقالۂ مصر) ۔ صلاح الدین نے بڑی بڑی عمارات تعمیر کرکے اس کی ترقی میں دوبارہ حصہ لیا ۔ صلاح الدین نے، جس وقت اسے انتہائی عروج حاصل تھا، یہ عظیم منصوبہ سوچا کہ ان تمام پیچ در پیچ عمارات کو جن سے الفسطاط اور قاہرہ کے دو شہر بنتے تھے، ایک ھی مضبوط خط استحکامات کے اندر احاطہ بند کر دے (۵۷۲ھ/۱۱۷۹ء) ۔ اس نئی تاسیس کی نگرانی کے لیے صلیبی جنگ بازوں کے قلعوں کی طرز پر ایک قلعہ بنانا مقصود تھا ۔ یہ قلعہ اب قاہرہ کا جدید حصار یا زیادہ صحیح طور پر اس کا مشرقی حصہ ھے ۔ یہ مضبوط قلعہ شمال مغرب میں قاہرہ کی حفاظت کرتا تھا اور جنوب مغرب میں الفسطاط کی ۔ قاہرۃ کی مشرقی فصیل کی ابھی مشرق کی جانب المقطم تک مزید توسیع باقی تھی تاکہ شام کی طرف سے تاختوں کی راہ قطعی طور پر بند ھو جائے ۔ خود قلعے کو حکمران کی جاے سکونت بنایا گیا تھا، اس عظیم الشان تعمیری مہم کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا کام صلاح الدین کے معتمد علیہ خواجہ سرا قرہ قوش کے سپرد کیا گیا ۔ وہ اس سے پہلے بھی صلاح الدین کے لیے تعمیری کام انجام دے چکا تھا، لیکن یہ عظیم تعمیری منصوبہ تکمیل کو نہ پہنچ سکا اور خود صلاح الدین کو اپنے زیر تعمیر قلعے سے مستفید ھونے کا موقع نہ ملا؛ چنانچہ جب وہ قاہرہ میں ھوتا تو معمولاً فاطمی شہر کے قدیم قصر وزارت میں رہا کرتا تھا.

صلاح الدین کی عمارات کے اثرات دو سمتوں میں خاص نمایاں ہوئے ۔ جب مغربی فصیل کی دریاے نیل تک توسیع ہوئی تو ''خلیج'' اور نیل کے درمیان کا چوڑا قطعہ حملے سے محفوظ ہو گیا اور شہر کی اس جانب وسعت کی راہ ہموار ہو گئی ۔ یہ خلیج اس طرح بتدریج توسیع شدہ شہر کے وسط میں آگئی ۔ دوسرے دفاعی افواج کو یہاں سے ہٹا لینے اور بعد میں خود دربار کو یہاں سے ہٹا کر قلعے میں لے جانے سے قاهرة جنوب میں بھی پھیلنے لگا اور الفسطاط کے شمالی مضافات کے ساتھ مل کر اس کا ایک ہو جانا جس کا حال فصل ۳ میں بیان کیا گیا ہے، اسی طرح وقوع پذیر ہوا، مگر یہ عمل مملوکوں کے عہد سے پہلے پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچا (خطط، ۱ : ۳۷۸ ببعد) .

قلعے کو سب سے پہلے صلاح الدین کے بھتیجے الملک الکامل نے اس کام کے لیے مخصوص کر دیا جس کے لیے وہ اصل میں بنایا گیا تھا، یعنی حکمران کی سکونت کے لیے اور وہی پہلا شخص تھا جس نے یہاں رہنے کے لیے شاہانہ محل بنایا ۔ اس نے دریاے نیل میں قلعہ اور الرّوضہ کا شاہی محل بنایا تھا؛ مذکورۂ بالا قلعہ ان تمام سلطانوں اور پاشاؤں کا مستقر رہا جو خدیووں کے عہد تک مصر پر حکومت کرتے رہے ۔ البتہ خدیوان مصر مختلف محلّات میں رہے، جو انھوں نے اپنے لیے پھر میدان میں بنوائے ۔ اس قلعے کی بتدریج تبدیلی ہیئت کا نقشہ کھینچنا، بہر حال دشوار ہے، کیونکہ مملوک عہد میں اس میں بڑی بنیادی تبدیلیاں کر دی گئی تھیں ۔ موجودہ فصیلوں سے ابھی تک ظاہر ہے کہ ہمیں کل رقبے کو دو حصوں میں تقسیم کرنا پڑے گا : ایک تو شمالی یا شمال مشرق کا عہد ایوبی کا اصلی قلعة الجبل، جسے پہلے کی طرح اب بھی المقطّم سے ایک گہری خندق جدا کرتی ہے، اور دوسرا جنوبی حصہ جو شہر کی طرف پھیلا ہوا تھا، جہاں مملوکوں نے محلّات، شاہی ایوانوں، اصطبلوں اور مسجدوں کا پیچ در پیچ سلسلۂ عمارات بنایا تھا، لہٰذا ہمیں اصلی حصار اور اس سے متصل شاہی شہر میں امتیاز کرنا چاہیے ۔ صلاح الدّین کی تعمیرات میں سے، جن کا سلسلہ سات برس جاری رہا، صرف فصیل کا ایک حصہ اور نام نہاد ''بیریوسف'' (یوسف کا کنواں) باقی بچا ہے ۔ مؤخّرالذکر ایک گہرا گول گڑھا ہے، جس میں سے قلعے کا معمار قُرہقُوش پانی حاصل کرتا تھا ۔ پانی کو اوپر چڑھانے کی کل [دولاب] بیل چلاتے تھے ۔ چٹان کو کاٹ کر ایک راستہ بنایا گیا ہے جو کنویں کی تہ تک جاتا ہے ۔ یوسف سے صلاح الدّین کے نام کا جُزو اوّل مراد نہیں ہے بلکہ تورات [اور قرآنِ حکیم] کے یوسف (علیہ السلام) کی یادگار ہے، جن کے قصے اس قلعے کے بعض دوسرے حصوں سے بھی منسوب ہیں ۔ بیبرس اور اس کے جانشینوں نے اس قلعے میں بڑا ردّ و بدل کیا اور پھر ان کی عمارتوں کو الملک الناصر محمد بن قلاوون نے جس کی بہت سی عمارات ابھی تک سلامت ہیں، پورے طور پر بدل ڈالا، مثلاً وہ مسجد جسے غلطی سے مسجد قلاوون موسوم کرتے ہیں (تعمیر شدہ در ۷۱۸ھ / ۱۳۱۸ء) اور اس کے سفید و سیاہ پتھر کے محل کے باقی ماندہ آثار جو اسی دورنگی کی وجہ سے القصر الابلق'' کہلاتا ہے (تعمیر ۷۱۳ تا ۷۱۴ھ / ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۴ء) ۔ اسی سلطان نے نیل سے قلعے تک پانی لانے کے لیے بڑی بڑی نہریں بنوائیں، کیونکہ کنویں وہاں کی بڑھتی ہوئی مقیم فوج کے لیے کافی نہیں تھے ۔ بعد کے زمانے میں قائت بیگ نے پھر اس قلعے پر توجہ کی اور الغوری نے بھی یہاں ایک باغ لگوایا ۔ عثمانی پاشاؤں نے یہاں بہت کچھ تعمیر کیا، لیکن انھوں نے اس سے زیادہ اسے کھنڈر بننے دیا ۔ محمد علی پہلا شخص تھا جس

نے پھر اس قلعے کی طرف سرگرمی سے توجہ کی ۔ اس نے بعض قدیم محلات کی مرمت کروائی اور نام نہاد سنگ جراحت (Alabaster = رخام معرق) کی مسجد بنائی، جس کا نام جامع محمد علی ہے اور جو ترکی قبے دار طرز میں بنائی گئی ہے ۔ اس کے مینار موجودہ قلعے کو اس کے امتیازی خد و خال بخشتے ہیں ۔ یہ ۱۸۲۹ء میں شروع ہوئی تھی اور اسے ۱۸۵۷ء میں سعید پاشا نے مکمل کیا ۔ فصیلوں کی مرمت کی تاریخ بھی محمد علی کے عہد سے تعلق رکھتی ہے ۔

مملوکوں نے نہ صرف قلعے میں بلکہ اس کے دامن میں بھی متعدد شاندار عمارات بنوائیں ۔ فرانسیسی مہم کے وقت کا قاہرہ عملاً انہیں کا بنایا ہوا تھا اور مملوکوں کی شان و شوکت کے زمانے میں ان کے گھر کی واضح تصویر ۱۷۹۸ء کے نقشے سے نظر آ سکتی ہے ۔ یہاں شاندار یادگاروں کا ایک سلسلہ موجود تھا، جن میں سے بعض فاطمی عمارات کے کھنڈروں پر بنائی گئی تھیں ۔ ہم فقط چند کا ذکر کریں گے جو ابھی تک موجود ہیں : عزیزی محل کی جاے وقوع پر قلاوون کا ہسپتال (بیمارستان = مارستان)، اس کے بیٹے محمد النّاصر کا مدرسہ اور مقبرہ اور بَرْقُوق کا مدرسہ تھا [مارستان کے لیے دیکھیے ابن بطّوطہ، ۱ : ۱۹ ۔ اس نے لکھا ہے کہ یہ دونوں محلّوں (قصرین) کے مابین تھا اور اتنا عالی شان تھا کہ اس کی توصیف مشکل ہے ، اس میں بیماروں کے لیے طرح طرح کی آسائشوں اور ادویہ کا انتظام تھا اور روزانہ خرچ (مجبا) ایک ہزار دینار تھا ۔ اس کے قریب ہی سلطان المنصور قلاوون کا مقبرہ تھا] ۔ عظیم مشرقی محل کی جاے وقوع پر بھی متعدد مملوکوں کی عمارات تھیں بشمول ''خان الخلیلی'' کے، جو ابھی تک مشہور و معروف ہے ۔ اس عہد کی دیگر بڑی عمارتوں میں ان کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے : مسجد الظّاہر، جسے بیبرس اوّل نے بنایا تھا اور جس کی بھاری بھرکم دیواریں عبّاسیہ کے دروازے پر آج بھی موجود ہیں؛ مسجد سلطان حسن، قلعے کے دامن میں دیکھیے *La Mosquée du Sultan Hassan au Caire* : Herz Bey، قاہرہ ۱۸۹۵ء)، جو تاریخ فن (آرٹ) میں بڑی اہمیت رکھتی ہے؛ باب الزُویلہ پر مسجد المؤیّد، جو اپنے مؤسّس کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچی اور مدرسۂ قائت بے: شہر کے باہر کثیر التعداد مقبروں اور دیگر متعدد عمارات کا ذکر بیان سے باہر ہے ۔ ترک پاشاؤں کے لیے صرف چند قوناق [Rest-Houses] چند سبیلیں اور دو ایک چھوٹی مسجدیں اور تکیے بنے ہیں ۔ بہر حال اس شہر کی ہیئت ۱۵۰۰ سے ۱۸۰۰ء کے درمیان اتنی زیادہ نہیں بدلی جتنی اسی قدر مدّت کے کسی سابقہ دَور میں بدلی تھی ۔ فوجی سپاہیوں کی لوٹ کھسوٹ کے باوجود یہ شہر مملوکوں کے جنگجو سلطان کے تحت ضرور پُھولتا پھلتا اور وسیع ہوتا رہا ۔ یہ یقیناً ایک با رونق اور شاندار شہر ہوگا ۔ بہرحال قاہرہ بتدریج زوال پذیر ہوتا چلا گیا ، یہاں تک کہ محمد علی اور اس کے جانشینوں نے ایک نیا قاہرہ بسایا جو بتدریج یورپی طرز میں ڈھل گیا ۔

### ۷ ۔ جدید قاہرہ :

جدید قاہرۃ کا آغاز فرانسیسی قبضے کے زمانے (۲۲ جولائی ۱۷۹۸ تا ۲۵ جون ۱۸۰۱ء) سے ہوتا ہے ۔ فرانسیسی اہلِ علم نے قاہرہ کا، جیسا کہ وہ ازمنۂ وسطٰی میں موجود تھا، نقشہ تیار کر لیا ہے ۔ ان کے اس عمدہ نقشے میں جو بات سب سے زیادہ جاذب توجہ ہے، وہ تالابوں کی کثیر تعداد ہے جو لمبائی چوڑائی میں بھی خاصے بڑے اور اس وقت شہر کے اندر تھے ۔ یہ تالاب مثلاً ''بِرکۃ الازبکیّہ'' شمال میں اور ''بِرکۃ الفیل''

جنوب میں؛ اس زمانے میں صرف اس وقت پانی سے بھر جاتے تھے جب نیل طغیانی کی حالت میں ھوتا تھا ۔ ایسے موقعوں پر ان میں بہت سی کشتیاں ڈال دی جاتیں جن میں رات کو تفریح کے لیے چراغاں کیا جاتا تھا ۔ اس نقشے سے گلی کوچوں کا وہ الجھاؤ عیاں ھے جو دیسی محلوں میں آج تک بھی دیکھنے میں آتا ھے ۔ ''خلیج'' کے متوازی فقط تین بڑے راستے (شوارع) تھے، جن میں سے ایک اس فاطمی شہر میں آمد و رفت کا قدیم بڑا ذریعہ تھا ۔ یہ راستے شہر کو تین واضح حصوں میں تقسیم کرتے ھیں ۔ شہر ۳۵ محلوں (''حارات'') میں بٹا ہوا تھا اور محلے اپنی یادگار عمارتوں، پیشہ ور گروھوں یا اپنے اندر آباد خاص اقوام (یونانی، ارمنی وغیرہ) کے نام سے موسوم ھوتے تھے ۔ شہر کے ۱۷ دروازے تھے ۔ اس کے باشندوں کا تخمینہ دو لاکھ پچاس ھزار تا دو لاکھ ساٹھ ھزار لگایا جاتا تھا، جن کے گھروں کی تعداد ۲۰ ھزار تا ۲۶ ھزار تھی ۔ اس وقت تک شہر کی حدود اور نیل کے درمیان باغات موجود تھے ۔ مواصلات دشوار تھے اور ایک بلوے کے بعد فرانسیسی ازبکیّہ اور قدیم فاطمی شہر کے درمیان براہِ راست راستہ نکالنے پر مجبور ھو گئے ۔ اس طرح جدید مُسْکی (صحیح طور پر المُوسکی) معرضِ ظہور میں آیا ۔ ازبکیّہ کو ایک بڑی سڑک کے ذریعے مضافات اور نیل کی بندرگاہ بُولاق سے بھی ملا دیا گیا، جو اب قاھرہ ھی کا ایک حصہ تھی اور اس کی آبادی ۷۰,۰۰۰ تا ۸۰,۰۰۰ ھو گئی ۔ متعدد قدیم عمارتوں کو قلعوں میں تبدیل کر دیا گیا، مثلاً مسجدالحاکم اور مسجد الظّاھر کو؛ الکبش، یعنی جبل یَشْکُر کی مغربی ڈھلان پر Muireur نامی ایک قلعہ بنایا گیا و علٰی ھذالقیاس ۔ غیر ملکیوں کی بڑھتی ہوئی آمد جو فرانسیسی عہد سے بدستور خدیووں کے تحت جاری رھی، نظامِ حکومت کی تجدید جس کے لیے انتظامی دفاتر درکار ھوتے ھیں، شہر میں بہت سے نئے محلوں کی تاسیس کا باعث بنی ۔ شہر کی مغربی سرحدوں کے درمیان کھلی جگہ میں زیادہ سے زیادہ عمارتیں بنیں اور ساتھ ھی مغربی جانب یہ سرحدیں وسیع ھو گئیں ۔ نئے محلوں کے نام عموماً ان کے مؤسسوں کے نام پر رکھے جاتے تھے، مثلاً عبّاسیّہ، شمالی لونڈی محلہ، عبّاس اوّل (۱۴۴۸ تا ۱۸۵۴ء) کے نام سے، اور اسمٰعیلیہ جو ازبکیّہ کے جنوب مشرق میں ھے خدیو اسمٰعیل (۱۶۶۳ تا ۱۸۷۹ء) کے نام سے موسوم ھے ۔ جنوب میں اس سے ملحق بالکل جدید یورپی مکانات کا محلّہ قصر الدُّبارہ ھے، جس میں انگریز ایجنٹ کا محل واقع تھا ۔ توفیقیہ محلّہ اسمٰعیلیہ کے شمال میں توفیق (۱۸۷۹ تا ۱۸۹۲ء) کے تحت بننا شروع ھوا تھا ۔ پرانے تالابوں کے اوپر اب عمارات بن گئی ھیں ۔ ازبکیّہ مملوکی عہد کے ایک امیر ازبک کے نام سے موسوم ھے ۔ اسے ۱۸۷۰ء میں ایک خوبصورت تفریح گاہ (پارک) میں بدل دیا گیا تھا اور اس کے گرد ایک بہت نفیس ھوٹل، ایک رقص گاہ (اوپرا ھاؤس) اور دوسری عمارتیں بن گئی ھیں ۔ ۱۸۸۹ء میں اس شہر کے نقشے میں ایک نئی قابل دید چیز کا اضافہ ھوا، جب کہ ازبکیّہ کو ایک سیدھی اور لمبی شاھراہ (شارعِ محمد علی) کے ذریعے قلعے سے ملا دیا گیا ۔ قاھرہ یوماً فیوماً زیادہ بارونق ھونے کے ساتھ مسلسل شمال اور مغرب کی جانب بڑھ رہا ھے ۔ عین شمس اپنے عظیم ھوٹلوں کے ساتھ پہلے ھی سے قاھرہ کے مضافات میں شامل ھو گیا ھے ۔ مغرب میں یورپی آبادی جزیرۂ (بولاق) پر آباد ھو گئی ھے، جہاں شاھی خاندان کے شاندار باغوں کو حال ھی میں نجی خریداری کے لیے چھوٹے چھوٹے قطعوں میں تقسیم کر دیا گیا ھے ۔ اب یہاں ایک پل بنایا گیا ھے ۔ اس جزیرے کا جنوبی سرا بہت مدت

سے ایک اٹھاؤ پل کے ذریعے (قصر العین پر) مشرقی کنارے کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔

جنوب میں یہ شہر آہستہ آہستہ قدیم الفسطاط کے کھنڈروں کے ٹیلوں کی طرف بڑھنا شروع ہو گیا ہے۔ ریلوے نے حلوان کے صحت افزا مقام کو شہر کے اس قدر قریب کر دیا ہے کہ عین شمس کی طرح اسے بھی شہر کے مضافات میں تصور کیا جاتا ہے۔

اس طرح گزشتہ صدی میں مملوکوں کے بنائے ہوئے گنجلک اور تنگ شہر میں سے ایک وسیع اور فراخ قاہرہ نمودار ہوا ہے، جس کا نقشہ خدیو اسمعیل نے اعلٰی پیمانے پر بنایا تھا۔ مشرقی محلے عام طور پر جنوبی اطالوی طرز یا فرانسیسی نمونوں پر بنے ہوئے ہیں۔ بالکل حال ہی کے بنے ہوئے مکانات میں انفرادی جدت بہت نمایاں ہے۔ شہر کے نقشے پر ایک نظر میں بازاروں کی ترکیب دیکھ کر ظاہر ہو جاتا ہے کہ کہاں یورپی فن تعمیر پر عمل ہو رہا ہے اور کہاں قدیم ملکی طرز موجود ہے۔ حکومت کے تمام اہم دفاتر اسی شہر میں ہیں۔ قصر عابدین سرکاری تقریبات کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

نتیجہ: اس جگہ فقط شہر کی تعمیری ترقی کی تاریخ دینا ضروری ہے، اس لیے کہ قاہرہ کی سیاسی تاریخ پر مقالۂ مصر میں ملک کی تاریخ کے ضمن میں بحث کی جائے گی۔ اقتصادی حالات کے متعلق مزید معلومات بھی وہاں مل جائیں گی۔ جہاں تک ہمارے نقشوں کا تعلق ہے یہ بات ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ الفسطاط کا نقشہ Guest کے نقشے در *Journal of the Royal Astiatic Society*، ۱۹۰۷ء، ص ۹۴ تا ۸۳ کا چربہ ہے اور قاہرة کا نقشہ نیا ہے، جو Baedeker کے نقشے پر مبنی ہے اور اس میں Ravaisse اور Casanova کی تحقیقات کے نتائج بھی شامل ہیں۔ اس کا مقصد مقامی جغرافیے کی صحت پر زیادہ زور دینے کے بجائے یہ ہے کہ شہر کی عمومی ترقی کی تاریخ کا ایک باترتیب لیکن واضح منظر پیش کرے۔

[بیسویں صدی کے آغاز سے القاہرہ کی آبادی میں معتدبہ اضافہ ہے۔ آبادی کے دباؤ کی وجہ سے بہت سی نئی بستیاں تعمیر ہوئی ہیں جہاں خوبصورت باغات اور عالی شان عمارات ہیں۔ ان میں قابل ذکر مصر الجدیدہ ہے جو قاہرہ کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ یہاں تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔ القاہرہ کی موجودہ آبادی پچاس لاکھ سے متجاوز ہے، جس میں پچانوے فیصد مسلمان ہیں۔ ان کے علاوہ قبطی عیسائی، رومن کیتھولک اور یونانی بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ تلاش معاش میں باہر سے آنے والوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ ایک اندازہ ہے کہ آئندہ چند برس میں القاہرہ کی آبادی پچپن لاکھ سے تجاوز کر جائے گی۔

القاہرہ کی قدیم مساجد، مقابر اور مدارس اسلامی فن تعمیر کا شاہکار ہیں اور ہمیشہ سے سیاحوں کی دلچسپی کا مرکز بنے رہے ہیں۔ ان کے علاوہ جامعۂ قاہرہ، بنک مصر اور جامعۂ دول العربیہ وغیرہ کی عظیم الشان عمارتیں قابل دید ہیں۔ ان پر اطالوی اور فرانسیسی اثرات نمایاں ہیں۔

القاہرہ دنیائے عرب کا اہم ترین علمی، دینی اور سیاسی مرکز ہے۔ یہاں مصر کے آثار قدیمہ اور اسلامی فنون و تاریخ کے بائیس عجائب گھر ہیں۔ دس ہزار کے لگ بھگ چھوٹے بڑے کارخانے ہیں جن میں ۲۴۰ اقسام کی مصنوعات تیار ہوتی ہیں۔ بارہ سو مدارس ہیں جن میں ساڑھے بائیس ہزار اساتذہ تعلیم دیتے ہیں۔ اعلٰی تعلیم کے لیے تین یونیورسٹیاں (الازہر، جامعة القاہرہ، جامعة عین شمس) قائم ہیں۔ الازہر دنیائے اسلام کی قدیم ترین درس گاہ

ہے، جہاں اقصائے عالم سے طلبہ علوم دینیہ کی تعلیم کے لیے آتے ہیں۔ گزشتہ چند برس سے اس میں علوم جدیدہ کی تدریس کا اہتمام کیا گیا ہے اور لڑکیوں کو بھی یہاں تعلیم کی اجازت مل گئی ہے۔ دارالعلوم میں عربی زبان و ادب کی اعلٰی تعلیم دی جاتی ہے۔ یہ درس گاہ جامعۃ القاہرہ میں ضم کر دی گئی ہے۔ جامعۂ امریکیہ میں انگریزی زبان اور علوم عصریہ کی تعلیم پر زور دیا جاتا ہے۔

عربی زبان کے فروغ و ترقی اور علوم اسلامیہ کی نشر و اشاعت کے لیے المجلس الاعلٰی للعلوم اور المجلس الاعلٰی للشئون الاسلامیہ مفید خدمت انجام دے رہی ہیں۔ مجمع اللغۃ العربیہ گزشتہ چالیس سال سے مصروف عمل ہے۔ عربی لغت کی جدید تدوین و اشاعت کے علاوہ اس ادارے نے وضع اصطلاحات کا مفید کام کیا ہے۔ مجمع البحوث الاسلامیہ میں مسلمانوں کی مذہبی اور اجتماعی مشکلات اور موجودہ زمانے میں درپیش مسائل پر تقاریر کا انتظام کیا جاتا ہے۔ جامعۃ دول العربیہ (عرب لیگ) کا ثقافتی شعبہ بھی اہم علمی خدمت انجام دے رہا ہے۔

القاہرہ میں دو سو کے لگ بھگ سینما، تھیٹر، ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی نشرگاہیں ہیں۔ بیس بڑے ہوٹل اور ڈھائی ہزار کے قریب قہوہ خانے ہیں۔ ایک سو کے قریب دارالاشاعت ہیں، جو دینی، درسی اور علمی کتابیں شائع کرتے ہیں۔ یہاں سے کئی روزنامے، ہفتہ وار اخبار اور ماہوار رسائل شائع ہوتے ہیں۔ اخباروں میں الاہرام، اخبار الیوم، الجمہوریہ اور رسائل میں الہلال قابل ذکر ہیں ا.

**مآخذ:** اہم مصادر یہ ہیں : (۱) المقریزی : الخطط؛ (۲) ابن دقماق : کتاب الانتصار؛ (۳) علی مبارک: الخطط الجدیدۃ۔ عرب جغرافیہ نگاروں اور سیاحوں کی کتب میں اس شہر کے متعلق وقتاً فوقتاً اشارے ملتے ہیں۔ اس شہر کے متعلق یورپی بیانات اور اصلی سندوں کے متعلق
مباحث کے بارے میں متن مادّہ میں مذکور حوالوں کے
علاوہ ان تصانیف کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے : (۴)
(متن و *Description de l' Egypte, Etat Moderne*
اطلس)؛ (۵) *Cahirah og Kerâfat* : A.F. Mehren
(کوپن ہاگن ۱۸۶۹ء) و *Bulletin de l' Acad. Imp.*
*des Sciences de St. Pétersbourg*، ج ۶؛ (۶) Henry
C. Kay کے مقالات در *Journ. of the Royal Asiat. Soc*
ج ۱۴، ۱۸؛ (۷) C.M. Watson، مجلّۂ مذکور، ج ۱۸؛
(۸) E.K. Corbett : مجلّۂ مذکور، ۱۸۹۱ء؛ (۹)
*Comite pour la Conservation des Monuments de l'*
*Art*، کی اشاعات؛ *Arabe* جو ۱۸ دسمبر ۱۸۸۱ء سے
موجود ہیں؛ (۱۰) نیز Ravaisse در *Mémoires de la*
*Mission Arch. Franc, du Caire*، ج ۱ و ۳؛ (۱۱)
Casanova : کتاب مذکور، ج ۶؛ (۱۲) Salmon :
*Études sur la Topographie du Caire, La Kal'at*
*Mémoires P.P. les) al-Kabch et la Birkat al-fîl*
*membres de l' Inst. Franc. d, Arch. Orient. au*
*Caire*، ج ۷، کراسۂ ۱)؛ (۱۳) Butler : *The*
*Cairo* : Lane-Poole (۱۴)؛ *Arab Conquest of Egypt.*
(لنڈن ۱۸۹۸ء)؛ (۱۵) Franz Pascha : *Kairo*؛ (۱۶)
*Berühmte Kunstälten*: A.R. Guest و E.T. Richmond
شمارہ ۲۱)، *Miṣr in the Fifteenth Century*، در
*Journ. of the Royal Asiat. Soc.* ۱۹۰۳ء، ص ۷۹۱
بعد؛ (۱۷) *Corpus/Inscriptionum*: Max van Berchem
*Arabicarum*؛ (۱۸) Baedeker : *Égypt*، طبع ششم؛
[(۱۹) ناصر خسرو: سفرنامہ، برلن ۱۳۴۱ء؛ (۲۰)
ابن بطوطۃ: الرحلۃ، قاہرہ ۱۲۸۸ھ]؛ (۲۱) عبدالرحمٰن
زکی : القاہرہ، تاریخہا و آثارہا، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛
(۲۲) وہی مصنف : موسوعۃ مدینۃ القاہرہ فی الف عام،
قاہرہ۱۹۶۹ء؛ (۲۳) *The Muslim* : K.A.C. Creswell
*architecture of Egypt*، آکسفرڈ ۱۹۵۲ء ۱۹۷۴-۱۹۷۵
*The Statesman's Year Book*، لندن ۱۹۷۴ء].

(C.H. BECKER [و ادارہ])

• **القائد**: (ع)؛ ''رهنما: سردار''؛ معنوی اعتبار سے اس کا اطلاق هر اس شخص پر هوتا هے جو بغرض رهنمائی آگے چلے، مثلاً کسی گھوڑے کو، اور اس اونٹ کو بھی قائد کہ سکتے هیں جو قطار میں سب سے آگے چلتا هے ۔ زیادہ‌تر اس کا اطلاق سالار فوج پر هوتا هے ۔ یه لفظ ''افسر'' ''سپه سالار'' کے مفهوم میں قدیم زمانے سے لے کر آج تک ان تمام ملکوں میں مستعمل رها هے جهاں عربی بولی جاتی هے؛ اور مغرب میں آگے چل کر اس کا اطلاق بعض خاص منصبوں پر بھی هونے لگا هے ۔ یه امر که مشرق اس لفظ کے معنوی ارتقا کے قدم بقدم نهیں چلا غالباً یه وجه تھی که بعض تاریخی حالات و واقعات کی بنا پر یهاں کی فوجی زبان میں ترکی اور فارسی القاب بکثرت داخل هو گئے ۔ المغرب میں اوّلاً قائد کسی قبیلے کے اس سردار کو کهتے هیں جس کے ذمے کوئی خدمت لازم کر دی گئی هو، یا صوبے کے حاکم کو جس کے هاتھ میں شهری اور فوجی دونوں طرح کے اختیارات هوں ۔ یه حاکم معمول کے مطابق ضلع کے قید خانے (قلعه، قصبه) میں رهتا تھا؛ چنانچه مراکش میں آج تک بھی یهی دستور جاری هے ۔ اسی سے ملتے جلتے فرائض کا اندلس میں بھی رواج تھا جس کی شهادت هسپانوی لفظ Alcaide سے ملتی هے اس سے مراد حاکم قلعه یا قرق امین هوتا تھا ۔ (Dozy-Englemann : *Gloss. des mots espagnols et portugais derives de l' Arabe*، بار دوم، لائیڈن ۱۸۶۹ء، ص ۷۹) ۔ خالص غیر فوجی امور کا حاکم (جیسے شهروں میں هوتے هیں) قائد نهیں بلکه عامل کهلاتا هے ۔ دوسری جانب مراکش میں کسی گاؤں کا سربرآورده شخص جس کا انتظامی اعتبار سے ایک اور عهده هوتا هے، جس وقت گاؤں کی فوجی جماعت کا سردار بن جائے تو اس کا لقب اس عهدے کے سنبھالتے هی قائد هو جاتا هے ۔ اس کے علاوه مراکشی فوج میں حسب ذیل عهدے هوتے هیں: قائد الرحی (رحی: ''چکی'' = لشکرگاه کا گھیرا) = کرنل، قائد المائة (۱۰۰) کپتان وغیره ۔ اس کے بعد جب هم دیکھتے هیں که لفظ قائد تونس سے مراکش تک ایک مضاف الیه کے ساتھ متعدد درباری، سرکاری، یا عوامی منصبوں کو بھی ظاهر کرتا هے جن کے ساتھ از روے ضابطه صریحاً کوئی اختیار وابسته هوتا هے جیسے کپتان بندرگاه (harbour captain)، سڑکوں کا منتظم (cheif of the roadways) وغیره (دیکھیے Dozy : *Suppl. aux Dictionnaires arabes* و Beaussier : *Dict. arab Français*)، تو هر صورت میں یا تو یه منصب اصل میں فوجی خدمات کی نوعیت کا هو گا یا اس کے لیے کوئی ایسا لقب گھڑنے کی ضرورت هوئی هو گی جیسے همارے هاں ''Commander''، ''Major'' وغیره.

اگر کسی ممتاز اور نمایاں ستارے، مثلاً دُبّ اکبر کے آخری ستارے، یا پهاڑوں کو قائد کها جاتا هے تو یه لفظ غالباً فوجی زبان هی سے مستعار لیا هوتا هے (دیکھیے Lane : *Lexicon*، بذیل مادّه).

(G. KAMPFFMEYER)

⊗ **قائد اعظم**: رَكَ به محمد علی جناح.

• **قائف**: رَكَ به قیافه.

• **قائم**: (ع)؛ سیدها کھڑا هونے والا؛ عمودی خط؛ لهٰذا ''قائم مقام'' یعنی (کسی اور کی) جگه پر قائم، ''نائب''؛ قائم الزّمان [رَكَ بآں]، زاویهٔ قائمه (نوّے درجے کا زاویه)؛ نیز ''موجود''، مثلاً قائم بنفسه (بذاته) ''خود بخود موجود'' (خدا کے لیے استعمال هوتا هے)؛ قائم به کا مفهوم کسی شی کا عامل بھی هوتا هے، جیسے القائم بامرالله [فاطمی خلیفهٔ مصر] کا لقب هے (یعنی وه شخص جو احکام خداوندی کو قائم کرے).

(J. H. MORDTMANN)

⊗* **القائم** : (ع)؛ قَام، یَقُوم سے قائم اسم فاعل ہے، یعنی کھڑا ہونے والا؛ ثابت: قابض؛ قائم السیف و قائمة، تلوار کا قبضه؛ الشیّ قَائِمٌ بِعَینِه --- ای غیر تالف؛ تازگی؛ .نیز نگران و سربراه، قرآن مجید میں ہے : شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًاۢ بِالْقِسْطِ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸) یعنی اللہ نے گواهی دی که اس کے علاوه کوئی معبود نہیں، اور فرشتوں نے اور اهلِ علم نے، که اللہ عدل و انصاف کے ساتھ قائم، حاکم و نگران ہے؛ پھر فرمایا : ''اَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلٰی كُلِّ نَفْسٍۢ بِمَا كَسَبَتْ'' (۱۳ [الرعد] : ۳۳) یعنی کیا جو اللہ هر ذات کے اعمال کا نگران ہے (مجمع البحرین؛ القاموس؛ لسان العرب).

شیعی اصطلاح میں ''اَلْقَائِم''، اور ''اَلْقَائِم المُنْتَظَر''، حضرت امام مہدی آخر الزمان محمد بن الحسن العسکری کا لقب ہے، کیونکه وه حکمِ الٰہی پر قائم، اور دین اسلام کے نگہبان، امت کے حاکم، اور قیامت سے پہلے حق و ایمان کے قیام کا باعث هوں گے ۔ اثنا عشری حضرات کے عقیدے میں یه لقب بارهویں امام کے ساتھ مختص ہے [رکّ به المهدی].

**مآخذ** : شیعی کتب عقائد، حسبِ ذیل قابلِ ذکر هیں : (۱) الکُلینی : الکافی بمبئی ۱۳۰۲ھ، تہران ۱۳۰۷ھ) مخطوطات، برلن ۱۸۵۵ء، ورق ۴۷ الف، ۵۸ ب ببعد، ۹۸ الف، ب، ۱۱۲ ب ببعد، ۱۳۲ ب، ۱۴۵ الف ببعد؛ (۲) المَسْعُودی : اثبات الوَصِیّة لعلّی بن ابی طالب، تہران ۱۳۲۰ھ، بالخصوص ص ۱۹۵ تا ۲۰۰؛ (۳) ابن بابُویه : کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغَیبة و کشف الحَیرة، تہران ۱۳۰۱، بمواضع کثیره؛ (۴) دیکھیے Ernest Möller : Beiträge Zur Mahdilehre des Islams، هائیڈل برگ ۱۹۰۱؛ (۵) المطهر الحِلّی : کشف المُرید (حاشیه نصیر الدین الطُوسی : تجرید الاعتقاد پر، نیز العَقائد، بمبئی ۱۳۱۰ھ)، ص ۲۲۳؛ (۶) محمد باقر المَجْلِسی: بحار الانوار، بالخصوص جلد ۱۰ تا ۱۳ (تہران ۱۳۰۵ھ)؛ (۷) حمزه بن علی: کشفُ الحقائق، ص ۸۷ ببعد، در C. Seybold : *Die Drusenschrift* : کتاب النقاط والدوائر (Kirchhain 1902)؛ نیز دیکھیے ص ۷۱ ببعد ۷۶؛ (۸) De Sacy، در *Mémories de l'Inst. royal de France* ۹ (۱۸۳۱ء): ۵۳ ببعد و ۱۰ (۱۸۳۳ء)، ۹۰؛ (۹) وهی مصنف: *Exposé de la religion des Druzes*، (پیرس ۱۸۳۸ء)، نیز اشاریه بذیل مادۂ حمزه؛ (۱۰) وهی مصنف : *Théogonie des Druzes*، پیرس ۱۸۶۳ء؛ (۱۱) W. A. Ivanow : *Ismaelitica*، در *Mémoirs of the Asiatic Society of Bengal*، ۸ (۱۹۲۲ء) : ۱ تا ۷۶؛ (۱۲) S Guyard : *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*، در *Notices et Extraits*، ۲۲ (۱۸۷۴ء) : ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۸۳، ۲۹۹ [نیز رکّ به المهدی].

(R. STROTHMANN [و مرتضی حسین])

* **القائم بِاَمْرِ اللّٰہ** : ابو جعفر عبداللہ، ایک عباسی خلیفه ۔ کہتے هیں که اس کی ولادت ذوالحجّه ۳۹۱ھ/ نومبر ۱۰۰۱ء میں هوئی ۔ اس کا والد خلیفه القادر [رکّ باں] تھا جس نے اپنی موت سے چند روز پہلے اپنے جانشین کی حیثیت سے اس کے لیے بیعت لے لی تھی ۔ اس کی ماں ایک ارمنی یا یونانی کنیز تھی ۔ جب وه تخت پر بیٹھا (ذوالحجّه ۴۲۲ھ/ نومبر ۔ دسمبر ۱۰۳۱ء) تو خلافت کا تقریباً سارا دنیوی اقتدار ختم هو چکا تھا اور دارالخلافه میں عملاً پوری فوضویت پھیلی هوئی تھی ۔ اس نے ۴۲۶ھ/ ۱۰۳۴ ۔ ۱۰۳۵ء میں اپنا اقتدار جمانے کے لیے حکم دیا که تمام عدالتی ادارے اپنا اپنا کام عارضی طور پر معطّل کر دیں، لیکن اس کا قطعاً کچھ اثر نه هوا ۔ اس کے عہد میں آل بُویه کا خاتمه هو گیا اور سلجوقوں نے ان کی جگه لے لی ۔ ۲۲ رمضان ۴۴۷ھ/

۱۰ دسمبر ۱۰۵۵ء کو سلجوقی سردار طغرل بیگ کا خطبہ سرکاری طور پر پڑھا گیا اور ۲۰ تاریخ کو وہ شاہانہ شان و شوکت سے بغداد میں داخل ہوا۔ بظاہر ایک مطیع و فرمانبردار کی حیثیت سے، مگر درحقیقت خلیفہ کے اوپر حاکم اور فرمانروا ہو کر [رک بہ خسرو فیروز]؛ چنانچہ کچھ عرصے کے بعد خلیفہ نے ۴۴۹ھ / ۱۰۵۸ء میں اسے منصب سلطانی اور ''ملک المشرق و المغرب'' کا اعزازی خطاب عطا کیا۔ دوسرے سال ماہ ذوالقعدہ ۴۵۰ھ/ دسمبر ۱۰۵۸ء میں ترک سپہ سالار البساسیری [رک باں] دارالخلافہ پر قابض ہو گیا اور خلیفہ نے عقیلی فرمانروا قریش بن بدران [رک باں] کے پاس پناہ لی۔ ۲۳ تاریخ (یکم جنوری ۱۰۵۹ء) کو بغداد میں فاطمی خلیفہ المستنصر کے نام کا خطبہ پڑھا گیا، تاہم القائم کو بہت جلد دوبارہ تسلیم کر لیا گیا (اواخر ۴۵۱ھ / ۱۰۵۹ - ۱۰۶۰ء) اور اگرچہ سلجوقوں کے ہاتھوں میں اس کی حیثیت محض ایک کٹھ پتلی کی سی تھی، لیکن طغرل بیگ اور اس کے جانشین دونوں اس سے احترام سے پیش آتے تھے۔ اس نے شعبان ۴۶۷ھ / اپریل ۱۰۷۵ء میں وفات پائی۔

**مآخذ:** (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ج ۹ و ۱۰، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الطقطقی: الفخری؛ (۳) ابن خلدون: العبر، ۳: ۴۴۷، ببعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ص ۳۰۳ تا ۳۰۹؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۷۳ تا ۱۲۰؛ (۶) Houtsma: *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* ۲: ۷، ۹، ۱۱ تا ۵۱، ۵۴؛ (۷) Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ۹۹، ۲۳۹؛ (۸) وہی مصنف: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۰۶۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **القائم بامر اللہ**: ابوالقاسم عبدالرحمٰن، بنو فاطمہ [رک بہ فاطمیون] کا دوسرا فرمانروا۔ وہ ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۳۲۲ھ/۹۳۴ء میں اپنے والد عبیداللہ المہدی کی جگہ تخت پر بیٹھا۔ اس نے اپنا ذاتی نام محمد رکھا اور تخت نشینی کے اعلان کے وقت القائم بامر اللہ کا لقب اختیار کیا۔ اس کے والد نے ۲۹۸ھ/۹۱۱ء ہی میں یہ دیکھتے ہوئے کہ الشیعی کی وفات کے بعد اس کی اپنی حکومت خاصی مستحکم ہوگئی ہے، اسے اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا اور خطبۂ جمعہ میں اس کا نام بھی لینے کا حکم جاری کر دیا تھا۔ عبید اللہ کے عہد حکومت ہی میں یہ شہزادہ فوج کا سالار رہا اور اکثر مہموں کی قیادت کی، کیونکہ عبید اللہ نے نہ بذات خود کبھی فوجوں کی قیادت کی تھی اور نہ اس قدر لڑائیوں میں سے کسی لڑائی میں حصہ لیا، وہ اپنے امیروں کو اس عہدے پر مامور کر دیا کرتا تھا اور ان کی ناکامی پر یا خاص طور پر دشوار مہموں میں فوجوں کا اعلٰی اقتدار اپنے بیٹے کے سپرد کر دیتا تھا۔

اپنی ولی عہدی کے زمانے میں القائم نے جن مہموں میں حصہ لیا ان میں سے قسطنطینہ اور طرابلس کی تسخیر اور فتح مصر کی کوشش قابل ذکر ہیں۔ اس نے بڑی بڑی کامیابیاں حاصل کیں اور خاص طور پر ۳۰۷ھ/۹۱۹ء تا ۳۰۹ھ/۹۲۱ء میں مصر کے خلاف دوسرے معرکے میں نام پیدا کیا۔ اس نے اسکندریہ اور جیزۃ (گیزہ) کو فتح کر لیا اور فیوم اور اشمونین پر قابض ہو گیا، لیکن بیماری، کمک رسانی کی خامیوں اور دوسری طرف عباسی عاملوں کو فوجی تقویت پہنچ جانے اور الرشیہ میں اس کے بیڑے کی شکست نے القائم کو آخرکار واپس ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ تاہم اس نے فاطمی حکومت کو برقہ تک مستحکم کر دیا۔ ۳۱۶ھ/

۹۲۸ء میں اس نے شہر مسیلۃ کو ترقی دی، اسے اپنا دارالخلافہ بنایا اور اس کا نام المحمدیہ رکھا ۔

جب ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء میں وہ اپنے باپ کا جانشین قرار پایا تو سب سے پہلے اس نے ایک مکار مدعی حکومت کی طرف توجہ کی جس نے اپنے آپ کو المہدی کا بیٹا مشہور کر رکھا تھا ۔ اسے بآسانی شکست دینے کے بعد وہ مغربی علاقوں کی جانب متوجہ ہوا تاکہ وہاں اپنا اقتدار قائم کرے ۔ اس کے بعد اس نے اپنی زندگی مختلف فوجی مہموں کے لیے وقف کر دی ۔ اس نے ساحل فرانس پر اپنا فوجی بیڑا بھیجا، جہاں جہازیوں نے خوب لوٹ مار کی اور بہت سے باشندوں کو قید کر لیا وہاں سے بیڑا جینوآ پر بڑھا جس پر کچھ مدت کے لیے قبضہ ہو گیا اور پھر قلبریہ Calabria پر حملہ کیا ۔ ۳۲۳ھ / ۹۳۵ء میں اس نے ۱۰ ہزار سپاہیوں کی ایک فوج مصر کے خلاف روانہ کی جس نے اسکندریہ فتح کر لیا، لیکن چند روز بعد عباسی عامل کے بھائی محمد بن طُغج الاِخشید کے ہاتھوں شکست کھائی، خود اپنے ملک میں القائم کو باغی قبائل کے خلاف ایک طویل اور مسلسل جنگ کا سامنا کرنا پڑا جس میں اس کا سب سے زبردست حریف باغی ابو یزید النّکّاری [رَکّ بآں] تھا ۔ شدید لڑائی اور بہت سی مصیبتوں کے بعد القائم بالآخر اپنے حریف کو المہدیّہ سے نکالنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن ابھی تھوڑا ہی عرصہ گزرنے پایا تھا کہ ۳۳۴ھ / ۹۴۶ء میں اس حریف کی فوج نے سُوسہ کے مقام پر اس کا قافیہ تنگ کر دیا اور آخر اسے محصور کر لیا، محاصرے کے دوران میں وہ بیمار پڑا اور چند ہفتے بعد وفات پا گیا ۔

القائم فاطمی عقائد کا ایک پر جوش اور سر گرم علم بردار تھا ۔ اس کا عہد لگاتار لڑائیوں کا دور تھا، جو نہایت خونریزی اور وحشیانہ طریقے سے لڑی جاتی تھیں اس کی دلیری، مستعدی اور مستقل مزاجی کا انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ اس نے اپنے اخلاف کی عظمت و شان کے لیے محکم بنیادیں رکھ دیں ۔ اس دور میں جب کہ جنگ کا جنون زوروں پر تھا اس کے لیے زمانۂ امن کے کاموں کی جانب متوجہ ہونا ناممکن تھا ۔ مآخذ کے لیے دیکھیے Wüstenfeld : *Gesch. d. Fatimid Chaliphen* (*Abh. der Kön Ges. der Wiss. zu Göttingen*، ج ۲۶، ۲۷، ۱۸۸۱ء) اور آ ۱، لائیڈن، ۲ : ۹۲ الف بذیل مقالہ بنو فاطمہ کے آخر میں اور ۱ : ۱۱۴ الف بذیل مقالہ ابو یزید.

(SOBERNHEIM)

**قائم مقام :** (ع)، ''نائب'' جسے ترکی زبان میں ''قیَم مقام'' لکھتے اور بولتے ھیں، ترکی میں ایک منصب اور عہدے کا نام اصلاحات (تنظیمات) سے پہلے اس لفظ سے مراد وہ عہدیدار (رکاب ھمایوں یا آستانہ قائم مقامی) ھوتا تھا جو عارضی طور پر اس کا مجاز ھو کہ صدر اعظم کی غیر حاضری میں اس کے نائب کی حیثیت سے دربار یا دارالخلافہ میں اس کے فرائض انجام دے اور وہ قائم مقام پاشا کہلاتا تھا ۔ ایسا موقع فقط ایک دفعہ ھوا کہ صدر اعظم نے لشکر گاہ میں اپنے نمائندے کے طور پر ایک اردو قائم مقام مقرر کیا (لطفی : تاریخ، ۳ : ۹۱) ۔ ھمیں سر عسکر اور قپودان پاشا کے قائم مقاموں کا ذکر بھی ملتا ھے (مثلاً جزائر قائم مقامی، جزائر بحیرۂ ایجین Aegean کی ایالت کے لیے جو امیر البحر کے ماتحت ھوتی تھی) ۔ چھوٹے درجے کے عہدیداروں کے باقاعدہ نائبوں کے لیے یر [ = جگہ] کی اصطلاح استعمال ھوتی تھی جو اب متروک ھو چکی ھے (مثلاً کیایا یری) اور دیوانی عہدیداروں کے نائبوں کے لیے نائب کی جب [سلطان] محمود ثانی اور عبدالمجید کے عہد میں یورپ کے نمونے پر فوجی اور صوبائی نظم و نسق کی دوبارہ تنظیم کی گئی تو فوج میں قائم مقام لفٹنٹ کرنل کا مرادف ھو گیا

اور غیر فوجی ملازمت میں اس عہدیدار کا لقب ھو گیا جسے کسی ضلع (قضا) کا نظم و نسق سپرد کیا جاتا تھا:

**مآخذ**: (۱) v. Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung*، ۲: ۹۶ ببعد، ۲۰۲ ببعد، ۲۸۶ ببعد؛ (۲) احمد وفیق: لہجۂ عثمانی، بذیل مادہ (غلط، در Zenker: *Dictionnaire Turc Arabe-Persan*، بذیل مادّہ).

(J. H. MORDTMANN)

**قائمه**: (ترکی، دراصل عربی، [رَکّ به قائم])، ترکی میں سکّۂ کاغذ کا نام، سہم قائمه سی (revenue bonds) کا مخفّف؛ دراصل یه لفظ نقشوں اور دستاویزوں کے لیے استعمال ھوتا تھا جو بڑی تقطیع کے طویل اوراق پر اس طرح تحریر کی جاتی تھیں که عبارت کی سطریں کاغذ کے نسبةً چھوٹے پہلو کے متوازی ھوتی تھیں، چنانچه یہی کیفیت ترکی کاغذی سکوں کے ابتدائی اجرا کی تھی - بعد میں اس کی جگه اصطلاح ''اوراق نقدیه'' نے لے لی.

''قائمه'' سب سے پہلے ۱۸۴۰ء میں جاری ھوے اور یه ھاتھ کے لکھے ھوے تھے۔ ان پر سود کی شرح باره فی صد تھی اور یه قرار پایا تھا که سرکاری بینک انھیں نقدی کے طور پر قبول کریں اور تمام مملکت میں ان کا اجرا ھو - ۱۸۴۲ء میں ان کی جگه ابتدائی نمونے کے چھپے ھوے نوٹ جاری کیے گئے۔ نسبةً کم قیمت کے نوٹوں پر کوئی سود نه ملتا تھا، دوسرے نوٹوں پر سود کی شرح کم کر کے چھے فی صد کر دی گئی اور اس کے ساتھ ھی کاغذی نقدی کے اجرا کا دائرہ دارالسلطنت اور اس کے قرب و جوار تک محدود کر دیا گیا - اس پہلے اجرا کے بارے میں یه قرار پایا تھا که مجموعی طور پر چھے کروڑ پیاسٹر سے زائد نه ھو، لیکن ترکیه کی مالیات کی ابتر حالت کی وجه سے صرف چند سال میں اس میں بے انتہا اضافه ھو گیا، چنانچه ۱۸۶۲ء میں اس کا اندازہ ایک ارب پیاسٹر کیا گیا - اس سال ایک غیر ملکی قرض کی مدد سے قائمه نوٹوں کو چالیس فی صد زر مسکوک اور ساٹھ فی صد ترکی کونسول (consols، نام نہاد consolidés) کے عوض واپس لے لیا گیا اور انھیں قانونًا زر مبادله کے طور پر جو حیثیت حاصل تھی، اسے منسوخ کر دیا گیا.

۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۷ء میں مملکت کی دیوالیه حالت اور روس سے جنگ چھڑ جانے کی وجه سے ترکی حکومت دوبارہ زر کاغذی کی پناہ ڈھونڈنے پر مجبور ھوگئی، لہٰذا سوله ھزار ملین پیاسٹر کے قائمے جاری کیے گئے، لیکن تھوڑے ھی عرصے میں ان کی قیمت گر گئی اور گزشته صدی کے آٹھویں عشرے کے شروع میں انھیں تانبے کی اس نقدی سمیت جس کی قیمت گر گئی تھی، واپس لے لیا گیا.

زر کاغذی کا ایک تیسرا اجرا مجموعی طور پر سوله ارب ستر کروڑ اکیس لاکھ چھے ھزار تین سو ساٹھ پیاسٹر کی مالیت کا عالمی جنگ کے دوران عمل میں آیا - یه ابھی (۱۹۲۲ء) تک رائج ہے.

**مآخذ**: (۱) Ubicini: *Lettres sur la Turquie*، ج ۱، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۲) Eichmann: *Die Reformen des Osmanischen Reiches*، برلن ۱۸۵۸ء، ص ۳۳۵ ببعد؛ (۳) A. D Mordtmann: *Stambul una das moderne Türkenthum*، لائپزگ ۱۸۷۸ء، ص ۱۸۲ ببعد؛ (۴) Ed. Engelhardt: *La Türkie et le Tanzimat*، پیرس ۱۸۸۲ء؛ ۱: ۷۲؛ ۲: ۲۰۸؛ (۵) Ch. Morawitz: *Die Türkuie im Spiegel ihrer Finanzen*، برلن ۱۹۰۳ء، بمواضع کثیرہ؛ (۶) تقویم وقائع، [ترکی سالنامه (Gazette)]، شماره ۱، ۱۲۵۶ھ/ ۱۸۴۰ - ۱۸۴۱ء، شماره ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۶؛ (۷) *The Near East*، شماره ۶۲۰ (۲۹ مارچ،

۱۹۲۳ء)، ص ۳۲۸ - یه تصانیف کئی اعتبار سے متضاد بیانات کی حامل هیں، قائمه کی تاریخ ابھی لکھنا باقی ہے.

(J. H. MORDTMANN)

* **قایْتبای** : الملک الاشرف ابوالنّصر سیف الدّین المحمودی الظاهری، سلطان مصر و شام (۸۷۳ھ/ ۱۴۶۸ء تا ۹۰۲ھ / ۱۴۹۵ء) کو برسْبای [رکّ باں] نے خریدا اور سلطان جَقْمَق نے آزاد کیا - اس کے بعد وہ محافظ [شاهی] اور پھر دوادار صغیر، یعنی دوادار اعلٰی [رکّ به دوات دار] کے دفتر میں محرر هو گیا - بعد ازاں اینال کے عہد میں ۱۰ مملوکوں کا امیر، سلطان خوش قدم [رکّ باں] کے دور حکومت میں امیر طبل‌خانه (یعنی ایسا امیر جسے اپنے ساتھ طبل و نقاره رکھنے کا حق حاصل هو)، تفریح خانوں کا ناظر اور تھوڑی هی مدت بعد مقدّم الف (هزاری افسر) بنا دیا گیا - ۸۷۲ھ / ۱۴۶۷-۱۴۶۸ء میں وہ رأس نوبة النّوّاب (پیاده دستوں کا سردار اعلٰی، یعنی مملوکوں کا سالار) مقرر هو گیا.

یکم جمادی الاولٰی ۸۷۲ھ / دسمبر ۱۴۶۷ء کو تِمِر بوغا تخت نشین هوا تو اس نے اپنے دوست قایتْبای کو اتابک مقرر کر دیا، لیکن سلطان کے هاتھ میں اصل طاقت بالکل نه تھی، کیونکه مملوکوں میں سے اس کے حامی بہت هی کم تھے - اتنا روپیه اس کے پاس نه تھا که نئے حمایتی پیدا کرے اور خزانه خالی پڑا تھا - اُستادار خائر بے کی ایک ناکام بغاوت کے بعد اسی سال رجب کے مہینے (فروری ۱۴۶۸ء) میں قایتْبای کو تاج شاہی پیش کیا گیا اور اس نے قدرے پس و پیش کے بعد اسے قبول کر لیا - تِمِر بوغا دمیاط میں جا کر دنیا سے الگ تھلگ هو کر بیٹھ رہا - اسے وهاں قیدی کی حیثیت سے نہیں لے گئے، بلکه وہ خود پوری آزادی سے اپنے چند دوستوں کے ساتھ سفر کرکے وهاں گیا - دوسرے مملوک سلاطین کے برعکس قایتْبای معزول سلاطین یا سابقه سلاطین کے وارثوں سے اپنے سارے عہد حکومت میں بڑی خوش خلقی اور احترام سے پیش آتا رہا - وہ اکثر انھیں قاهره میں چوگان کھیلنے کے لیے مدعو کرتا رہتا تھا - اس نے انھیں حج کی نیت سے مکّۂ معظّمه کی زیارت کرنے کی اجازت بھی دے دی؛ حتّٰی که اپنی غیر حاضری میں بھی انھیں دارالحکومت میں آنے سے کبھی نہیں روکا اور نه ان پر کبھی شبهه کیا اور نه کسی سازش کا خوف دل میں لایا.

قایتْبای کے سامنے اهم سیاسی مسئله دولت عثمانیه سے روابط کا تھا - آل عثمان اور مصریوں کے مابین جو رقابت تھی، وہ ایشیاے کوچک میں ان کے باجگزار جاگیرداروں کی باهمی لڑائی کی صورت میں ظاهر هوئی - اَلْبستان [رکّ باں] کا حکمران شاہ سوار [رکّ به ذوالقدر] مصر کے خلاف برسرپیکار تھا [رکّ به خوش قدم] اور اسے خفیه طور پر آل عثمان کی اعانت حاصل تھی، دوسری طرف جب کرمان شاہ احمد کی سلطان محمد ثانی سے جنگ چھڑی تو قایتبای نے شاہ احمد کی مدد کی - شاہ سوار کے خلاف جو پہلی دو فوجی مہمّیں بھیجی گئیں (۸۷۲ھ اور ۸۷۳ھ) ان کا انجام مصری سپه سالاروں کی بے پروائی اور بالخصوص ان کی فوجوں میں نظم و ضبط کے فقدان اور مصری اور شامی دستوں کی باهمی رقابت کے باعث برا هوا - آگے چل کر قایتبای شاہ سوار کو عثمانی سلطان کی امداد سے محروم کر دینے میں کامیاب هوگیا کیونکه وہ اس بات پر رضا مند هو گیا که وہ کرمان کے فرمانروا احمد کی جو مدد کر رہا ہے اس سے دستکش هو جائے گا - اس طرح جب شاہ سوار کمزور هو گیا تو ۸۷۶ھ / ۱۴۷۱ء میں اتابک اوزبک نے اسے فیصله کن شکست دے دی اور وہ زَمَنْطُو کی طرف هٹ آیا - جب وهاں بھی اس کا محاصره کر لیا گیا تو اس نے اس شرط پر هتیار ڈال دیے که

اسے سلطان کے باجگزار کی حیثیت سے اپنی سلطنت پر قابض رہنے دیا جائے، لیکن اسے گرفتار کر کے قاہرہ لایا گیا اور جنگ کے قوانین کے برخلاف موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ آق قویونلو حکمران اوزون حسن جو دیار بکر اور ایران کے ایک حصے پر حکومت کر رہا تھا، قایتبای کا ایک خطرناک حریف تھا۔ وہ کامیابی پر کامیابی حاصل کر کے بڑھتا رہا۔ ۸۷۲ھ میں اس نے قرہ قویونلو سلطان کو اور ۸۷۳ھ میں سلطان سمرقند کو شکست دی، لیکن جب ۸۷۶ھ / ۱۴۷۱ء میں اس نے [سلطان] محمّد ثانی کے خلاف اعلان جنگ کیا اور ہزیمت اٹھائی تو وہ قایتْبای کے لیے اتنا خطرناک نہ رہا۔ اس نے ۸۸۰ھ / ۱۴۷۵ء میں وفات پائی اور یعقوب بے اس کا جانشین قرار پایا۔ الرہا (Edessa) میں یعقوب بے کے عامل بایندر اور سلطان کے سپہ سالار یِشبک کے درمیان جنگ ٹھن گئی، کیونکہ بایندر نے حماۃ کے باغی بدوی قائد سیف کو پناہ دی تھی۔ یِشبک الرہا کی طرف بڑھا اور اگرچہ اسے مطمئن کرنے کی ہر طرح کوشش کی گئی، لیکن وہ شہر کا محاصرہ کرنے پر اڑا رہا۔ قلعہ نشین فوج سے ایک جھڑپ کے دوران میں اسے شکست ہوئی اور وہ اپنے کئی افسروں سمیت مارا گیا، دوسرے مصری اکابر قید کر لیے گئے۔ قایتْبای کے دل سے اس شکست کا داغ نہ دھل سکا اور چونکہ اسے نئے عثمانی سلطان بایزید [رَكَ بآں] کی جانب سے جنگ کا خطرہ لاحق ہو رہا تھا، لہٰذا وہ معاہدۂ صلح کرنے پر مجبور ہو گیا۔ البستان کی ملکیت کے بارے میں جو جھگڑا مدت سے چلا آ رہا تھا اس سے قطع نظر بایزید کو قایتْبای سے ایک اور خطرہ محسوس ہو رہا تھا۔ اس نے بایزید کے بھائی اور تخت کے دعوے دار [شہزادہ] جِم [رَكَ بآں] کا دوستانہ خیر مقدم کیا تھا، بلکہ اسے بایزید کے خلاف لڑنے پر بھی اکسایا تھا۔ ۸۹۱ھ / ۱۴۸۶ء میں ترکوں نے ایشیائے کوچک کے جنوبی علاقے پر حملہ کیا اور طرسوس اور آطنہ پر قبضہ کر لیا؛ ایک اور ترکی لشکر نے ملطیہ کا محاصرہ کر لیا۔ مصری فوجوں نے دونوں لشکروں کا بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا؛ خاص طور پر ان کی ہمت یوں بڑھی کہ قایتبای نے البستان کے فرمانروا علاؤالدولہ کو اپنی طرف کر لیا تھا۔ ۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء میں ترکوں کی کامیابی کے دن ختم ہو گئے۔ انھوں نے خلیج اِسْکَنْدَرُوْن [رَكَ بآں] میں ایک خاصی بڑی فوج اتارنے کی کوشش کی. مگر ناکام رہے۔ ۸۹۵ھ / ۱۴۸۹ - ۱۴۹۰ء میں اتابک اوزبک نے ایشیائے کوچک میں قیصریہ کے مقام پر ترکوں کو ایک فیصلہ کن شکست دی اور یہاں ان کے کئی سپہ سالار پکڑے گئے۔ قایتْبای نے دولت عثمانیہ کے بے شمار ذرائع و وسائل کے پیش نظر دانشمندانہ سلامت روی سے کام لیا اور اپنی صلح جوئی کی خو پر قائم رہا۔ ۸۹۶ھ / ۱۴۹۱ء میں معاہدۂ صلح طے پا گیا۔ قایتْبای کا باقی ماندہ عہد حکومت امن و امان سے گزرا، لیکن ملک کے اندرونی حالات کی اصلاح نہ ہوئی۔ یہ سچ ہے کہ اس نے محض اپنے اقتدار کے بل بوتے پر مملوکوں کی مخالف جماعتوں کے درمیان لڑائی نہیں ہونے دی، لیکن وہ ان کی شورشوں کا مستقل سدّباب نہ کر سکا اور نہ اسے ملک میں ایک مضبوط مالی نظام قائم کرنے میں کامیابی حاصل ہو سکی.

قایتْبای بُرجی [مملوک] خاندان [رَكَ بآں] کے دوسرے فرمانرواؤں کے مقابلے میں سب سے زیادہ نامور تھا۔ اس نے دوسرے ملکوں کی نظر میں ایک بار پھر مملوک سلطنت کا وقار بلند کر دیا، چنانچہ وہ اپنے آپ کو پہلا بادشاہ اسلام سمجھنے میں بہت حد تک حق بجانب تھا۔ اسے اپنی عسکری مہمات اور عالیشان تعمیرات کے لیے بہت

زیادہ آمدنی کی ضرورت تھی اور خراج و محاصل کے منضبط نظام کی کلّی عدم موجودگی میں آمدنی بڑھانے کے لیے بجز استحصال بالجبر کوئی طریقہ نہ تھا۔ وقائع نگاروں نے اس کی وجہ سے اسے بہت سختی سے مورد الزام قرار دیا ہے۔ موجودہ زمانے کے لوگوں کی رائے میں ہر ملک کا یہ ایک بیّن فریضہ ہے کہ اپنی فوج کے لیے ضروری اخراجات مہیا کرے۔ تحصیل خراج کا معیّن نظام نہ ہونا ہی مملوک سلطنت کے زوال کی بڑی وجہ تھی۔ سلطان کے لیے اب یہی راستہ تھا کہ وہ اپنے اخراجات کے لیے زبردستی روپیہ وصول کرے، چنانچہ اس کے لیے ایک طریقہ تو یہ تھا کہ خزانے کے اعلٰی افسروں سے کسی نہ کسی طرح (اور بوقت ضرورت تشدد سے بھی) بادشاہ معقول رقمیں وصول کرے، کیونکہ یہ لوگ بددیانتی سے اپنے گھر بھرتے رہے تھے، یا ایک طریقہ یہ تھا کہ صوبوں کے بڑے بڑے ”شیوخ“ کے ہاں ”مہمان“ بن کر ان سے تحائف وصول کرتا تھا جو قیاس یہ ہے کہ ہر وقت بخوشی پیش نہیں کیے جاتے تھے۔ اس طرح ایک دفعہ ایک ہی دورے میں اسے دو لاکھ دینار ہاتھ لگے۔ آمدنی کا ایک ذریعہ یہ بھی تھا کہ مقامات مقدسہ کی جاگیروں اور دوسرے شہری افراد پر جبری چندے بھی عائد کر رکھے تھے، نیز یہ کہ فوجی خدمات کے قابل لوگوں ”یعنی اولاد الناس“ [ان کے بارے میں رکّ بہ ابن ایاس] کو میدان جنگ میں جانے سے بچنے کے لیے بڑی بڑی رقمیں ادا کرنے پر مجبور کرتا تھا۔ جب کوئی مجوزہ مہم بھیجی نہ جا سکتی تھی، وہ یہ روپیہ واپس کر دیتا تھا جس سے لوگ بہت متعجب ہوتے تھے۔ اس نے یہودیوں اور عیسائیوں پر اسی حساب سے لگان عائد کیے۔ اس نے غلے کی فروخت پر بھی ایک بھاری محصول لگایا۔ اس کے اخراجات بھی ان لگانوں کے مطابق ہی تھے۔ ۸۷۲ سے ۸۹۴ھ تک اس نے اپنی فوج پر ستّر لاکھ دینار خرچ کیے جو اس زمانے میں ایک بہت بڑی رقم تھی۔ اسے نئی عمارتوں کی تعمیر اور پرانی عمارتوں کی مرمت کے لیے بھی بھاری رقموں کی ضرورت رہتی تھی۔ اس کی بنوائی ہوئی عمارتوں میں سے حسب ذیل بہت مشہور ہیں: مسجد، جو قاہرہ کے دروازوں کے سامنے اس کے مقبرے میں واقع ہے، خانقاہ، جو دارالحکومت کے قریب اسی نام [خانقاہ] کے ایک گاؤں میں ہے، حلب میں قصر نو کی عمارت، مدینۂ منوّرہ کی مسجد کی مرمت جو ۸۸۱ھ / ۱۴۷۵ء-۱۴۷۶ء) میں بجلی کے گرنے اور آگ لگ جانے کے باعث تباہ ہو گئی تھی۔ اگرچہ تحت نشینی کے وقت اس کی عمر ۶۰ برس کے قریب تھی، پھر بھی اپنے عہد کے ابتدائی چند برسوں میں اس نے انتہائی جوش و خروش اور سرگرمی سے کام کیا۔ قدیم دستور کے خلاف وہ نہ صرف بلاناغہ گھوڑے کی سواری اور سیر و تفریح کے لیے قلعے سے نکلتا تھا، بلکہ مسلسل اور متواتر ملک کے دورے کرتا رہتا تھا۔ اس نے مکۂ معظمہ جا کر حج کیا۔ حلب اور دریاے فرات کی دوسری جانب معائنہ کرنے کے لیے بڑے بڑے دورے کیے۔ اس نے اپنے ہم قوم لوگوں یعنی مملوکوں پر تسلط اور ڈیلٹا کے علاقے میں ہر دم علم بغاوت بلند رکھنے والے بدویوں نیز نابلس اور حماۃ کے عربوں کو اپنے قابو میں رکھا۔ مؤرخوں کو اس کا زمانۂ حکومت اس کے جانشینوں کے ادوار کے مقابلے میں مثالی نظر آتا ہے۔ وہ غیر معمولی طور پر ظالم تھا، بلکہ ظلم کرنے میں لذت محسوس کرتا تھا۔ جب لوگوں پر دُرّے پڑتے یا جسمانی ایذا دی جاتی تو وہ بڑے شوق سے اس کا نظارہ کرتا تھا اور بعض اوقات تو خود اس ایذادہی میں حصہ لیتا تھا۔ اپنے بیٹے سے اس کا سلوک حد سے زیادہ سخت تھا۔ ایک بار اس نے اسے یہ سزا دی کہ وہ مملوکوں کی

بارکوں میں رہے اور انتہائی حقیر اور ذلیل کام انجام دے ۔ اس کی منکوحہ بیوی صرف ایک تھی ۔ اس کی کنیزوں میں سب سے مشہور آسل بای ہے، جو اس کے بیٹے محمد الناصر کی ماں تھی (آسل بای کے سوانح حیات کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ، در Ztschr. des Deutsch. Pal. Vereins، ۱۹۰۵ء، ص ۱۹۱).

**مآخذ**: (۱) ابن ایاس: بدائع الظہور، بولاق ۱۳۱۱ - ۱۳۱۲ھ، ۲ : ۹۰ تا ۲۹۱؛ (۲) ابن تغری بردی: حوادث الدہور، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۹۴۶۲، خاتمے پر؛ (۳) ابن الجیعان: القول المستظرف فی سفر مولانا الملک الاشرف، طبع R.V. Lanzone، Torino، ۱۸۷۸ء؛ (۴) Weil: Gesch. der khalifen، ۵ : ۳۲۶ تا ۳۵۹؛ (۵) J. v. Hammer: Gesch. des osman. Reiches، پسٹ ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء، ۲ : ۱۷۵ ببعد، ۲۹۰ تا ۳۰۲ .

(SOBERNHEIM)

* **قایی**: غز [رک بآن] یا اوغوز کے ۲۴ قبائل میں سے ایک قبیلے کا نام؛ ترکیہ کا [سابق] عثمانی حکمران خاندان اسی قبیلے سے تھا، دیکھیے متعلقہ بیانات، در تواریخ آل سلجوق؛ نیز کتاب دده قورقود، در Zap.، ۱۹ : ۷۷ ۔ محمود کاشغری (دیوان لغات الترک، ۱ : ۵۶) نے اس کی قدیم شکل قایغ [قایق؟] قائم رکھی ہے، جس سے J. Marquart (Abh. Ges., W. Göttingen Neue Folge، ۱۳ / ۱ : ۳۹ ببعد) کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ قایی اور قای، جس کی بابت البیرونی اور العوفی کہتے ہیں کہ وہ انتہائی مشرق علاقے میں آباد تھا، ایک ہی قبیلے کا نام ہے ۔ Marquart کی رائے میں قای ایسے مغل تھے جو ترکی رنگ میں رنگ گئے تھے (کتاب مذکور، ص ۸۸) ۔ یہ بہت قرین قیاس ہے کہ قای مغل تھے؛ چنانچہ محمود کاشغری (کتاب مذکور، ۱ : ۳۰) نے انھیں تاتاریوں اور دوسرے ایسے لوگوں میں شمار کیا ہے جو اپنی ایک علٰحدہ زبان بولتے ہیں، اگرچہ وہ ترکی بھی جانتے تھے ۔ بہر حال اوغوز کے قبیلے قایغ یا قایی کا یقیناً قای سے کوئی تعلق نہیں تھا ۔ [اس سلسلے میں یہ بات دل چسپی سے خالی نہیں کہ خسرو (قران السعدین، علی گڑھ ۱۹۱۸ء، ص ۹۵) نے مغل قیدیوں کے ذکر میں اس قبیلے کے نام قای کو قی کی شکل دے کر ایک عجیب ابہام پیدا کیا ہے].

(W. BARTHOLD)

* **قُباء**: رک بہ المدینہ.
* **قباطاش**: رک بہ استانبول (۲ : ۵۶۲).
* **قبالہ**: (ع)؛ [لفظی معنی: ٹھیکا، ضمانت، کفالت]؛ ایک فقہی اصطلاح، جو مالی معاملات میں مستعمل ہے ۔ اس کے طریق کار کی صحیح تعریف دقت طلب ہے .

اس مبحث کا مخصوص میدان دو طرح کا ہے: لگان، مالیہ، خراج (رک بآں) اور خاص قسم کے ٹیکسوں (مکوس) کا عائد کرنا ۔ عرب فتوحات سے قبل بوزنطی حکومت اور ساسانی مملکت میں یہ دستور تھا کہ سرکاری خزانے کی طرف سے مقامی آبادیاں مقررہ وقت پر تمام مطلوبہ لگان کی ادائی کی ذمے دار سمجھی جاتی تھیں، تاہم بعض اوقات بہت سے افراد فوری طور پر نقد مالیہ ادا کرنے سے قاصر رہتے تھے ۔ ان حالات میں مقامی باشندوں اور انتظامیہ میں ایک اقرار نامہ طے پاتا تھا، جس کی رو سے کسی نامور شخص یا رئیس سے، جو ضروری نہ تھا کہ مقامی باشندہ ہی ہو، استدعا کی جاتی تھی کہ وہ مطلوبہ رقم ادا کر دے ۔ اس کے لیے اسے یقین دلایا جاتا تھا کہ یہ رقم اسے بعد میں ادا کر دی جائے گی ۔ جب یہ سودا پیشگی طے پا جاتا تھا تو وہ رئیس مقامی آبادی کی طرف سے سرکاری لگان کی ادائی کا کفیل بن جاتا تھا ۔ یہ طریق کار اجارۂ قبالہ کہلاتا تھا ۔ پیش کش کو تقبیل اور نامزد شخص کو متقبِّل

کہتے تھے ۔ اس صورت میں امام ابو یوسف قباله کے جواز کے قائل هیں ۔ معلوم هوتا هے که عملی طور پر یه معامله بعض اوقات الٹا پڑتا تھا، یعنی کفالت کی شرائط اور مطلوبه رقم کو پہلے سے طے کر لیا جاتا تھا ۔ اس معاملے کو فقہا اور محدثین مثلاً امام ابو یوسف [ : کتاب الخراج] اور ابو عبید القاسم بن سلّام [ : کتاب الاموال] ناجائز قرار دیتے هیں ۔ محدثین کی راے هے که چونکه پیداوار کا پہلے سے اندازه نہیں لگایا جا سکتا، اس لیے اس کی فی صد محصول [ ثلث یا ربع ] کا بھی تعین نہیں هو سکتا ۔ فقہا کا خیال هے که محصول شده رقم کے مقابلے میں طے شده رقم کم و بیش هوتی هے، اس لیے یه مالگزاروں یا بیت المال کے لیے بھی گھاٹے کا سودا هوتا هے ۔ شاید اس متوقع منافع کے خیال سے فوجی سردار قبالات کی تلاش میں رهنے لگے ۔ شروع میں انھیں سرکاری اراضی (صوافی) سے جاگیریں (قطائع؛ واحد = قطیعه [ رک باں اقطاع ]) عطا کی گئیں ۔ چونکه یه جاگیریں موروثی هوتی تھیں اور نئی جاگیریں حاصل نه هو سکتی تھیں، اس لیے فوجی سردار نجی خراجی زمینوں پر نگاه رکھنے لگے تاکه وه محض عشر ادا کر کے خود خراج لیتے رهیں (دیکھیے *Arabica*، ۱۹۵۴ء، ۱ : ۳۰۸) یا قباله سے اجاره حاصل کر کے نفع اندوز هوتے رهیں اور یه ناروا بھی نه تھا ۔ بہر حال اقطاع کی نئی قسم کے ظهور پذیر هونے پر قباله کا کاروبار جلد هی ختم هو گیا، اگرچه آج بھی اس کی تعریفات متأخر لغت نویسوں، مثلاً الزمخشری، کے هاں ملتی هیں ۔ اس طریق کار میں واضح طور پر اراضی کو ٹھیکے یا لگان پر دینے کی بعض خصوصیات بھی پائی جاتی هیں اور کتابوں میں قباله اور ضمان کی بحث کے ضمن میں التباس بھی پایا جاتا هے ۔ در حقیقت قباله (لگان کی وصولی کے) اس طریق عمل کو کہتے هیں جس کی ابتدا مقامی آبادی سے هو جب که مسلم تاریخ کے سارے دور میں ضمان اس استحقاق کا نام رها هے جس کے تحت زر ضمانت پیشگی ادا کرنے پر چند سال کے لیے ایک وسیع ضلع پر محصولات عائد کرنے یا ان کی تحصیل کا اختیار حاصل هو جاتا هے ۔ یه زر ضمانت مقرره مالیے کی حد سے کم هوتا هے ۔ بعض اوقات متون میں قباله اور مقاطعه میں تقابل پایا جاتا هے، لیکن جہاں تک چھوٹی زمینداری کا تعلق هے اس میں اور قباله میں صرف میعاد کا فرق هوتا هے ۔ اس کا اطلاق نیم خود مختار اضلاع یا صوبوں پر بھی هوتا هے، جن کے داخلی معاملات سے حکومت بے تعلق هو جاتی هے اور معین رقم کے عوض سودا کر لیتی هے .

مذکورۂ بالا معاملات کا تعلق عام طور پر مسلم ایشیا سے هے ۔ المغرب اور اندلس میں قباله کا ذکر مُکُوس کے ضمن میں آتا هے ۔ خراج سے اس اصطلاح کا تعلق غیر یقینی هے ۔ بعض اوقات یه اصطلاح اس مقرره رقم کے لیے آتی هے جس کی ادائی ناظم وقف کو هوتی هے ۔ جہاں تک مصر کا تعلق هے قباله کا ذکر زرعی اور مالی معاملات میں واضح طور پر آتا هے ۔ اس طرح اس اصطلاح سے کئی دقیق مسائل پیدا هوتے هیں .

ایسا معلوم هوتا هے که مصر میں جاگیریں (قطائع) تقسیم نہیں کی گئیں، اگرچه عرب فتوح سے قبل ملک میں سرکاری اور نجی اراضی موجود تھی جو سرکاری عمل دخل سے ایک حد تک محفوظ تھی؛ ان کی حیثیت فتح کے بعد بھی برقرار رهی ۔ اس میں شک نہیں که عربوں کی آبادی صرف فوجی چھاؤنیوں تک محدود تھی ۔ دریاے نیل پر بند باندھنے سے ایک زرعی نظام وجود میں آیا ۔ یه نظام سیراب شده علاقے میں متحده انتظامیه کا باعث هوا، جس سے سابقه جاگیرداروں کا عمل دخل جاتا رها ۔

ان وجوہ کے سبب قطائع کی اصطلاح ان معنوں میں ناپید نظر آتی ہے (اگرچہ الفسطاط میں سامّرا کے نمونے پر تعمیر ہونے والا طولونی محلہ قطائع کہلاتا تھا) ۔ بایں ہمہ قبالات ان لوگوں کی تحویل میں تھے جنھیں اوراق بردی میں مازوت لکھا گیا ہے ۔ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں عرب قبائل مصر میں رس بس گئے ۔ چونکہ انھیں اراضی بطور جاگیر عطا کرنے کی گنجائش نہ تھی، اس لیے زرعی اراضی انھیں قبالے میں دے دی گئی ۔ شرط یہ تھی کہ وہ ایک معین رقم سرکار کو ادا کریں گے ۔ اس سودے کے عوض انھیں معقول منافع ہوتا تھا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الفسطاط میں زمین کی یہ تقسیم بذریعۂ نیلام عام چار سال تک ہوتی رہی اور ہر تیس سال کے بعد لگان کا دوبارہ تشخص ہوتا رہا ۔ اس طریق کار میں اصلاحات (بالخصوص جن کا نفاذ فاطمی عہد کی دوسری صدی میں الافضل اور المأمون البطائحی کے دورِ حکومت میں ہوا) کے باوجود یہ بندوبست اراضی ایوبی فتح مصر تک جاری رہا ۔ اس کے بعد ایک نیا نظام اراضی رائج ہوا، جس کا محرک کم و بیش مشرق اسلامی کا نظام اقطاع (جاگیرداری) تھا ۔ قصہ مختصر یہ ہے کہ قدیم نظام مشرق قریب کے دیگر نظام اراضی سے بایں طور مختلف تھا کہ وہ زیادہ منظم اور پائدار ہونے کے علاوہ مصر کے مخصوص زرعی نظام کے حسب حال تھا.

مذکورۂ بالا وضاحت سے پھر بھی تمام عقدے حل نہیں ہوتے ۔ اوراق بردی اور فاطمی اور بعد کے زمانے کی مالی دستاویزات اور وثیقہ جات سے یہ پتا چلتا ہے کہ قبالات میں آنے والی اراضی کے علاوہ دوسری قسم کی بھی اراضی تھیں ۔ یہ اراضی دوامی مساحت کی پابند تھیں اور ہر سال اس کے سیلاب زدہ رقبے اور زیرِ کاشت رقبے کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاتا تھا جبکہ قبالے میں آنے والی اراضی بلا مساحت ہوتی تھیں اور اس کے اقرار نامے میں اراضی کی سالانہ تشخیص اور اس کی پیداواری قسم مذکور نہ ہوتی تھی ۔ المخزومی، ابن مّماتی اور النابلُسی کے مالی وثائق میں اول الذکر کا نام مُفادَنہ، یعنی فدّان سے لگان ادا کرنا، یا صرف زراعة آیا ہے ۔ ثانی الذکر قبالہ کہلاتی تھی ۔ بعض صورتوں میں اس کا نام مُناجَزہ (= تنازع کے بعد بندوبست) اور مُشاطرہ (= آدھی پر بٹائی) بھی آیا ہے ۔ ابن حوقل، (۱ : ۱۳۳) نے مَعقود اور مَحلول میں فرق بیان کیا ہے ۔ دوسری طرف رسم و رواج کی رو سے روز بروز قبالہ سے ارض قبالہ مراد لی جانے لگی، یعنی وہ اراضی جو زیر قبالہ ہوں ۔ اگر ایک یا دو اوراق بردی سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ قبالے میں مشرق اسلامی کے نظام اراضی کی طرح دوسری قسم کی چھوٹی چھوٹی ملکیتیں شامل تھیں تو برخلاف اس کے دوسرے اوراق سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ یہ زمین کے چھوٹے چھوٹے قطعات ہوتے تھے ۔ زمانۂ ما بعد کی مالی دستاویزات سے یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ مفادنہ اور قبالہ پر مشتمل تمام اراضیات محصلین خراج کے اختیار میں ہوتی تھیں اور انھیں حق حاصل تھا کہ وہ ایک زمین کی قسم کو دوسری قسم کے کھاتے میں ڈال دیں ۔ اس کے لیے انھیں نیل میں طغیانی کے بعد اراضی کی پیداوار کی نوعیت کو مد نظر رکھنا ہوتا تھا ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اب عربوں اور مصری نو مسلموں میں امتیاز جاتا رہا تھا اور فرق صرف پیداواری قسم کا رہ گیا تھا ۔ قبالہ صرف ان اراضیات کا نام تھا جن میں غلہ، سبزیاں اور ترکاریاں پیدا ہوتی تھیں ۔ میووں کے باغات، نیشکر اور سن وغیرہ ایسی مفید فصلیں ان میں شامل نہ تھیں ۔ یہ پتا نہیں چلتا کہ آیا پہلے بندوبست تک یہی صورت حال کار فرما تھی.

عہد ممالیک میں بھی یہ ارتقائی عمل جاری نظر آتا ہے۔ اس زمانے میں بعض اراضیات ایسی تھیں جن کا خراج یا اجارہ بطریق مناجزہ پیشگی طے ہو جاتا تھا اور قبالہ زرعی اراضی کا وہ قطعہ ہوتا تھا جو زیر مساحت ہو۔ اس میں بھی پیداوار کی نوعیت کے مطابق فدّان کے تحت اراضی کی بعض اقسام میں فرق روا رکھا جاتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں اس کا یہ مطلب ہے کہ لگان کا لحاظ یا ضمانت کے بغیر ایک مشترک اور مساوی طریق کار ظہور پذیر ہو گیا تھا، جس میں صرف معین رقم کی ادائی ہوتی تھی۔ قبالے کا یہی قانونی انجام کار تھا، اس لیے اکثر اوقات معین رقم سرکاری خزانے کے بجائے مُقطَع کو ادا کی جاتی تھی، جو کہ سابق مُتقبّل کے منافع کا حقیقی وارث ہوتا تھا۔ عثمانی عہد میں اگرچہ مقاطعات اور التزامات (جن کے لغوی معنی اگرچہ ضمان کے ہیں، لیکن در حقیقت وہ اقطاع کے مماثل ہیں) کا ذکر آتا ہے، لیکن لفظ قبالہ خراج یا لگان کے ذخیرۂ الفاظ سے ناپید ہو جاتا ہے۔ جب نپولین بونا پارٹ نے مصر پر حملہ کیا تو اس کے ہمراہی فضلا کو بتلایا گیا کہ مناجزہ نکمی زمینوں کو کہتے ہیں.

زمین کے خراج کے ساتھ، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، قبالہ اور ضمان کے الفاظ مستقل قسم کے بعض مخصوص محصولوں، بالعموم مکوس کے مفہوم میں، مثلاً شہروں میں نمک کی خرید، حماموں کے انتظام یا مقامی چنگی خانوں کے لیے مستعمل رہے ہیں۔ اسی مفہوم کی روشنی میں ہمیں ان عبارتوں کی تشریح کرنی ہوگی جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکمران مکوس کی طرح قبالات کو منسوخ یا ناجائز قرار دیتے تھے۔ مشرق سے زیادہ مغرب میں قبالات سے مختلف محصول مراد لیے جاتے ہیں اور اہل مغرب نے اسی مفہوم کو اپنا لیا ہے (اسپینی زبان میں القبالہ alcabala ۱۱۰۱ء میں مستعمل تھا۔ اطالوی زبان میں gabella بارھویں صدی عیسوی میں اطالیہ کی بندرگاہوں اور صقلیہ کے نارمنوں کے ہاں رائج تھا۔ اسی سے فرانسیسی لفظ gabelle ماخوذ ہے، جو چودھویں صدی عیسوی کے اوائل سے فرانس میں مروج ہے؛ gabele : Provençal۔ یہ یاد رہے کہ کتلان Catalan کے Ramon Muntaner نے چودھویں صدی عیسوی میں مشرق کی طرف مہم کا جو حال لکھا ہے، اس میں gabella ترک قبائل کے معنوں میں آیا ہے، جو قبیلہ سے مشتق ہے نہ کہ قبالہ سے)۔ ان محصولات کے لیے رک بہ ضریبہ؛ ان کی وصولی کے طریقِ کار کا ابھی تک مطالعہ نہیں ہو سکا.

**مآخذ** : (ان کی فہرست مکمل نہیں کہی جا سکتی) (۱) ابو یوسف : کتاب الخراج، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ص ۱۰۵ ببعد و مترجمۂ Fagnan، ص ۳۹ ببعد؛ (۲) ابو عبید : کتاب الاموال، ص ۷۰ تا ۷۲ [اردو ترجمہ ص ۲۰۰ ببعد]؛ (۳) الطبری، ۲ : ۱۷۱۷، ۳ : ۱۰۹، ۱۷۹۹؛ (۴) البیہقی، طبع Schwally، ص ۱۲۵؛ (۵) ابن حوقل، ۱ : ۱۳۶؛ (۶) المخزومی، در *JESHO*، ۵ (۱۹۶۲ء) : ۲۶۳؛ (۷) ابن مماتی : قوانین الدواوین، طبع عطیہ، ص ۲۰۹، ۳۳۶ تا ۳۳۸؛ (۸) النابلسی : فیوم، در *Arabica*، ۴ (۱۹۵۷ء): ۱۳ ببعد؛ (۹) النویری : نہایۃ الارب، ۸ : ۲۴۶ تا ۲۵۲؛ (۱۰) المقریزی : الخطط، بولاق، ۱ : ۸۳ تا ۸۶؛ (۱۱) القاقشندی : صبح الاعشٰی، ۳ : ۴۵۸؛ (۱۲) *Papyrus Caire* : A. Grohmann، ج ۲، عدد ۸۷ و ج ۳، عدد ۱۰۳ و ج ۴، عدد ۲۷۰، ۲۷۱ مع متعلقہ حواشی؛ (۱۳) *Papyri Schott-Reinhardt* : Ch. Backer، عدد ۳؛ (۱۴) *Papyrus Louvre* : J. David-Weill، در *JESHO*، ۱۴ (۱۹۷۱ء): ۱۳ تا ۱۵ (مازوت).

جدید تالیفات : ان میں جامعیت مفقود ہے؛ بعض معلومات ان کتابوں سے دستیاب ہوتی ہیں : (۱)

Quatremere : *Journal des Savants*، ۱۸۳۸ء، ص ۴۹ (gabelle کے مختلف اشتقاق دیے گئے ہیں)؛ (۲) ڈخویہ، البلاذری اور الطبری میں مستعمل الفاظ کے فرہنگ (متعلقہ عبارت میں ثابت کیا گیا ہے کہ اہل القبالہ ہی اہل الذمہ ہیں، لیکن اس سے کسی یقینی بات کا پتا نہیں چلتا)؛ (۳) Dozy، بذیل قبالہ اور مناجزہ (De Goeje والا فقرہ بھی اسی طرح قابل تصحیح ہے)؛ (۴) Lokegaard : *Islamic Taxation*، باب چہارم (دیکھیے *Arabica* (۱۹۵۴ء)، ۳۰۰)؛ (۵) Cl. Cahen : *Fiscalite, Propriete*, etc.، در *Arabica* ۲ (۱۹۵۵ء)؛ (۶) وہی مصنف : Impots Fayyum، ۴ (۱۹۵۷ء)؛ (۷) وہی مصنف: *Contributions*، در *JESHO* ۵ (۱۹۶۲ء)؛ (۸) وہی مصنف : *L' administration de l' arruee fatimide*، در *JESHO* ۱۴ (زیر طباعت)؛ (۹) ضیاء الدین الرئیس : الخراج فی دول الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء، باب آخر؛ (۱۰) Mokoto Shinizu : *Les finances Foubliques de la Etat abbaside*، در *Der Islam*، ۴۲ (۱۹۶۵ء)، بالخصوص، ص ۱۲؛ (۱۱) E. Levi-Provencal : *Esp. Mus.*، ۳ : ۳۹، ۲۷۰، ۳۰۱۔ ۳۳۰؛ (۱۲) M. Tabbi : *L' emirat aghlabide*، ۳۲۰، ۶۶۱؛ (۱۳) H. R. Idris : *Zirides*، ۲ : ۶۱۵؛ (۱۴) Crescini : *Vincenzo Gabella*، در *Romanica Fragmenta*، Turin ۱۹۳۲ء؛ (۱۵) Giovanni Battista Pellegrini : *L' elements arabo nelle lingue nealatine*، در *L' occidents et l' Islam nell' alto mediocre Settimane de Studio del contro italiano di Studi Sull' alto Medio-Evo*، ج ۱۲ - ۲، Spoleto ۱۹۶۵ء، ۷۰۶، ۶۹۷ تا ۷۷۰؛ (۱۶) F. Nasser : *Les emprunts Lexicologiques du francais a l' arabe*، بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۲۷۳ تا ۲۷۴ اور اشاریہ۔ دیکھیے اقطاع۔

(Cl. Cahen)

**قُبان** : ( قُوبان)؛ جسے نوغای ترکی میں قُومان اور چرکس زبان میں پشیز Phshiz [= پسینخچہ] کہتے ہیں، قفقاز کے چار بڑے دریاؤں (ریون Rion، کرہ Kura، ترک Terek، اور قُوبان) میں سے ایک۔ یہ تقریباً ۴۵۰ میل لمبا ہے اور البرز کے قریب ۱۳۹۳۰ فٹ کی بلندی سے نکلتا ہے۔ جن تین ندیوں (خُرزُق، اُلُوقم، اوچ قُلان) کے ملنے سے یہ دریا بنا ہے، وہ اس تنگ گھاٹی تک پہنچنے سے پہلے آپس میں مل جاتی ہیں۔ گھاٹی سے گزرنے کے بعد قُبان (۱۰۷۵ فٹ کی بلندی پر) میدانوں میں داخل ہوتا ہے۔ قُبان پہلے تو جنگل دار پہاڑوں میں سے ہوتا ہوا گزرتا ہے اور پھر مغربی سمت اختیار کر کے میدانوں میں نکل کر بہتا ہے جہاں اس کے دونوں کناروں پر جنگل ہیں۔ اس کے بائیں کنارے کے معاون دؤت، تبِردہ، زِلنچُک، اُرُپ، لبَہ، بِلیہ، پشِیش، پسکُپس، اِفِپس، اَدگم وغیرہ ہیں۔ نیچے جا کر یہ دریا دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں سے ایک (پروٹکا Protoka) بحیرۂ ازوف میں اور دوسری بحیرۂ اسود میں جا کر گرتی ہے (لیکن مؤخرالذکر سے بھی ایک نہر نکل کر بحیرۂ ازوف سے جا ملتی ہے)۔ زیرین علاقے میں پہنچ کر یہ دریا اکثر اوقات اپنی گزرگاہ بدلتا رہتا ہے، مثال کے طور پر پندرھویں صدی تک اس کا بیشتر پانی بحیرۂ ازوف میں گرا کرتا تھا۔ قُبان اپنے معاونین سمیت ۲۰ ہزار مربع میل علاقے کا پانی بہا کر لے جاتا ہے [تفصیل کے لیے اا لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ)۔

۱۸۳۴ء میں جنرل ولیمنوف Welianinow نے قبان کے بائیں کنارے پر گِلنجِک Gelendjik تک (جو بحیرۂ اسود کے ساحل پر ہے) ایک فوجی حلقہ بنا دیا۔ ۱۸۳۸ء میں قدیم ترکی قلعہ، صوجوق قلعہ کی جگہ پر [شہر] نورسسک

Noworssisk (Tsemes) کی بنا رکھی گئی۔ جنگ قرم (کریمیا) میں اتحادیوں کے حملوں کی شہ پا کر جو بغاوتیں برپا ہوئی تھیں، ان کے بعد ۱۸۶۱ء میں جنرل یودوکموف Yewdokimow نے اپنی فوجیں جمع کر کے تمام علاقے کو گھیر لیا۔ اس حکمت عملی کا مقصد یہ تھا کہ کوہستانیوں کو میدانوں میں اتارا جائے تا کہ باغیوں کو ساحل کی طرف دھکیل کر ترکی میں ہجرت کر جانے پر مجبور کیا جاسکے۔ مقامی مآخذ کی رو سے (H. Bammate، در *Revue Politique Internationale*، نومبر۔ دسمبر ۱۹۱۸ء) ۱۸۶۴ء میں ۷۵ ہزار (؟) نفوس نے قفقاز سے ہجرت کی: روسی مآخذ میں ۱۸۷۱ سے ۱۸۸۴ء تک ترک وطن کرنے والوں کی تعداد ۱۲۵۸۶ بتائی گئی ہے۔ ۱۸۶۴ء میں روسی مغربی قفقاز کے سلسلے کے دروں تک پہنچ گئے۔

**مآخذ**: دیکھیے مادّہ ہاے ابخاز، آزق، چرکس۔ آثار قدیمہ: (۱) Minns: *Scythians and Greeks*، اوکسفرڈ، ۱۹۱۳ء، ص ۶۳۴ تا ۸۳۶، میں مآخذ کی ایک مکمل فہرست درج ہے؛ (۲) Rostovtzeff: *Iranians and Greeks in South Russia*، اوکسفرڈ، ۱۹۲۲ء۔ قفقاز کے بارے میں کلاسیکی مصنّفین کے تمام بیانات در (۳) B. Latyschev: *Scythica et caucasica e veteribus scriptoribus graecis et latinis*، در *Zap. Russ. Arkh. abshč*، ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۶ء؛ (۴) عرب جغرافیہ نگاروں کے ہاں اسی قسم کے بیانات کا N. Karaulow: *Sbornik materialow.... Kawkaza*، تفلس، ص xxix، xxxii، xxxi، xxxviii، نے ترجمہ کیا ہے (نقشہ)؛ عام مآخذ کے لیے دیکھیے (۵) Miansarow: *Biblographia caucasica et transcaucasica*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۶ء اور (۶) Dubrowin، در *Istoria voinî na Kawkaze*، ج ۱/۳، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۸ء؛ (۷) *Grande Encyclopédie russe*، طبع Brockhaus و Efron میں روس اور ترکی کی جنگوں کا حال اور جغرافیائی معلومات درج ہیں؛ (۸) ۱۹۱۶ء کے اعداد و شمار سرکاری اشاعت *Kawkazeki Kalendar pour 1917* میں دیکھیے؛ (۹) ۱۹۲۳ء کے بعد کی صورت حال کے لیے دیکھیے: *A description of the various political units*، شائع کردہ محکمۂ خارجۂ برطانیہ لنڈن ۱۹۲۴ء میں، اور *Encyclopédie soviétique*، ج ۱، ماسکو ۱۹۲۶ء بذیل عنوان آدیغہ Adîghe۔ (۱۰) چرکس (رکّ بآن) زبان کے بارے میں دیکھیے: Prince N.S. Troubetzkoy: *Langues caucasiques septentrionales*، در *Les langues du Monde*، طبع A. Meillet، پیرس ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۶، ۳۴۱، اور N. Yakowlew: *Tables phonétiques de la langue cabarde* و *Glossaire des exemples*، کراسہ ۱ و ۲ از *Travaux de la section des langues du Caucase septent. de l'Institut Oriental*، ماسکو ۱۹۲۳ء قرہ چای کی ترکی بولی کے لیے دیکھیے (۱۲) W. Pröhle: *Karatschäsihes Wörterverzeichniss*، Keleti Szemle، ج ۱۰، ۱۹۱۱ء۔

(V. Minorsky [تلخیص از ادارہ])

⊗ **قبائل**: (ع)؛ واحد: قبیلہ، ایک باپ کی اولاد؛ القبیل = تین یا تین سے زائد افراد پر مشتمل جماعت؛ القاموس المحیط میں ہے: القَبِیْلُ . . . . الجماعۃ مِن الثلاثۃ فصاعدًا من اَقوامٍ شَتّٰی و قَدْ یکونون من نَجْرٍ واحدٍ، و رُبّما کانوا بنی اَبٍ واحدٍ۔ قبائل الراس دراصل سر کی ہڈی کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں جو ایک دوسرے سے باہم پیوست ہیں اور قبائل (عرب) اسی سے مجازی معنوں میں استعمال ہوا ہے، القاموس ہی میں ہے . . . . و بِہاءٍ واحدُ قبائلِ الراس للقِطَعِ المشعوبِ بعضُھا الی بعض و منہ قبائلُ العرب، واحد ہم قبیلۃ و ہم بنواَب واحد۔

قبائل کا ذکر قرآن مجید میں بھی آیا ہے: وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ط

(۴۹ [الحجرات] ۱۳) . علماے انساب نے عربوں کو بحیثیت نسب چھے طبقات میں تقسیم کیا ہے :

الطبقة الأولٰی : الشُّعْب (جمع : شُعُوب)، یہ بعید ترین نسب کا درجہ ہے جس میں سے قبائل درخت کی شاخوں کی مانند پھوٹتے ہیں، مثلاً عدنان [بقول الجوہری یہ قبائل کا باپ اور اصل ہے جس کی طرف وہ منسوب ہوتے ہیں] - الطبقة الثانیہ : القبیلة (جمع : قبائل )، مثلاً رَبِیْعة و مُضَر - اسے قبیلہ اس لیے کہا گیا کہ انساب کا باہم تقابل کیا جاتا ہے، [نیز اس لیے کہ شعب قبائل میں منقسم ہوتا ہے] - قبائل کو جماجِم کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے .

الطبقة الثالثة : العِمارة (جمع = عمائر و عمارات) [قبیلہ عمارات میں منقسم ہوتا ہے]، مثلاً قُرَیش و کنَانہ - الطبقة الرابعة : البطن (جمع : بُطون و أبطُن )، جیسے بنو عبدُ مناف و بنو مخزوم - الطبقة الخامسة الفخذ ( جمع : أفخاز)، مثلاً بنو ہاشم و بنو اُمَیّہ .

الطبقة السّادسَة الفَصیلة (جمع فصائل)، مثلاً بنو عبّاس و بنو ابی طالب گویا مندرجۂ بالا طبقات کے لحاظ سے فَخِذ فصائل کے مجموعے کا نام ہے، بطن أفخاز کے مجموعے کا، عمارة بطون کے مجموعے کا، قبیلہ عمائر کے مجموعے کا اور شعبہ قبائل کے مجموعے کا - بعض علما نے ان طبقات کی مثالیں ذرا مختلف طور پر پیش کی ہیں، یعنی شعب : خُزیمة؛ قبیلة : کِنانة، عِمارة، قریش؛ بَطن : قُصَیّ؛ فَخِذ - ہاشم اور فصیلة : عبّاس.

بعض علما نے طبقات کی تقسیم اس طرح کی ہے : شعب، قبیلہ فصیلہ، عِمارة، فَخِذ - بعض نے فصیلہ سے پہلے اور فخذ کے بعد ایک اور طبقہ عشیرة کا ذکر بھی کیا ہے - ایک اور روایت کے مطابق انساب عرب کو سات طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے اور وہ یہ ہیں : شعب، قبیلہ، عمارة، بطن، فخذ، جِیل، فصیلة.

المخَصِّص (ابن سِّیدة، السِّفر الثالث) کے مطابق انسانی معاشرے کو اس کے افراد کی قلت و کثرت تعداد کے مطابق مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے؛ یہ نام (طبقات کی درجہ بندی سے قطع نظر) یہ ہیں :

الرهْطُ (جمع : أرهُط) - نفر کے معنوں میں مستعمل ہے اور نفر (جمع : أنفار) دس سے کم کے عدد کے لیے آتا ہے).

العترة = رهْط کی طرح ہے .

العصبة : [جمع : عُصَب، عصائب]، دس سے چالیس تک کے لیے.

القبیلة : ایک باپ کی اولاد .

القبیل : (جمع : قُبُل) جماعت جس میں کم از کم تین انسان شامل ہوں (قال ابو زید : قدیکون القبیل من بنی أبٍ واحدٍ) - اس لحاظ سے القبیل اور القبیلة ہم معنی ہیں) .

الشعب : خاندان (الحیّ) جو قبیلہ سے نکلتا ہے (ینشعِب)؛ یہ بھی کہا گیا ہے کہ الشعب قبیلہ ہی کا دوسرا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ شعب مختلف نسلوں سے تعلق رکھنے والے گروہ کو کہتے ہیں ، مثلاً العَجَم، العرب، الہند، ترک، فارس - اس لحاظ سے شَعب قبیلے سے بڑی جماعت کو کہتے ہیں .

الحّی : تھوڑی جماعت جو انفرادی طور پر کسی مقام پر اترے.

أسرة الرَّجل : رهطُہُ الأدنون؛ اور اسی طرح فصیلة الرجل اور عِتْرة الرجل .

جِذاعُ الرَّجلِ : آدمی کی قوم .

السِّبط = جیسے عربوں میں قبیلہ ہے، اسی طرح یہودیوں میں سِبْط ہے، اور سبط بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو بھی کہتے ہیں؛

عِترۃُ الرجل: یعنی انسان کے اقربا جیسے اولاد وغیرھم .

النویری نے قبائل کے حسب ذیل دس طبقات گنوائے ھیں :

الجِذْم، الجماھیر، الشُّعوب، القبائل، العمائر، البُطُون، الأَفخاذ، العَشائر، الفَصائل، الأَرْھاط ۔ کچھ اور ماھرین انساب نے ان درجات کو حسب ذیل ترتیب کے ساتھ بیان کیا ھے :

جِذْم، جمھور، شَعْب، قبیله، عِمارۃ، بطْن، فخْذ، عَشیرۃ، فَصیلۃ، رھْط، عِترۃ، ذُرِّیّۃ: اور بعض نے ان میں مزید تین طبقات کا اضافه کیا ھے، یعنی : بیت، حی، جماع .

جنوبی عرب میں قبیله کو شَعْبم اور شَعْبَن کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ھے ۔ اھل جنوب (یمن و حضر موت) قبیلے کو مختلف طبقات میں اس طرح تقسیم کرتے تھے :

رُبعَن اور ثُلثَن، اس سے ان کی مراد رُبع قبیله اور ثُلث قبیله ھوتی تھی.

قبیلے کی جس تقسیم اور اس کے مختلف درجات و طبقات کا ذکر اوپر کیا گیا، اس سے معلوم ھوتا ھے کہ عربوں کے ھاں قبیله بھی جسم انسانی کی طرح مختلف اعضا پر مشتمل ھے ۔ یہی وجه ھے که انھوں نے ان مختلف طبقات کے نام جسم انسانی کے اعضا کے نام پر رکھے .

انسان کے جسم میں اوپر سے شروع کریں تو سب سے پہلے سر آتا ھے، جو مختلف ھڈیوں کے مجموعے کا نام ھے، یعنی قبائل الرأس، اور اس سے قبائل العرب کو تشبیه دی گئی ھے گویا انسان کا جسم اور اس کا معاشرہ ایک عمارت کی طرح ھیں ۔ شعب کی بنیاد قبیله پر ھے اور قبیله اس انسانی معاشرے کی عمارت کی اساس اور بنیاد کا کام دیتا ھے ۔ بنیاد کے بعد عمارت کی ابتدا ھوتی ھے جو بمنزلۂ عنق اور صدر کے ھے ۔ گردن اور سینے کے بعد (پیٹ) بطن آتا ھے ۔ پیٹ کے بعد ران فخذ ھے اور سب کے آخر میں نسب کا قریب ترین درجه فصیله آتا ھے جو جسم انسانی میں فخذ کے بعد ھے، (یعنی پنڈلی اور قدم) .

سطور بالا میں علماے انساب کے درمیان جس اختلاف کا ذکر ابھی ھم نے کیا ھے، وہ فقط قبائل کے درجات و طبقات کی ترتیب اور حد بندی کے سلسلے میں ھے، یعنی بحیثیت تقدم و تأخر اور بعض اصطلاحات کے اضافے یا نقص کے اعتبار سے ۔ اصطلاحات کے اس تقدم و تأخر یا اضافه و نقص سے قطع نظر علما کی غالب اکثریت اس خیال کی حامی ھے که عربوں کے قبائل و انساب کے کئی طبقات تھے، لیکن یه بات قابل ذکر ھے که مندرجۂ بالا اصطلاحات ظہور اسلام کے قریبی دور جاھلیت سے تعلق رکھتی ھیں اور انھیں لوگوں کے ھاں رائج تھیں ۔ جہاں تک زمانۂ جاھلیت کے ماضی بعید کا تعلق ھے ابھی تک اس بارے میں ھمارے پاس حتمی اور یقینی معلومات موجود نہیں .

القبیلۃ سے اوپر اور نیچے کی اصطلاحات کے ضبط میں علماے انساب کے اختلاف اور ان کی بیان کردہ ترتیب درجات میں خلل پذیری اس بات پر بھی دلالت کرتی ھے که دورِ جاھلیت میں ان اسماے طبقات پر لوگوں کا کُلی اجماع نہیں تھا، ورنه اصطلاحات و أسما کے سلسلے میں اس قدر گہرے تضاد کا مظاھرہ نه ھوتا، بلکه یه ایک اجتہادی ترتیب ھے، جسے متأخرین نے رُواۃ کی زبانی سنا اور انھوں نے اسے اپنے عہد کے قبائلی نظام سے اخذ کیا اور پھر علما نے اپنے اپنے ذاتی اجتہاد کے مطابق اسے ترتیب سے آشنا کیا ۔ قدیم مآخذ و مراجع کا مطالعه کیا جائے تو ایک اور حقیقت بھی سامنے آتی ھے، وہ یه که اصطلاحات مندرجۂ بالا میں سے

اکثر و بیشتر کا سراغ جاہلی تحریروں اور قدیم شعرا کے کلام میں نہیں ملتا۔

بہر حال القبیلة اس جماعت کو کہا جاتا ھے جو نسبِ واحد میں شریک ھو اور یہ نسب جدّ اعلٰی (یا جدّہ) تک پہنچتا ھے۔ انساب کے سلسلے میں قبیلے کا لفظ عربوں میں کثیر الاستعمال چلا آ رہا ھے اور جہاں تک اھلِ بادیة کا تعلق ھے قبیلے کو سب سے بڑا اجتماع سمجھنا چاھیے۔ (جدید اصطلاح کے مطابق شعب بڑے وسیع معنوں میں استعمال ھوتا ھے)۔ پھر قبیلے سے اس کی فروع پھوٹتی ھیں گویا قبیلہ ایک درخت ھے جس کی شاخیں (اغصان) نکل نکل کر اِدھر اُدھر پھیل رھی ھیں، البتہ اس درخت (قبیلہ) سے پھوٹ نکلنے والی شاخوں کی تعداد میں علما کا اختلاف ھے۔

قبیلے کی جس تقسیم کا ذکر اوپر کیا گیا ھے وہ اھل البدو کے علاوہ اھل الحضر (خصوصاً اھل حجاز) پر بھی منطبق ھوتی ھے، اگرچہ یہ لوگ شہروں اور قصبوں میں رچ بس گئے تھے، لیکن انھوں نے نسب کی بنیادوں پر قائم شدہ اجتماعی زندگی کو خیرباد نہیں کہا تھا۔ دراصل قبیلے کی تقسیم در تقسیم بدوی زندگی کے اھم فطری تقاضوں کے عین مطابق تھی۔ صحرا میں بہت بڑے اجتماع انسانی کے لیے اسباب اکل و شرب اور دیگر ضروریات معیشت کی گنجائش جوں جوں کم ھوتی چلی گئی، انسانوں کی بڑی جماعتیں (قبائل) تقسیم، تفریق اور انتشار سے دو چار ھوتی رھیں؛ چنانچہ جب ان قبائل سے پھوٹی ھوئی شاخیں (بطن، فخذ، فصیلہ وغیرھا) مختلف شہروں اور قصبوں میں جا جا کر آباد ھوتی گئیں، انھوں نے اپنی صحرائی زندگی کے اجتماعی موروثی نظام کی محافظت کی اور وہ اپنی منظم شہری زندگی میں بھی خونی اور نسبتی روابط کی لڑی میں منسلک رھیں۔ گویا مذکورۂ بالا طبقات و درجات دعواے نسب پر قائم تھے اور قبائلی زندگی میں، نسب اور اجتماع انسانی کے درمیان ایک گہرا اور مضبوط ربط پایا جاتا تھا۔

القلقشندی (صبح الاعشی: الجزء الاول) نے انساب عرب کے سلسلے میں چند امور کی طرف توجہ دلائی ھے، جن میں سے بعض کا ذکر باعث دلچسپی ھے:

۱۔ اصل میں تو قبیلہ ایک جد اعلٰی کی اولاد کو کہا جاتا ھے (بنو أبِ واحد)، لیکن بعض اوقات ایسا بھی ھوتا ھے کہ ایک شخص حِلف یا موالاة کے ذریعے کسی دوسرے قبیلے میں ضم ھو جاتا اور پھر وہ بھی اس نئے قبیلے کی طرف منسوب کیا جاتا؛ اسے حلیف بنی فلان یا مولی بنی فلان کہا جاتا تھا۔

۲۔ جب ایک قبیلے کا کوئی فرد کسی دوسرے قبیلے میں داخل ھو جاتا تو اس کے لیے دونوں قبیلوں (اپنے پہلے اصل قبیلے اور دوسرے قبیلے) کی طرف نسبت کرنا جائز سمجھا جاتا، مثلاً کہا جاتا التمیمی ثم الوائلی یا الوائلی ثم التمیمی۔

۳۔ قبائل عرب عموماً باپ کے نام سے پکارے جاتے تھے جیسے ربیعہ، مضر، اوس، خزرج، لیکن کبھی کبھی قبیلے کا نام ماں کی طرف بھی منسوب ھوتا تھا، جیسے (خِنْدِف، بَجِیْلَہ وغیرہ)۔ بعض اوقات ایسا بھی ھوتا کہ کوئی قبیلہ کسی ایسے واقعے کی طرف منسوب ھو جاتا جو اس کے لیے مخصوص ھوتا تھا مثلاً غسّان۔ ان کا یہ نام اس لیے مشہور ھوگیا کہ وہ یمن میں اس نام کے ایک چشمے پر اُترے تھے۔

۴۔ قبائل عرب کے بیشتر نام ان عناصر فطرت سے لیے گئے تھے جن سے انھیں عموماً ربط ھوتا جیسے درندے مثلاً اسد، نَمِر یا نباتات جیسے حَنْظلہ، یا حشرات الارض، جیسے حَنَش، یا زمینی اجزا جیسے فِہر، صَخْر وغیرھا۔

۵۔ عربوں کی اصطلاح میں اسماے قبائل

پانچ طرح کے ھیں:

(الف) قبیلے پر اس کے باپ کے نام کا اطلاق ھو، جیسے عاد، ثمود؛ مَدین سے مراد بنو عاد، بنو ثمود، اور بنو مدین ھے۔ یه عام طور پر شعوب اور قبائل میں ھوتا بخلاف بطون و افخاذ.

(ب) قبیلے پر بنوّة (لفظ بنو) کا اطلاق ھو، مثلاً بنو عباس اوریه عموماً بطون و افخاذ میں استعمال ھوتا ھے.

(ج) قبیلے کا ذکر جمع کے لفظ سے مع الف و لام کیا جائے، جیسے الطالبیون اور الجعافرة۔ اس کا استعمال عموماً متأخرین کے سلسلے میں ھوا ھے.

(د) قبیلے کو آلِ فلان کے کلمات سے پکارا جائے، مثلاً آلِ ربیعة، آلِ فضل، آلِ مُرة، آلِ علی؛ اس کا استعمال بالعموم ازمنۂ متأخرہ میں ھوا ھے اور خصوصاً شام میں۔ یہاں آل سے مراد أھل ھے.

(ہ) قبیلے کو ''اولاد فلان'' سے تعبیر کیا جائے، جیسے اَولادٌ زعازع، اولاد قریش۔ اس کا استعمال بہت قلیل اور وہ بھی متأخرینِ افخاذ میں کیا گیا ھے.

ابن حزم (جمهرة أنساب العرب) نے لکھا ھے که تمام قبائل عرب کا مرجع ایک باپ کی طرف ھے، ما سوا تین قبائل کے اور وہ تنوخ، عُتُق اور غسّان ھیں۔ ابنِ حزم ھی کے مطابق تمام عرب تین اشخاص کی اولاد ھیں: عدنان، قحطان اور قُضَاعَة.

بعض علما نے اھل عرب کو دو بڑی شاخوں میں تقسیم کیا ھے یعنی عرب عاربه اور عرب مُستعربه۔ عرب عاربه کو العرب العرباء بھی کہا جاتا ھے اور عرب مستعربه کے لیے المتعرّبه کا کلمه بھی استعمال ھوا ھے۔ مؤرخین عرب نے یه تقسیم ایک اور طریقے سے بھی کی ھے؛ بائده اور غیر بائده۔ بائده وہ جو تباہ ھو چکے اور غیر بائده یعنی قبائل قحطانیة اور قبائلِ عدنانیة جن کی اولاد باقی مانده قبائل عرب ھیں، لیکن عام طور پر قبائل عرب کو تین درج ذیل قسموں میں محدود مانا گیا ھے:

۱۔ عرب بائده: یعنی قدیم عرب باشندے؛ یه ختم ھو چکے اور ھم اب ان کے بارے میں صرف کُتبِ سماویه یا قدیم عربی اشعار ھی کے ذریعے متعارف ھیں۔ النویری نے اس قسم میں یه نو قبائل شمار کیے ھیں اور انھیں اِرم بن سام بن نوحؑ کی اولاد بتایا ھے: عاد، ثمود، اُمیم، عَبیل، طَسم، جَدیس، عِملیق، جُرهم، وَبار.

مشہور جاھلی شاعر نابغه نے جو اسلام سے کچھ عرصه پہلے گزرا ھے، ایک قصیدے میں قبائلِ بائده کا ذکر کیا ھے جن میں عاد اور ثمود کے نام بھی شامل ھیں.

ایک اور روایت کے مطابق عرب بائده کی یه مشہور شاخیں ھیں: عاد، ثمود، عَمالقه، طَسْم، جَدیس، عبدضخم، جُرھُم الاولی، مَدین۔ القلقشندی نے ان قبائل کی جاے سکونت اس طرح بتائی ھے: عاد یمن اور عُمان کے درمیان أحقاف (بحرین سے حضرموت تک) کے علاقے میں پھیلے ھوے تھے۔ یه حضرت ھود علیه السلام کی قوم تھے.

ثمود کا قیام حجاز اور شام کے مابین الحِجْر اور وادی القُری میں تھا اور یه پہاڑوں کو کھود کر مکانات بنایا کرتے تھے۔ حضرت صالح علیه السلام کو ان کی طرف بھیجا گیا.

عَمالِقه: [انھیں بنو عملیق یا عملاق بھی کہتے ھیں؛] ایک بہت بڑی قوم جسے لمبے اور مضبوط جسم کے لیے بطور مثال پیش کیا جاتا ھے۔ ان کے مختلف قبائل عُمان، بحرین، حجاز میں بکھر گئے تھے اور عراق و جزیرہ کے ملوک، جبابرۂ شام اور فراعنۂ مصر انھیں میں سے تھے.

طَسْم: ان کی سکونت أحقاف (یمن) میں اور بعض کے نزدیک یمامه میں تھی.

جَدیس: ان کے مساکن بھی بنو طَسم کے قرب و جوار [بحرین یا یمامہ] میں تھے.

عبد ضَخم: طائف میں رہتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے سب سے پہلے [illegible] خط میں لکھا.

جُرہُم الاُولٰی: یہ بھی ایک عرب [illegible] جو عاد کے زمانے میں موجود تھا.

مَدیَن: [یہ بہت بڑا قبیلہ تھا جو] حجاز کی سرحد پر اطراف شام میں مَعان کی سرزمین [illegible] تھے ۔ [راہزنی اور ناپ تول میں کمی کے جرائم کا ارتکاب کرتے تھے] ۔ اللہ تعالٰی نے ان کی ہدایت کے لیے حضرت شعیب علیہ السلام کو مبعوث فرمایا تھا.

۲ ۔ عرب عاربہ: یعنی خالص عرب: یہ بنو قحطان ہیں ۔ ان کا اصل وطن یمن تھا ۔ اولاد قحطان ابن عابر میں سے دو شعب جُرہُم (أصہار اسمعیل علیہ السلام) اور یَعرُب مشہور ہیں ۔ قدیم عرب قبیلۂ سبأ یَعرُب کی نسل سے تھا.

علمائے انساب نے قحطانی قبائل کو دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے: بنو کہلان اور بنو حِمیَر ۔ بنو کہلان پھر کئی فروع میں تقسیم ہوئے جن میں سے مشہور ترین یہ ہیں:

بنوطَیّ: نجد کے علاقے میں دو مشہور پہاڑوں أجأ اور سَلمٰی [رکّ بآں] پر ان کا قیام تھا ۔ یہ قبیلہ سخاوت میں مشہور عالم رہا ہے ۔ بنو ہَمدان اور بنو مَذحِج: ان کی اکثریت یمن میں سکونت پذیر تھی ۔ بنو مَذحِج ہی کی ایک شاخ بنو الحارث تھی جو طائف کے جنوب مشرق میں جا کر آباد ہو گئے تھے ۔ بنو عَاملة اور بنو جُذام: یہ لوگ بادیۂ شام میں رہتے تھے ۔ بنو لَخم نے دریائے فرات کے کنارے مملکتِ حیرة کی بنیاد رکھی تھی ۔ بنو کِندہ حضر موت میں حکمراں تھے.

بنو ازد ایک طاقتور قبیلہ تھا جو عُمان پر حکمرانی کرتا تھا ۔ بنو غسّان اس کی ایک شاخ ہیں جن کی حکمرانی مشرقی شام پر تھی ۔ خُزاعہ بھی أزد ہی کی ایک شاخ ہے ۔ یثرب (مدینۂ منورہ) کے دونوں انصار قبیلے اوس اور خَزرَج انھیں کی اولاد تھے.

حِمیَر کی مشہور شاخیں یہ ہیں:

قُضاعَہ حجاز کے شمال میں مقیم تھے ۔ تنوخ قدیم زمانے میں شمالی شام میں جا بسے تھے ۔ کلب بادیۂ شام اور تبوک میں سکونت پذیر تھے ۔ [بنو جُہینہ عرب [illegible] (حجاز) میں آباد تھے، بعد میں وہ دیار مصر میں بکثرت آباد ہو گئے ۔] بنو عُذرة عربوں میں عشق و محبت کی صفات کے حامل ہونے کے اعتبار سے بہت مشہور گزرے ہیں ۔ عُروة بن حِزام (صاحب عفراء) اور جمیل بُثینہ اسی قبیلے سے تھے.

۳ ۔ عرب مُستعرِبہ: یعنی اولادِ اسمٰعیل علیہ السلام: حضرت اسمٰعیلؑ کی مادری زبان عبرانی یا سُریانی تھی، لیکن جب انھوں نے مکے میں قحطانی قبیلے جرہُم میں شادی کر لی تو عربی بولنا سیکھی ۔ ان کی اولاد نے بھی اس زبان کو اپنایا، اس لیے وہ سب مستعرب (عرب میں داخل ہونے والے) کہلائے.

عرب مستعربہ کا نسب عدنان بن اُدَد کے ذریعے حضرت اسمٰعیلؑ بن ابراہیم علیہما السلام تک پہنچتا ہے اس لیے انھیں بنو عدنان کے نام سے پکارا جاتا ہے.

علما نے عدنانی قبائل میں سے نزار کی اولاد میں قبائل ربیعة اور قبائل مُضَر کا خاص طور پر ذکر کیا ہے ۔ ان کی اکثریت دجلہ و فرات کی وادی میں رہتی تھی جو دیار ربیعہ کے نام سے مشہور تھی ۔ ربیعة کے مشہور قبائل دو تھے، أسد اور ضُبَیعَة.

أسد: ان کا قیام وادی الرّمّة کے شمالی علاقے میں تھا ۔ بنو أسد کی پھر کئی شاخیں تھیں جن میں چند ایک یہ ہیں:

بنو عبد القیس: ان کے مساکن تِہامہ

میں تھے، بعد میں بحرین کی طرف چلے گئے .

**بنو وائل** : یه دو شاخوں بکر اور تغلب میں منقسم تھے ۔ ان دونوں کی لڑائیاں تاریخِ عرب کے مشہور واقعات میں سے ھیں .

مُضَر کے مشہور قبائل حسب ذیل ھیں : قَیس عَیلان، ھَوازِن اور سُلَیم انھیں میں سے ھیں ۔ یه لوگ نجد کے مغربی حصے میں بستے تھے ۔ قیس کی ایک اور مشہور شاخ بنو غَطَفان ھے، جس کی پھر دو فروع عَبس اور ذُبیان قابل ذکر ھیں .

**تَمیم** : بادیۂ بصره ان کی جاے سکونت تھی .

**ھُذَیل** : مکۂ معظمه کے قریبی پہاڑوں پر رھتے تھے .

**کِنانة** : جنوبی حجاز کے رھنے والے تھے ۔ قُریش کا تعلق بنو عدنان کی اسی شاخ سے ھے ۔ قبیلۂ قریش فِهر بن مالک بن نَضْر بن کِنانه کی اولاد کے لیے مستعمل ھے ۔ قریش فِهر کا لقب تھا ۔ اسی بنا پر اس کی نسل نے اپنے لیے ''قریش' کو خاندانی عَلَم قرار دیا ۔ قُریش میں سے قُصَیّ بن کلاب نے مکے میں ایک شہری جمہوریت کی بنیاد رکھی تھی ۔ یه جمہوری ریاست یونان کے شہروں ایتھنز اور اسپارٹا کے طرز حکومت کا ایک دھندلا سا خاکه پیش کرتی تھی ۔ قریش دس خاندانوں میں تقسیم تھے اور ھر خاندان کے سپرد ریاست کا کوئی نه کوئی عہده ھوتا تھا ۔ ظہور اسلام کے وقت یه عہدے مندرجۂ ذیل خاندانوں میں منقسم تھے : سقایه اور عماره (حاجیوں کے طعام و قیام اور خانۂ کعبه کا انتظام) : بنو ھاشم؛ رِفاده (حاجیوں کی مالی اعانت) : بنو نوفل؛ سِدانه و ندوه (خانۂ کعبه کی کلید برداری اور عدالت کا انتظام) : بنو عبدالدار ایسار (ازلام سے فال نکالنا، بتوں سے استخاره) : بنو جمح اموال محجره (بتوں پر نذرانے اور چڑھاوے وغیره کی دیکھ بھال) : بنو سہم؛ مشوره (اھم امور کے سلسلے میں اجتماعی فیصلے اور مشورے) : بنو اسد؛ اشناق (خونبہا، جرمانے وغیره کا انتظام) : بنو تمیم؛ عقاب : (علمبرداری) بنو امیه؛ قبّه و أعنّه : (فوجی کیمپ اور رسالے کی سپه سالاری) بنو مخزوم؛ سفارت : (دوسرے قبائل میں پیغام رسانی اور سفارت) بنوعدی؛

طلوع اسلام کے وقت عرب اپنے أنساب کو تین حسب ذیل اصول میں محصور قرار دیتے تھے : ربیعه، مضر، یمن .

عرب قبائل کی تقسیم ایک اور طرح بھی کی جاتی تھی، یعنی شمالی عرب کے باشندے (بنو عدنان)، جو حضرت اسمٰعیل بن ابراھیم علیھما السلام کی اولاد سے ھیں اور جنوبی عرب کے باشندے، جو قحطان بن عامر کی نسل سے ھیں ۔ اھل شمال کو عدنانی (نزاری اور معدی) کہا جاتا ھے اور اھل جنوب (یمن) کو قحطانی یا یمنی ۔ اھل شمال اور اھل جنوب کے درمیان تین اھم امور میں تفریق کی جاتی ھے : (۱) جنوب کے باشندے عموماً باقاعده آباد شہروں اور قصبوں میں رھتے تھے اور اھل شمال پر بدویت اور عدم قرار کا غلبه تھا؛ حجازی اور یمنی بولی اور لہجے میں بھی فرق تھے .

۲ ۔ حضارت و بداوت اور زبان و لغت کے اختلاف کے سبب اھل شمال اور اھلِ جنوب کے مابین تہذیب و ثقافت کا فرق بھی نمایاں تھا، لیکن اس کا یه مطلب نہیں که شمال اور جنوب کے عربوں میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں تھی اور یه که وه ایک دوسرے سے بالکل اجنبی تھے ۔ تاریخ کے مطالعے سے معلوم ھوتا ھے که زمانۂ قبل اسلام ھی میں بہت سے یمنی قبائل وقتاً فوقتاً حجاز کی طرف کوچ کرتے رھے اور اھلِ حجاز کی ایک تعداد نے بھی (چاھے وه مقابلۃً قلیل ھی تھی) یمن کو اپنا مسکن بنایا ۔ اھلِ یمن کی ھجرت کی اصل وجه سدِّ مارب کا حادثه بیان کیا جاتا ھے جس کی وجه سے

وہ لوگ جزیرۃ العرب کے مختلف حصوں میں بکھر جانے پر مجبور ھو گئے - بعض مؤرخوں کا یہ بھی کہنا ھے کہ اھلِ یمن کی ھجرتِ وطن کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ تیسری اور چوتھی صدی قبل مسیح میں رومیوں نے بحرِ احمر میں اپنے تجارتی بیڑے کو بڑی وسعت دے دی تھی جس کے سبب یمن کی تجارت کو بہت نقصان پہنچا - اھل شمال کے یمن کی طرف نقلِ وطن کا اھم سبب کثرتِ آبادی اور تنگیِ مکان بیان کیا جاتا ھے

بہر حال علماے نسب کے نزدیک عرب کے مختلف حصوں میں بسنے والے قبائل کے درمیان قبل اسلام ھی سے میل جول موجود تھا اور عدنانیوں اور قحطانیوں کی مسابقت کا سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آ رہا ھے - پھر جب اسلام کا آفتابِ جہاں تاب طلوع ھوا تو قبائلِ عرب کو شیر و شکر ھونے کے مواقع بآسانی میسر آنے لگے اور وہ جوق در جوق نہ صرف جزیرۃ العرب کے مختلف علاقوں میں گھومنے پھرنے لگے، بلکہ ان کی ایک بڑی تعداد غیر عرب ممالک میں بھی جا کر بس گئی۔

عہد قبل از اسلام میں قبیلہ ھی وہ وحدت تھی جس پر عربوں کی اجتماعی زندگی کا دارو مدار تھا (اسلام نے عربوں کو وحدتِ دینی میں پرو دیا اور عزت و اکرام کی بنیاد تقوی پر رکھی : اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ ط (۴۹ [الحجرٰت] ۱۳ ) - بدویوں کے معاشرتی اور سیاسی نظام کی اصل اور جڑ قبائلی رسم و رواج پر قائم تھی - یہ لوگ عام طور پر خیموں میں رھتے - ایک خیمے میں ایک گھر کے افراد قیام پذیر ھوتے - بہت سے خیموں کا مجموعہ الحی (کنبہ) بن جاتا اور بہت سے کنبوں (اَحیاء) کے مجموعے کا نام قبیلہ تھا - افراد قبیلہ کی ذاتی اشیا چند ایک ھی ھوتیں، وگرنہ پانی کے ذخائر، چراگاھیں اور زرعی زمین قبیلے کی مشترکہ ملکیت شمار ھوتیں۔

اکثر بدوی قبائل عام طور پر کوچ اور سفر کی حالت میں رھتے - ایک جگہ جم کر زندگی بسر کرنا ان کے لیے ممکن نہیں تھا - ان کی زندگی کا دارو مدار موسم کی خوشگواری اور بارش پر تھا: چونکہ انھیں پانی اور چارے کی ضرورت رھتی تھی اس لیے جونہیں ایک جگہ پانی کے ذخیرے اور چراگاہ (الحمٰی) میں کمی واقع ھوتی وہ اپنے بیوی بچوں، مال اسباب اور اونٹ گھوڑوں کو لے کر وھاں سے کوچ کر جاتے اور کسی ایسی جگہ جا کر خیمے نصب کر لیتے جہاں پانی بافراط ملتا اور زمین سرسبز ھوتی - انھیں عناصر فطرت پر انحصار کرنا پڑتا تھا - آسمان سے بارش کا نزول ان کے لیے زندگی کی خوشگوار ترین نعمت تھی - بدوی قبائل عموماً صنعت و حرفت اور تجارت کو پسند نہ کرتے - ان کی بسر اوقات کا بڑا ذریعہ ان کے مویشی تھے اور خصوصاً اونٹ - اونٹ پر ان کی زندگی کا زیادہ تر دار و مدار تھا - یہی وجہ ھے کہ قبائلی عرب اس کی پرورش اور نگہداشت خاص طور پر کرتے تھے - وہ اس کا گوشت کھاتے، اس کا دودھ پیتے، اس کی اون سے کپڑے بنتے اور اس کی کھال سے خیمے بناتے اور حالت سفر میں اس کی پیٹھ پر گھر کا سارا سامان لاد دیتے - صحرائی قبائل کا ایک اور ذریعۂ معاش لوٹ مار تھی، جو ان کے معاشرے میں ایک باقاعدہ پیشے کی صورت اختیار کر چکی تھی - بدوی قبائل کے برعکس اھلِ حضر شہروں میں مستقل زندگی گزارتے اور تجارت و زراعت کو بطور پیشہ اختیار کرتے - انھیں حضری قبائل نے قبل اسلام بعض بڑی حکومتوں کی بنیاد رکھی، جن میں سے یمن میں سبأ، حمیر اور معین، شام میں بنو غسان، اور عراق میں بنو لخم کے نام خاص طور پر قابل ذکر ھیں۔

قبائلی معاشرے میں کسی مرتب اور منظّم زندگی کا تصور نہیں ملتا - چنانچہ اس غیر منظّم اور

غیر مرتب معاشرے میں خون کا رشتہ ھی اصل معاشرتی اور سیاسی وحدت سمجھا جانا چاہیے ۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب کسی نظامِ حکومت کے قائل نہیں تھے ۔ ان کے لیے قبیلے کا اجتماعی فیصلہ ھی قانون کا درجہ رکھتا تھا ۔ اس قبائلی نظام کی یہ حد تھی کہ ہر شخص اپنے بھائی کی مدد کے لیے ہر آن اپنے آپ کو تیار رکھتا، وہ بھائی ظالم ھو یا مظلوم ۔ عصبیت قبائل عرب کی ایک مشترکہ قدر تھی ۔ کسی قبیلے کی عددی اکثریت اس کی قوت اور اس قبائلی نظام میں اس کی حیثیت اور عزت کا سبب بنتی ۔ اپنی عددی قوت میں اضافہ کرنے کے لیے عرب قبائل اجنبیوں کو موالی (واحد: مولٰی) کی حیثیت سے قبول کیا کرتے ۔ موالی کی دو قسمیں تھیں : (۱) کوئی آزاد انسان کسی قبیلے کی حفاظت میں آنا چاھتا تو وہ اس کا مولٰی بن جاتا ؛ (۲) آزاد کردہ غلام بھی اکثر و بیشتر اپنے سابق آقا کے کنبے میں زندگی بسر کرنا پسند کرتے اور مولٰی کہلاتے ۔ موالی کسی قبیلے کے لیے ایک سرمایہ اور اس کی اعانت و قوت کا سرچشمہ سمجھتے جاتے ۔ لونڈی غلام بھی اپنے آقا کی مالی معاونت میں بڑے کارآمد ثابت ھوتے تھے ۔

دراصل معاشرے کے قبائلی نظام کے پیش نظر کوئی شخص اپنی زندگی، مال و دولت اور عزت و آبرو کو محفوظ نہیں سمجھ سکتا تھا جب تک کہ وہ کسی نہ کسی قبیلے سے کسی نہ کسی حیثیت سے وابستہ نہ ھوتا ۔ پھر قبائل میں باھمی جدل و نزاع کا سلسلہ بھی چلتا رھتا، اس لیے بعض اوقات ایک قبیلہ دوسرے قبیلے کے ساتھ یا بعض قبائل آپس میں مل کر تحالف (confederation) کا رشتہ قائم کر لیتے تاکہ دشمن قبائل کی غارت گری کے مقابلے پر حلیف قبائل کا متحدہ محاذ پیش کر سکیں ۔

اگرچہ قبائلی زندگی میں حکومتی اداروں کا تصور تو موجود نہیں تھا، بلکہ ہر قبیلہ یا عشیرہ ایک مستقل اور آزاد جماعت کا درجہ رکھتا تھا اور یہی حیثیت قبیلے کے ہر فرد کو بھی حاصل تھی ۔ بایں ھمہ ہر قبیلے کا ایک سردار (شیخ) ھوتا؛ نسب کی شرافت ، ذاتی وجاھت، شخصی کردار، اعلٰی اوصاف اور عمر کی بزرگی سرداری کے لیے اھم خصوصیات کا درجہ رکھتی تھیں ۔ تمام عرب اور خصوصاً صحرا نشین قبائل جمہوریت پسند لوگ تھے اور کسی شخص کی غیر محدود سرداری کو تسلیم کرنے کے عادی نہ تھے، چنانچہ شیخ اپنی ذاتی حیثیت میں بہت کم فیصلہ کرنے کا مجاز ھوتا، وہ قبیلے کے صائب الرائے افراد کے مشورے اور فیصلے کے مطابق ھی اپنے فرائض انجام دیتا ۔ [بعض اوقات شیخ قبیلہ کو قبیلے کے فیصلے کے سامنے سرتسلیم خم کرنا پڑتا تھا ] ۔ اس کا کوئی دفتر نہ ھوتا اور نہ ذاتی باڈی گارڈ ھی؛ گویا کہ وہ ایک مطلق العنان بادشاہ یا حکمران نہ تھا ۔ قبائلی عربوں میں ملک کا تصور موجود نہیں تھا ۔ جنگ کی حالت میں عرب اپنے شیخ کی اطاعت میں یکجان ھو کر لڑتے، لیکن حالتِ امن میں شیخ کے کوئی خاص حقوق و فرائض نہ تھے، بلکہ اس وقت (مجموعی طور پر) قبیلہ ھی اصل اور بنیادی چیز ھوتا ۔

اگرچہ عرب ایک خدا کے قائل تھے، لیکن عملی زندگی میں ہر قبیلے کا ایک مخصوص الٰہ (معبود) ھوتا اور ہر قبیلہ اپنی جبینِ نیاز خم کرنے کے لیے ایک (یا زیادہ) بُت (صَنَم؛ وَثَن) رکھتا تھا ۔ عربوں کی اکثریت بُت پرست تھی ۔ کہا جاتا ھے کہ سب سے پہلا شخص جس نے عربوں کو بُت پرستی سے آشنا کیا عَمرو بن لُحَی تھا ۔ وہ شام سے بت ساتھ لایا اور اسے کعبے میں نصب کر دیا ۔

قریش کا سب سے بڑا بت ھُبَل تھا جو عین

کعبے میں نصب تھا، یہ انسانی شکل پر عقیق احمر سے تراش کر بنایا گیا تھا ۔ بعض روایات کے مطابق کعبے میں ۳۶۰ بت رکھے ہوئے تھے ۔ فتح مکّہ کے موقع پر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انھیں پاش پاش کر دیا.

علاوہ ازیں عرب کے مختلف علاقوں میں بے شمار بت موجود تھے ۔ ان میں سے قدیم ترین مناۃ تھا جو مکے اور مدینے کے درمیان ساحل سمندر کے قریب مقامِ قدید پر نصب تھا ۔ قبائل ازد، أوس اور خزرج اس کی عبادت کرتے تھے؛ لات : طائف میں تھا اور اس کے مجاور بنو ثقیف تھے؛ عُزّی : مکۂ مکرمہ سے عراق کے راستے میں نصب تھا اور بنو غَطَفان کا الٰہ تھا ۔ یہ لات و مناۃ سے جدید تر تھا؛ وَدّ : بنو کلب کا بت جو دُومة الجَندل کے مقام پر نصب تھا؛ سُواع : ینبُع میں تھا اور بنو کِنانہ، ھُذَیل اور مُزَینۃ و غیرھا قبائل اس کی پوجا کرتے تھے؛ یَغُوث : بنو مَذْحج کا بت؛ یَعُوق : بنو ھَمْدان اور خَولان کا بت، یہ صنعاء سے دو دن کی مسافت پر أرحب کے مقام پر نصب کیا گیا تھا؛ نَسْر : نجران بیں بنو حمیر کا بت؛ إساف : صفا پر نصب تھا اور نائلۃ، مروۃ پر ۔ یہ دونوں بھی قریش کے بت تھے ۔ چند اور مشہور بتوں کے نام یہ ہیں : جِہار، شمس، الفَلْس، السَّعیدۃ، ذواللبا، المُحرّق، ذَرِیح، مُرحَب، المنطیق، ذوالکَفَّین، سَعد، رئام، رُضَی، ذوالکعبات ۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الکلبی : کتاب الاصنام).

بعض عرب قبائل (اور بطون و فصائل) کے نام حیوانات (یا دیگر مظاہرِ فطرت) کے ناموں پر رکھے گئے ہیں مثلاً بنو أسد، بنو فہد، بنو کلب، بنو ثَور، بنو بکر ۔ بعض جدید علما (خصوصاً مستشرقین کا خیال ہے کہ اس قسم کے أسمائے قبائل و بطون نظریۂ طوطمیت (Tutemism) کی یادگار ہیں، لیکن عام طور پر اسے محض علمی توہم پرستی قرار دیا گیا (دیکھیے سلیمان ندوی : أرض القرآن، حصۂ اول) ۔ اس قسم کے نظریے کی گنجائش عراق، ہندوستان، مصر اور یونان کے علم الأصنام میں تو ہو سکتی ہے، لیکن عربوں کے ہاں اس تصور کا سراغ نہیں ملتا ۔ ایسے نام موجودہ انگلستان میں ملتے ہیں ۔ مثلاً Mr. Fox اور Mr. Bull، لیکن ان کا نظریۂ طوطمیت سے کوئی تعلق نہیں.

تقریباً ہر عرب قبیلے کا ایک شاعر ہوتا تھا جو اپنے ابطال کی عظمت کے گیت گاتا، اور اپنے قبیلے کے دشمنوں کی ہجو گوئی میں مصروف رہتا ۔ جنگ میں اس کی زبان وہی فریضہ انجام دیتی جو لڑنے والوں کی تلوار ۔ اس کی نظمیں اور قصیدے افراد قبیلہ کو مشتعل کر دیتے اور وہ اپنے پر جوش اشعار کے ذریعے جنگ بھڑکا سکتا تھا ۔ قبیلے کی روایات، اس کی عظمت رفتہ اور آبا و اجداد کے کارناموں کی تشہیر کا سب سے بڑا ذریعہ قبائلی معاشرے میں شاعر کا کلام ہوتا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ قبائلی شعرا کا کلام عربوں کو بڑی جلدی حفظ ہو جاتا اور رائے عامّہ کے بنانے اور سنوارنے میں اس کا بڑا ہاتھ تھا.

شاعر صرف اپنے قبیلے کا مدح‌خوان اور دشمن کا ہجوگو ہی نہیں تھا، بلکہ وہ ایک لحاظ سے قبیلے کا مؤرخ اور صحافی بھی تھا اور گویا قوم کے رہنما، خطیب اور ترجمان کے فرائض بھی ادا کرتا تھا.

سال کے مختلف مہینوں میں عرب کے مختلف مقامات پر میلے (سوق جمع : أسواق) لگتے تھے ۔ ان میں سے سب سے بڑا میلا حجاز میں نخلہ اور طائف کے درمیان لگا کرتا تھا اور اس کا نام سوق عکاظ تھا اس میلے میں مختلف قبائل جمع ہوتے اور باہم فخر و مباہات کا بازار گرم ہوتا ۔ بڑے بڑے خطیب اور شاعر اپنے اپنے قبیلے کے تاریخی کارنامے

بیان کرتے تھے اور شعر و شاعری کے میدان میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کی جاتی تھی ۔ عربی ادب کے مشہور و معروف مجموعۂ شعری المعلقات السبع کے بارے میں روایت ہے کہ وہ اسی میلے میں پڑھے گئے اور بعد میں، اپنی عظمت و کمال فن کے سبب انھیں کعبے کی دیواروں پر لٹکا دیا گیا ۔

قبائلی زندگی میں شاعر کو بڑی اہمیت حاصل تھی ۔ جہاں ایک طرف اسے احترام کی نگاھوں سے دیکھا جاتا تھا، اس کی آتش‌بیانی اور ہجوگوئی سے محفوظ رہنے کی تمنا بھی کی جاتی تھی ۔ شاعر اگر اپنے دشمنوں کا ہجوگو ہوتا اور اپنے قبیلے کی خوبیوں کا ثناخواں، وہیں وہ موقع ملنے پر خود اپنے قبیلے کی کمزوریوں کا پردہ چاک کرنے پر بھی تیار ہوتا تھا اور حریف قبیلے کی جائز تعریف سے بھی ہچکچاتا نہیں تھا ایک حماسی شاعر کہتا ہے :

لَوْ كُنْتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِحْ إِبِلِي
بَنُو اللَّقِيطَةِ مِنْ ذُهْلِ بْنِ شَيْبَانَا

چند مشہور قبائلی شعرا کے نام یہ ہیں : امْرُؤُ القیس (بنو کندہ)، عمرو بن کُلثوم (بنو تغلب)، زھیر بن ابی سُلمٰی (بنو غطفان)، علقمہ بن عبد (بنو تمیم)؛ حاتم (بنوطییء)، عبید بن الأبرص (بنو أسد)، لبید بن ربیعہ (بنو عامر)، حسان بن ثابت (انصار مدینہ)، تأبط شراً (بنو ھذیل)، خنسا (بنو سُلَیم)، المساور بن ھند (بنو عبس)، نابغة (بنو ذُبیان)، عمرو بن معدیکرب (مذحج)، زھیر بن جناب (کلب)، أعشٰی (بنو سعد)، نابغة جعدی (بنو کعب)، مالک بن الریب (بنو مازن)، عمرو بن قمیئة (بنو سعد)، المنخل (بنو یشکر)، طرفة بن العبد (بنو بکر بن وائل)، عنترہ بن شداد (بنو عبس) ۔

ظہور اسلام کے بعد قبائل عرب کی نقل و حرکت کا ایک مختصر سا خاکہ درج ذیل ہے (دیکھیے صبح الاعشی، ۱ : ۳۱۵ ببعد) ۔

بنو قُضاعة کے کئی کنبے (أحیاء) دیار مصریہ میں جا کر بس گئے (ان کا اصلی وطن یمن تھا) ۔ ان میں سے بَلِی، جُہَیْنہ، عُذرة، بَہراء تھے ۔ قُضاعہ ھی میں سے بنو کلب خَلیج قُسطنطینیہ کے ساحلی علاقوں اور حلب وغیرہ میں اور بَہراء بحر قُلزم کو عبور کر کے بلاد حبشہ، اور بنو عُذرة اور بنو نَہد کے کچھ لوگ بلاد شام میں جا بسے ۔ [بقول ابن حزم قبیلۂ بلی کے لوگ اندلس میں قرطبہ کے شمال میں آباد ہوئے اور ان کے مرد و زن سب عربی بولتے تھے، لاطینی میں مہارت کم تھی ۔ بڑے مہمان‌نواز تھے] ۔ بنو عُذرة بھی اندلس میں دلایہ، جیّان اور الثغر میں آباد تھے اور ان کی ایک شاخ بنو فوارتش (= بنو فوارس) کے بہت سے لوگ سرقُسطہ میں مقیم تھے (جمہرة انساب العرب، ص ۴۴۳، ۴۵۰)] ۔

قحطانی قبائل میں سے بنو ازد بلاد شام (بُصرٰی) وغیرھا میں اور اسی طرح بنو جفنہ (غسّان) کے بقایا بھی بلقاء اور حمص میں عہد متأخرہ تک موجود تھے ۔

أوس و خزرج (انصار مدینہ) میں سے بہت سے لوگ مشرق و مغرب میں پھیل گئے، منفلوط (صعید مصر) میں حضرت حسان رض بن ثابت اور حضرت سعد بن معاذ رض کی اولاد کا ذکر مؤرخوں نے کیا ہے ۔

بنو طییء کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے کہ ان کی کئی شاخیں فتوحات اسلامیہ کے زمانے میں مختلف اطراف و اکناف میں پھیل گئیں ۔ ان میں سے بنو زُبَید نے فُرات کے قریب سَنجار کے علاقے کو اپنا مسکن بنایا، اور بنو سَنبس دِمیاط کے سرحدی علاقے کی طرف چلے گئے ۔ انھیں کی ایک اور شاخ بنو یوسف مغرب میں سخا کے مقام پر رہتی تھی ۔ بنو جَرْم اوّلاً غزّہ میں مقیم تھے، جب سلطان صلاح الدین

نے بلادِ مصریہ و شامیہ کا اقتدار سنبھالا تو ان کی ایک خاصی بڑی تعداد مصر کو کوچ کر گئی ۔ اس طرح بنو ثعلبہ کے بہت سے افراد نے بھی مصر کی طرف ہجرت کی اور مشرقی حصۂ ملک میں سکونت اختیار کر لی ۔ بنو طیء ہی میں سے غزیّہ نے عراق میں خاصی شان و شوکت کی امارتیں قائم کیں ۔

بنو کہلان کی ایک شاخ ''ہمدان'' ظہورِ اسلام کے بعد یمن سے نکلی اور شام میں مقیم ہو گئی ۔ بنو ہَمدان زمانۂ اختلافِ صحابۂ کرام رضی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرف دار تھے ۔

کہلان میں سے بنو جُذام بھی تھے ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حضرت عمرو رضی بن العاص کے فتح مصر کے وقت ان کے ساتھ آئے اور مصر میں آباد ہونے والے اوّلین قبائل میں سے تھے، ان کی اولاد ملک کے مختلف اطراف میں پھیل گئی ۔ پھر بنو جُذام میں سے بہت سے لوگ شام میں جا بسے، بنو صَخر کرک میں، بنو مہدی بلقاء میں، بنو عُقبہ اور بنو زُہَیر شوبک میں اور بنو سعید صَرخَد اور حَوران میں آباد ہوے ۔ اور ایک جماعت نے سوڈان کو اپنا وطن بنا لیا ۔

کہلان ہی سے بنو لَخم تھے ۔ اندلس میں ملوک اشبیلیہ (بنو عبّاد) انہیں کی اولاد سے بتائے جاتے ہیں ۔ ان میں سے کئی ایک نے دیار مصر کو اپنا مسکن قرار دیا تھا ۔

[بنو کہلان میں سے بَنو یَریم اور بنو بشتغیر اشبیلیہ (اندلس) میں آباد ہوے (جمھرة، ص ۳۹۲)۔ انہیں میں سے بنو الأشعر اندلس کے شہر ریّہ میں سکونت پذیر تھے (جمھرة، ص ۳۹۸)] ۔ عرب کے مختلف قبائل اندلس کے بہت سے شہروں میں انفرادی اور اجتماعی طور پر آباد ہو گئے تھے ۔

بنو لخم کا ایک بطن بنو الدار تھے ۔ حضرت تمیم الداری صحابی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم انہیں میں سے ہیں ۔ یہ لوگ فلسطین میں شہر الخلیل میں جا بسے تھے اور ان کے پاس رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا عطا کردہ وہ فرمان بھی تھا جس میں آنحضرت صلعم نے تمیم رضی اور ان کے بھائیوں کو بیت حَبرون کے علاقے میں جاگیر عطا فرمائی تھی ۔

اسی طرح بلادِ شام میں جبال عاملہ پر بنو حارث (از نسلِ بنی کہلان) کا ایک جمّ غفیر آباد تھا ۔ حضرت اسمٰعیل بن ابراہیم علیہما السلام کی اولاد میں سے بنو عدنان بن اُدَد (عرب مستعربہ) کے بے شمار بطون و أفخاذ نے بھی حجاز سے نکل کر اردگرد کے علاقوں میں قدم جمائے ۔

ہوازن میں سے بنو سعد زمانۂ اسلام میں مختلف علاقوں میں بکھر گئے ۔ ان میں سے ایک جماعت بلاد مغرب میں باجہ کے قرب و نواح میں جا آباد ہوئی تھی ۔ بنو کلاب بن ربیعہ بھی نواح مدینہ سے نکل کر شام کی طرف چلے گئے اور حلب اور دوسرے بلاد شامیہ پر قابض ہو گئے ۔ یہ لوگ بعد کے دور میں ترکی زبان میں گفتگو کیا کرتے تھے ۔ بنو ہلال پہلے مصر اور افریقیہ کے مابین علاقے میں قیام پذیر ہوے اور پھر وہاں سے مغرب اقصی میں جا بسے ۔

ہوازن کے بطون میں سے بنو جُشَم بحرین سے نکل کر مغرب کو منتقل ہو گئے اور اسی طرح بنو غَطَفان کے ایک بطن بنو أشجع نے بھی مغرب اقصی کو وطن بنایا ۔

بنو رَواحَہ، بنو ہیت، بنو فَزان، بنو بَدر، بنو مازن، بنو فِراس، بنو لیث، بنو ضَمرہ، بنو کِنانہ بن خُزَیمہ، سُلَیم و عَدوان افریقیہ و مغرب میں جا بسے، بنو ضَبّہ نجد سے عراق میں منتقل ہوے اور بنو اسد اور بنو مُدلج میں سے کئی کنبے بلادِ شام کی طرف کوچ کر گئے ۔ القلقشندی کا کہنا ہے کہ میرا تعلق بنو

بدر سے ہے اور قلقشندہ میں بنو بدر اور بنو مازن کی آبادی نصف نصف ہے (صبح الأعشٰی، ۱: ۳۴۵).

قریش کے بہت سے خاندان فتح اسلام کے بعد حجاز سے منتقل ہوے، مثلاً بنو سہم (قبیلۂ عمرو بن العاص رض) فُسطاط میں، بنو جُمح بلادِ شام میں، بنو عدی (قبیلۂ عمر رض بن الخطاب) اَعمالِ غربیہ اور بلاد شام میں، بنو تَیم (قبیلۂ ابوبکر صدیق رض) صعیدِ مصر میں، اَشمونَین، بہنسائیہ اور طحا میں، بنو زُہرہ اور بنو مخزوم اَشمونَین میں اور بنو مخزوم میں سے اولادِ خالد بن الولید رض حِمص میں اور بنو عبدالدار حماۃ میں بس گئے.

اندلس میں جا کر آباد ہو جانے والے عرب قبائل کی فہرست بھی خاصی طویل ہے - [ افریقیہ کے مشہور قبائل کے لیے دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب: ۴۹۵ تا ۵۰۳].

**مآخذ**: (۱) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۳۸۲ھ؛ (۲) شہاب الدین النُوَیری: نہایۃ الارب فی فنون الأدب، (السّفر الثانی)، قاہرہ ۱۳۴۲ھ؛ (۳) المصعب بن عبداللہ الزبیری: نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابن السائب الکلبی: کتاب الأصنام، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ (۵) الہمدانی: الاکلیل، قاہرہ ۱۳۸۳ھ؛ (۶) ابن صاعد الأندلسی: طبقات الامم، بیروت ۱۹۱۲ء؛ (۷) ابن قتیبۃ الدینوری: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ؛ (۸) ابوالعباس المبرّد: نسب عدنان و قحطان؛ (۹) القلقشندی: صُبح الأعشٰی، ج ۱، قاہرہ ۱۳۸۳ھ؛ (۱۰) حسن ابراہیم حسن: تاریخ الاسلام السیاسی والدینی والثقافی والاجتماعی، ج ۱، ۱۹۶۴ء؛ (۱۱) سمیر عبدالرزاق القطب: أنساب العرب، بیروت ۱۳۸۸ھ؛ (۱۲) ابن خلدون: کتاب العبر، ج ۱، ۱۲۸۴ھ؛ (۱۳) عمر رضا کحّالہ: العرب قبل الاسلام (العالم الاسلامی، ج ۱) دمشق ۱۳۷۷ھ؛ (۱۴) ابن حبیب: المحبّر، حیدرآباد (دکن) ۱۳۶۱ھ؛ (۱۵) جرجی زیدان: العرب قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۶) وہی مصنف: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ ۱۹۲۲ء؛ (۱۷) احمد امین: فجر الاسلام، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۱۸) جواد علی: المفصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۱، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۱۹) ابن عبد ربّہ: العقد الفرید، ج ۳، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۲۰) ابن سِیدہ: المخصص (السّفر الثالث) مطبوعۂ بیروت؛ (۲۱) السویدی: سبائک الذّہب فی معرفۃ قبائل العرب، ۱۲۹۶ھ؛ (۲۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲۳) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۲۴) الفیروز آبادی: القاموس المحیط بذیل مادّہ؛ (۲۵) سلیمان ندوی: تاریخ أرض القرآن، دو جلدیں، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) Philip Hitti: *History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۲۷) Brockelmann: *History of the Islamic Peoples*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۲۸) امیر علی: *A Short History of the Saracens*؛ (۲۹) الجوہری: الصّحاح؛ (۳۰) محمود شکری الآلوسی: بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ [(۳۱) ادیب لحود: حضارۃ العرب؛ (۳۲) القلقشندی: نہایۃ الأرب فی معرفۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۳۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، (تین جلدیں)].

(امین اللہ وثیر [و ادارہ])

⊗ **قبائلیت**: قبیلے کی عصبیت (Tribalism؛ عربی = العصبیۃ القَبَلیّہ، العصبیہ)؛ [نیز رکّ بہ قومیت، نسلیت Racialism]: عربوں میں نسل و نسب کے سلسلے میں جو جذبۂ مفاخرت موجود تھا، اسلام نے اس کے خلاف بڑا جہاد کیا ہے - عربوں کے قبائلی احساس کے خلاف قرآن مجید نے مندرجۂ ذیل آیت میں ایک بنیادی رہنما اصول قائم کیا ہے: یٰاَیُّہَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی وَ جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللّٰہِ اَتْقٰکُمْ ؕ اِنَّ اللّٰہَ عَلِیْمٌ خَبِیْرٌ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳) یعنی لوگو! ہم نے

تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو (اور) خدا کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرهیزگار ہے، بےشک خدا سب کچھ جاننے والا (اور) سب سے خبردار ہے .

شعوب کے دو معنی بیان کیے گئے هیں : بعض کے نزدیک قبائل بنیادی اور بڑے نسبی گروہ (گروپ) اور شعوب ان کی ذیلی شاخیں : بعض کے نزدیک اس کا بالکل الٹ، یعنی شعوب سے مراد قبیلوں کے جد امجد (ابوالقبائل)؛ قبائل کو اپنے اندر جمع کرنے والے؛ بعض کے نزدیک قبائل عرب قبیلوں کے لیے اور شعوب عربی اور عجمی قبائل دونوں کے لیے، اسی سے شعوبیہ کی اصطلاح وضع هوئی تھی؛ (یہ ذکر آگے آتا ہے)۔ بہر حال مذکورہ آیت میں انسان کی بنیادی وحدت (کَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ) کا ذکر کرنے کے بعد معاشرۂ انسانی میں شعوب اور قبائل کی موجودگی کو ایک امر فطری (اور ایک معاشرتی حقیقت) قرار دیا ہے اور اس بزرگ تر حقیقت کی طرف پھر توجہ دلائی ہے کہ شعوب و قبائل کی موجودگی کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں سے کوئی افضل اور کوئی غیر افضل ہے جیسا کہ عربوں میں رواج تھا اور عام سطح پر عربوں کے علاوہ بھی دنیا میں مشاهدے میں آتا ہے۔ قرآن مجید کی رو سے افضلیت یا اکرمیت کا صحیح اصول یہ ہے کہ اکرم (انفرادی یا اجتماعی طور سے) وهی هوگا جو اَتْقٰی (زیادہ تقوٰی کا مالک) هوگا.

اس کے معنی یہ هوے کہ محض نسب (خون اور نسل) کوئی وجہ ترجیح نہیں، اصل وجہ ترجیح تقوٰی ہے (یعنی انفرادی اور اجتماعی ذمے داریوں کے بارے میں سب سے زیادہ خدا سے ڈرنا ـــــــ، تمتعات زندگی میں غرض مندی اور هوس کی آلائشوں سے زیادہ سے زیادہ پاک هونا، بدیں غرض کہ ان اوصاف کے بغیر کوئی شخص ایثار، عدل اجتماعی، همدردی، صلۂ رحمی، انسان دوستی کا حق ادا کر هی نہیں سکتا)۔ قبائل کی موجودگی تو اللہ کی حکمت کے تابع محض جان پہچان اور تعارف کے لیے ہے .

اس آیت کریمہ کے ذریعے قرآن مجید نے عربوں کے نسلی غرور اور قبائلی کبر و نخوت کی ایک نہایت پختہ اور استوار روایت اور عادت کو ختم کر کے رکھ دیا ـــــ اور اس کے توسط سے، عام انسانیت کے لیے بھی یہ اصول قائم کر دیا کہ قبائلیت (Tribalism) اور نسلیت (Racialism و Racism)، غلط تصور اور نسل انسانی کی وحدت و اخوت کے لیے مہلک رویہ اور خطرناک عقیدہ ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے نئے اسلامی معاشرے کی رهنمائی کے لیے جن قطعی اور واضح اصول کا حجة الوداع کے موقع پر اعلان فرمایا، اس میں نسلیت اور قبائلیت کے غرور کی سخت مذمت کی اور قبائلی و نسلی امتیازات کے هر امکان کو ختم کر دیا، اور پہلی دفعہ دنیا پر یہ واضح فرمایا کہ (۱) وحدت نسل انسانی ایک حقیقت ہے؛ (۲) جغرافیہ اور رنگ و نسل وجہ امتیاز نہیں بن سکتے؛ (۳) خدا کی نظر میں بنائے ترجیح و تفوق عقیدہ اور نیک اعمال هیں .

ذوالحجہ ۱۰ھ/فروری ۶۳۲ء میں حجة الوداع کے موقع پر اختتام فرض نبوت هوا تو اس وقت آپؐ نے جو خطبہ ارشاد فرمایا، هم سیرة النبی (مصنفۂ شبلی نعمانی، بار چہارم مطبوعۂ اعظم گڑھ، ۲/۱ : ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶) سے اس کے اجزا یہاں نقل کرتے هیں آپؐ نے فرمایا : ''اَلَا کُلُّ شیءٍ من امر الجاهلیة تحت قدمیّ موضوعٌ''؛ ''ایّھاالنّاس! اَلَا انّ ربّکم واحدٌ و ان اَبَاکم واحدٌ''، اَلَا، لا فضل لعربی علٰی عجمی ولا لعجمی علٰی عربی ولا لِاَحمر علی اسود ولا لِاَسْوَد علی احمر اِلَّا بالتقوٰی؛ ان کل مسلم اخوالمسلم و انّ المسلمین اخوة؛ ارقاءکم، ارقاءکم، اَطعموهم مما

تأکلون و اکسوھم مماتلبسون؛ فاتقوا اللہ فی النساء؛ ان لکم علی نسائکم حقًا ولھن علیکم حقًا؛ ان دمائکم و اموالکم علیکم حرام کحرمۃ یومکم ھٰذا فی شہرکم ھٰذا فی بلدکم ھٰذا الی یوم تلقون ربکم یعنی ہاں، جاہلیت کے تمام دستور میرے دونوں پاؤوں کے نیچے ہیں؛ لوگو! یقینًا تمھارا رب ایک ہے اور یقینًا تمھارا باپ ایک ہے۔ ہاں ! عربی کو عجمی پر، عجمی کو عربی پر، سرخ کو سیاہ پر اور سیاہ کو سرخ پر کوئی فضیلت نہیں، مگر تقوٰی کے سبب سے؛ بےشک ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے اور سب مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں؛ اپنے غلاموں (اور نوکروں چاکروں) کا خیال رکھو، جو خود کھاؤ، وہی ان کو کھلاؤ، اور جو خود پہنو، وہی ان کو پہناؤ؛ عورتوں کے بارے میں خدا سے ڈرتے رہو۔ تمھارا عورتوں پر اور عورتوں کا تم پر حق ہے؛ تمھارے خون اور تمھارے مال کی حرمت تا قیامت اس طرح ہے جس طرح اس دن کی حرمت اس مہینے میں اور اس شہر میں ہے۔

یہ چند ٹکڑے موجودہ موضوع کی مناسبت سے چنے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے سیرۃ النبی، بار چہارم، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ، ۲/۱ : ۱۰۹ تا ۱۶۸)۔ آپؐ کے خطبے کے الفاظ واضح ہیں، ان پر کسی تبصرے کی بجز اس کے ضرورت نہیں کہ اس اختتامی پیغام میں حضورؐ نے اپنے دائرۂ خطاب کو عرب و عجم اور تمام کرۂ ارض (جہاں ہر رنگ کے لوگ آباد ہیں) پھیلا دیا اور اسے عرب تک محدود نہ رکھا۔

گولٹ سیہر (Goldzhir) نے اپنی کتاب Muhammadanische Studien (Muslim Studies =) مرتبہ S. M. Stern و مترجمۂ C. R. Barber و S. M. Stern، لنڈن ۱۹۶۷ء) میں عرب قبائل اور اسلام کے موضوع پر اچھی بحث کی ہے اور محسن انسانیت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اس انسانیت نوازانہ اصول و ارشاد کی تحسین کی ہے، لیکن روحانی دعوتوں کے الوہی سرچشموں سے طبعًا و تمدنًا انکاری ہونے کی وجہ سے، اس ارشاد اور اصول کو درد انسانی کے بجائے ایک سیاسی ضرورت قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ اصول انصار کو خوش کرنے اور قریش مکہ کو (جو آپؐ کے دشمن تھے) مرعوب کرنے کے لیے اختیار کیا گیا تھا (دیکھیے کتاب مذکور، ۱ : ۴۵ تا ۵۵) حالانکہ یہ قطعًا درست نہیں۔ آپؐ کا یہ اقدام انسانیت کی خاطر تھا اور اجتماعی اقدام کو بلند کرنے کی غرض سے تھا۔

مغرب کی مستشرقیت کی یہی محرومی ہے جو ان کے فضلا کو سعادت سے بے بہرہ رکھتی ہے۔ قرآن مجید کی ساری تعلیم جو مکی اور مدنی آیات میں موجود ہے۔ مسلسل اور مربوط طور پر عالمگیر انسانی نقطۂ نظر پر مشتمل ہے اور اس میں منطقی طور پر بھی کسی مقام میں عدم ربط، وقتیت اور مصلحت پسندی کا تناقض و تضاد موجود نہیں۔ قرآن مجید نے کلمۂ توحید اور امتناع شرک کو ایک مساواتی معاشرے کا بنیادی اصول قرار دیا، چنانچہ قُلْ یٰٓاَهْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ (۳ [آل عمران] : ۶۴) یعنی کہ دو کہ اے اہل کتاب جو بات ہمارے اور تمھارے دونوں کے درمیان یکساں (تسلیم کی گئی) ہے، اس کی طرف آؤ، وہ یہ کہ خدا کے سوا ہم کسی کی عبادت نہ کریں۔

ان مستشرقین کی تاویلات کے برعکس اسلام کا پیغام عالمگیر اخوت کا قیام ہے۔ قرآن مجید نے کل انسانی معاشرے کی تنظیم کے لیے عقیدے کی بنیاد پر دائرے مقرر کیے ہیں اور سب سے پہلا دائرہ بر بنائے عقیدہ مسلم قوم ہے؛ دوسرا دائرہ سابقہ

امتوں کے افراد جو عقیدۂ توحید کے معاملے میں مشترک مزاج اور مشترک طبیعت رکھتے ہیں؛ تیسرا دائرہ ان خدا پرستوں کا ہے جن کے بارے میں انبیا کا صحیح حال معلوم نہیں (مثلاً صابئون)؛ چوتھا دائرہ ان سب کے بعد ان لوگوں کا جو مشترک انسانی نصب العین میں مذکورۂ بالا گروہوں کی ہم خیالی کریں یا ان سے تعاون کریں: پانچواں ان لوگوں کا جو مذکورۂ بالا اصولوں کی مخالفت کریں اور شرک و کفر پر جارحانہ اصرار کریں اور مزاحمت پر اتر آئیں - اس کے معنی یہ ہوے کہ مسلم معاشرے میں پہلے چار گروہ شریک ہو سکتے ہیں - مخالفت صرف پانچویں معاشرے سے ہے اور اس گروہ کے لیے بھی صلح و سلام کا راستہ کھلا ہے - اسلام تمام انسانوں کو ایک مسلک وحدت میں پرونے کا اصولی پروگرام ہے، اسی لیے دعوت وحدت کے مواقع پر یَاَیُّہَاالنّاس کا صیغۂ تخاطب استعمال کیا گیا ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خطبۂ حِجّۃالوَداع میں بھی یَاَیُّہَاالنّاس کا طرز تخاطب موجود ہے - اور مسلمان چونکہ اس تنظیم کے اولین اور براہ راست داعی تھے، اس لیے ان کے احساس نظم و ضبط کو مضبوط رکھنے کے لیے ان کی اصولی اخوت کو بنیاد بنایا گیا ہے تا کہ وہ وحدت نسل انسانی کے نصب العین کی طرف بڑھنے کے لیے صحیح داعی اور صحیح نمونہ بن سکیں - خطبے کے الفاظ سے اس کی تصریح ہو جاتی ہے - اسلام نے قبائلیت کی فاسد روح (فخر و غرور اور جاہلانہ حِسّ امتیاز و تفوق) کو جس طرح ختم کیا اور قبائلیت کو اسلامی قومیت میں تبدیل کر دینے کا جو کارنامہ انجام دیا اس کا اندازہ لگانے کے لیے اس شدید قبائلی حس کا مختصر سا بیان لازم ہے جو اسلام سے پہلے کے عربوں میں کئی شکلوں میں موجود تھی -

یہ تو ظاہر ہے کہ قبائلیت کی اساس خونی رشتے پر تھی - اگرچہ کسی قبیلے میں اجنبی بھی شریک ہو سکتے تھے، مگر وہ حلیف ہوتے تھے یا موالی اور انھیں مروت [رکْ باں] کے تصور کے تحت اپنا بنا لیا جاتا تھا.

کسی قبیلے کے فخر و غرور کا سرچشمہ اس کے اسلاف کے کارناموں کا قابل فخر ہونا تھا - نسب تو ایک فطری معاملہ تھا، مگر اصل سرمایۂ مباہات حسب [رکْ باں] ہوتا تھا جس سے مراد کسی قبیلے کے کارنامے ہیں - کوئی قبیلہ نسب میں قدیم بھی ہوتا، لیکن اس کے بزرگوں کے کارنامے نسبۃً کم ہوتے تو یہ بات برتری کے دعوے کو کمزور کر دیتی تھی.

عرب قبائل کی یہ حس تین بڑی صورتیں اختیار کرتی تھی: (۱) مفاخرہ (۲) شعار (۳) تَحالُف.

مفاخرہ کا اظہار عموماً قبیلے کے شعرا اور ابطال کی زبان سے ہوتا تھا جو اپنے مواد کے اعتبار سے کبھی منافرہ یا مُخایلہ بھی کہلاتا تھا - عام طور سے قبیلے کا بطل جنگ سے پہلے اپنی صفوں سے نکلتا تھا اور اپنے قبیلے کی شرافت و سیادت، شجاعت و حماست اور جودت و سخاوت کے گیت گاتا اور اپنی ذاتی بہادری اور شہ زوری کا رعب بٹھاتا تھا.

بدوی اس مفاخرہ کو انتخاء (از نخوہ) کہتے تھے - عام حالات میں یہ کام شعرا کرتے تھے، منافرات (یا مفاخرات) کا اظہار انھیں کی زبان سے ہوتا تھا - مفاخرہ کی یہ عادت اتنی راسخ تھی کہ ایک مرتبہ بنو تمیم کے کچھ آدمی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے پاس آئے اور کہا کہ ہم آپ پر تب ایمان لائیں گے جب آپؐ ہم سے مفاخرہ کریں گے (ابن ہشام: سیرۃ، ص ۹۳۴) - آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس طرز تخاطب کو پسند نہ فرمایا.

بہر حال یہ مفاخرے بسا اوقات شدید اور

طویل جنگوں پر مُنتج ہوتے تھے؛ چنانچہ حربُ الفجار جو قبیلۂ ہوازن اور کنانہ کے درمیان واقع ہوئی اسی قسم کے ایک مفاخرے سے شروع ہوئی۔ بدر بن معشر نے (جو کنانہ سے متعلق تھا) عکاظ کے موقع پر یہ دعوٰی کر دیا تھا کہ وہ عرب کا سب سے بہادر آدمی ہے اور اس کا قبیلہ عرب کا سب سے نامی قبیلہ ہے۔ اس پر ہوازن کے لوگوں کو طیش آ گیا اور لڑائی چھڑ گئی جو خاصی مدت تک جاری رہی (ابن عبدربہ: العقد الفرید، ۳ : ۱۰۸)۔ کبھی کبھی کسی لڑائی کو ختم کرانے کے لیے مفاخرہ سے کام لیا جاتا تھا۔ اس میں فیصلہ کرنے کے لیے حکم مقرر کیے جاتے تھے اور ہر فریق ضمانت فراہم کرتا تھا کہ وہ فیصلے کا پابند رہے گا۔

یہ مفاخرات (اور منافرات) مُہاجات [رکَ بآں] کی صورت بھی اختیار کر لیتے تھے۔ جاہلی فخر و غرور کے اظہار کا ایک ذریعہ یا طریقہ تناجُد (مناجدہ) تھا جس میں مہمان نوازی کے تکلفات کے معاملے میں مقابلہ کیا جاتا ہے اور اس موقع پر نفیس ترین اور عزیز ترین اونٹنیاں اور اونٹ بڑھ چڑھ کر ذبح کیے جاتے تھے۔ اسی مناسبت سے اسے تَعاقُر کہا جاتا تھا۔ اس رسم کی جڑیں اتنی گہری تھیں کہ خود عہد اسلامی میں بھی بعض قبیلوں میں یہ مقابلہ وقوع میں آ جاتا تھا (اس کی جزئیات کے لیے دیکھیے *Muh./Studien* : Goldziher کا انگریزی ترجمہ، ۱ : ۶۲)، لیکن مسلم فقہا و محدثین نے ہمیشہ اس کی مذمت کی اور اس قسم کے تعاقر کو بُتوں پر چڑھاوے کے مماثل قرار دیا۔

قبائلی فخر کا ایک اور طریقہ وہ تھا جسے دَعْوۃ یا شِعار یا دُعاء کہا جاتا تھا۔ یہ جنگ کے نعروں کی صورت میں، کسی قبیلے کے فخریہ ذکر سے یا استمداد کے لیے قبیلوں کو ابھارنے یا ان کے غرور و فخر کو مشتعل کرنے کی صورت تھی۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسٰیؓ الاشعری کو یہ ہدایت کی: "اگر قبائل میں باہمی جنگ برپا ہو جائے اور ان میں سے کوئی شخص کسی قبیلے کے نام پر اپیل کرے تو سمجھ لینا یہ غرور شیطان کا کام ہے۔ ایسے شخص کے ساتھ سختی کا سلوک کرنا".

عہدِ اسلامی میں شعار (یا نعرۂ جنگ) کی صورت یکسر تبدیل ہو گئی۔ قبائلی نعرہ متروک ہوا۔ غزوۂ بدر میں مسلمانوں کا نعرہ اَحَد اَحَد تھا۔ غزوۂ اُحُد میں اَمِتْ اَمِتْ۔ غزوۂ مکّہ میں یا بنی عبدالرحمٰن، یا بنی عبداللہ، یا بنی عبید اللہ وغیرہ۔ (ابن ہشام، ص ۴۵).

تحالُف یا حِلْف کسی ایک قبیلے کا دوسرے قبیلے کے ساتھ وفاق تھا۔ اس کی ضرورت کئی وجوہ سے پیش آتی تھی جن میں ایک یہ تھی کہ کمزور قبیلے اپنی حفاظت کے لیے طاقتور قبیلوں سے منسلک ہونا پسند کرتے تھے (گولڈ تسیہر: کتاب مذکور، ص ۷۰)، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حلف کو ممنوع قرار دیا اور فرمایا: لا حِلْفَ فی الاسلام۔ اس ممانعت کا باعث بھی یہی تھا کہ اسلام میں کل مسلمان باہم بھائی بھائی ہو گئے، اس لیے وفاقی قبائل کی جزوی اور متحاربانہ عہد بندی اسلام کی نظر میں مذموم تھی۔ منشا یہ تھا کہ قبائل کی اندرونی چپقلشیں ختم ہو جائیں اور اسلامی اخوت کو مستحکم کیا جائے۔ (حِلْف کے سلسلے میں آنحضرتؐ کی ایک اور حدیث بھی مذکور ہے جس میں آپؐ نے بعد از اسلام تو حِلْف کو بند کیا، لیکن عہد جاہلیت کے معاہدوں کی ایفا پر زور دیا۔ اسی طرح جوار کا معاملہ ہے).

قبائلی تعصب، نسلی امتیاز اور گروہی احساسات کے خلاف اسلام نے جس عقیدے کو نافذ کیا اس کا اسلامی تاریخ پر گہرا اثر ہوا اور کہ

جا سکتا ہے کہ ملت اسلامیہ، بعض اہم وجوہ اور بعض خاص مستثنیات کے باوجود، اپنے مزاج کے اعتبار سے ہمیشہ قبائلیت کے خلاف رہی ہے ۔ ہر دور میں مسلم اخوت کا تصور گہرا نظر آتا ہے اور عام انسانی وحدت اور برادری کا عقیدہ بھی اس کے ساتھ ساتھ اسلامی ضابطوں اور اصولوں کے اندر برابر چلتا رہا ۔ بلکہ خود موجودہ زمانے میں (کہ بیسویں صدی کا ربع آخر ہے) بعض نسلی قوم پرستانہ تحریکوں کے باوجود، مسلم ذہن اب بھی بالعموم نسل، رنگ، اور خون بلکہ جغرافیے تک کے امتیازات کے حق میں نہیں [رکّ به قوم، قومیت] ۔ بیسویں صدی کے اوائل میں مغرب کی استعماری قوتوں نے اپنی ریشہ دوانیوں سے جو نسلی تفریقات پیدا کیں ان کے خلاف، جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ، اور اقبال نے پر زور جہاد کیا اور اس وقت مسلم اقوام عالم میں ارتباط و اخوت کی جو تحریک چل رہی ہے اس کی تہ میں بھی یہی مزاج اور عقیدہ کام کر رہا ہے ۔ اقبال کی شاعری کا بیشتر حصہ نسلی اور علاقائی قومیتوں کی مخالفت پر مشتمل ہے ۔ اس کے برعکس، اس وقت کے مغربی ممالک جو خود کو ترقی یافتہ کہتے ہیں بدترین قسم کے نسلی و قبائلی تعصبات میں گرفتار ہیں ۔ مغربی ممالک میں نسلی امتیاز یونانیوں کے زمانے میں بھی شدید تھا، چنانچہ ارسطو کی رائے میں، یونانی چونکہ مشرق و مغرب اور شمال و جنوب کے وسط میں آباد قوم تھی اس لیے اس میں سب اقوام کی خوبیاں جمع سمجھی گئیں ۔ اس کا خیال تھا کہ شمالی یورپ والے بہادر ہیں، مگر ذہانت میں کمزور ہیں ۔ ایشیائی لوگ ذہین اور تخلیقی قوتوں کے مالک ہیں، مگر جوش و ولولہ سے عاری ہیں، اس لیے ارسطو نے کہا یونانی ہی صرف حکمران بننے کے اہل ہو سکتے ہیں (Hernan Santa Cruz: *Racial Discrimination*، اقوام متحدہ، نیویارک ۱۹۷۱ء، ص ۱) ۔ اسی طور پر رومنوں نے اپنی امتیازی فضیلتوں کا دعوٰی کیا ۔ عیسائیت کو نسلی تعصبات کے ختم کرنے میں بڑی تکلیفوں کا سامنا کرنا پڑا، لیکن یہودیوں کے ساتھ جو مناقشات تھے ان کی بنا پر عیسائیت کے دور عروج میں یہودی نسلی طور سے اکثر بنیادی انسانی مراعات سے محروم رہے (کتاب مذکور، ص ۳ تا ۴) ۔ جدید زمانے میں جرمنی میں ہٹلر نے یہودیوں پر جو مظالم کیے ان سے ہر تاریخ دان باخبر ہے ۔ جنوبی روڈیشیا اور جنوبی افریقہ میں اب بھی یہی نسلیت چل رہی ہے (کتاب مذکور، ص ۸۵۷ و ص ۲۱۴؛ نامبیا کے لیے ص ۲۲۴؛ جنوبی افریقیہ میں نسلی امتیاز (Apartheid) سے متعلق باب ۔ ان تعصبات کے مقابلے میں قرآن مجید کی تعلیم اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے ارشادات نے نسلیت (قبائلیت) کی واضح نفی کر کے اس کی سخت حوصلہ شکنی کی ہے اور یہی نہیں بلکہ اسلامی تعلیم سے جو مساواتی مزاج نمودار ہوا وہ ناقابل تردید طور پر بالعموم غالب رہا ۔ فاضل مستشرق Goldziher نے اس سلسلے میں اٹھائے ہوئے شکوک و شبہات کی گرد اٹھانے کی کوشش کی ہے، لیکن انھوں نے منتشر اور استثنائی حالات کو (جو انسانی مزاجوں کے اختلافات، اور ذاتی و سیاسی مفادات کی آویزشوں میں قدرتی طور سے ابھر آتے ہیں) ایک عمومی صورت حال کے طور پر پیش کر کے، محض کاریگری کا ثبوت دیا ہے ۔ انھوں نے اپنے مقالات (در کتاب مذکور) میں اسلامی تاریخ کے دو مظاہر پر خاص زور دیا ہے: اول شعوبیہ ادبی تحریک پر، دوم عرب و عجم کے امتیازات پر ۔ ہم ان دونوں کا یکے بعد دیگرے تجزیہ کرتے ہیں ۔

شعوبیہ (شعوب سے) وہ تحریک ہے جس کے آثار بعض غیر عرب (عجمی) ادیبوں کی کتابوں میں ملتے ہیں ۔ یہ ادیب دو باتوں پر خاص زور

دیتے ھیں : ایک اس پر کہ قرآن مجید نے عرب کے تفوق کی نفی کی ھے؛ چنانچہ اسلام کی نظر میں قبائل و شعوب کے باھمی نسبی تفاخر کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں؛ دوم یہ کہ بعض انتہا پسند لکھنے والوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر عرب قوم کی تنقیص و تحقیر کی کوشش کی ھے اور ان رجحانات کا سب سے زیادہ اظہار قدرے شاعری میں اور زیادہ تر لغات اور انساب کی کتابوں میں ھوا (ملاحظہ ھو کتاب مذکور)، لیکن شعوبیہ ادب جیسا کہ Goldziher نے تسلیم کیا ھے کچھ زیادہ نہیں (کتاب مذکور، ص ۴۸)۔ اس نے یہ بھی اعتراف کیا ھے کہ شعوبیہ (= عربوں کے خلاف نفرت کے) خیالات زندیقوں (مجوسیوں سے متأثر لوگوں) نے ابھارے تھے۔ یہ بالکل قرین قیاس ھے کہ ایران کے مجوسیوں، شام کے نبطیوں، یہودیوں اور عیسائیوں کے ایک خاص طبقے نے جنھیں مذھبی بنیادوں پر اسلام کا عروج ناگوار ھوا، خود کو دائرۂ اسلام میں شامل کر کے، منجملہ دوسری سازشوں کے مخالفت عرب کی آڑ میں اسلام کے خلاف فتنہ اٹھانے کی کوشش کی ھو جس میں بعض ذاتی یا گروھی وجوہ سے کچھ مسلم ذھن کے لوگ بھی نادانستہ شامل ھو گئے ھوں، لیکن ھمیں شعوبیہ کی تفصیلات میں جانے کی اس لیے ضرورت نہیں کہ گولٹ تسیھر نے خود بھی اسے عارضی، محدود اور ایک حد تک ادبی تحریک قرار دے دیا ھے اور کہا ھے کہ علما نے (عرب سے متعلق ھوں یا عجم سے) ھمیشہ اس میلان کی مذمت کی اور اسلامی معاشرہ بالعموم اس میلان سے محفوظ رھا۔

بنو عباس کے زمانے میں خراسان اور دوسرے علاقوں میں جو بغاوتیں رو نما ھوئیں وہ بھی اسلام کے خلاف نہ تھیں۔ زیادہ سے زیادہ انھیں بنو عباس (یا عرب اقتدار) کے خلاف کہا جا سکتا تھا اور یہ اس لیے کچھ زیادہ قابل اعتنا نہیں کہ بنو عباس کے خلاف خود عربوں (قریش یا بنو ھاشم) کی بغاوتیں بھی ھوتی رھیں اور سیاست کی دنیا میں ایسا ھوتا رھتا ھے۔

اسلام صرف عربوں کو حکومت دلانے نہیں آیا تھا (یوں مخاطب اول وھی تھے)۔ وہ تو انسانیت کبرٰی کی تعمیر کے لیے آیا تھا۔ جب تک عربوں میں اقتدار کی صلاحیت رھی اس وقت تک وہ تسلیم کیے گئے، لیکن جب خود ان میں قیادت کے جوھر موجود نہ رھے تو خود بخود اقتدار ان کے ھاتھ سے نکل گیا۔

امام الماوردی (الاحکام السلطانیہ) وغیرہ کے اس نظریے کے باوجود کہ الائمۃُ مِنْ قریشٍ (جو حدیث رسول مقبول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم ھے) ھوا یہی کہ خلافت غیر عربوں تک بھی پہنچی اور علی العموم تسلیم کی گئی۔ شیعی نقطۂ نظر اس معاملے میں زیادہ اصول پسند اور مرکز پسند رھا ھے، اس جماعت کے نزدیک امامت صرف اھل بیت کا حق ھے۔ اس موضوع پر ابن خلدون نے مقدمہ میں خلافت و امامت کے فرق پر اظہار خیال کیا ھے، لیکن یہ حقیقت ھے کہ اھل السنت کا عام عملی تجربہ و رویہ کسی خاص قبیلے تک خلافت کو محدود رکھنے کے حق میں نہیں رھا۔

یہ بھی قابل غور ھے کہ غیر عرب اقوام کی قبائلیت اتنی غالب آ چکی تھی جس کا تذکرہ فاضل مستشرق کر رھے ھیں تو ایک عرب خاندان کی حکومت سو سال تک کیوں کر قائم رھی۔ غزنوی اور دوسرے خاندان جو خراسان میں متمکن ھوے انھیں خلافت بغداد سے القاب و خطابات لینے کی ضرورت کیوں محسوس ھوئی۔ فاطمیون مصر کے نمائندے کی تغلقوں نے اتنی پذیرائی کیوں کی؟ اتنا احترام کیوں کیا؟ اور پھر جب خلافت بغداد

کا خاتمہ ھوا تو کسی مسلم قبیلے نے نہیں کیا، بلکہ غیر مسلم چنگیز اور ھلاکو کے ھاتھ سے ھوا۔ اس سے یہ ثابت ھوتا ھے کہ اس زمانے کے مسلم معاشرے میں عرب و عجم کے اس طرح کے امتیاز کا میلان کم سے کم تھا۔ قبائلیت اپنی جگہ موجود بھی ھو، جو طاقت کا سرچشمہ تھی، لیکن عملی اقتدار کے وقت معاشرے کی مساواتی روح کی تسکین لازمی سمجھی جاتی تھی۔

مستشرقین کے ھاں ایک رجحان یہ بھی دیکھا گیا ھے کہ وہ مصنفین، علما و صلحا و اولیا کے ضمن میں بھی علاقائی نسبتوں کو زیادہ نمایاں کرنے کی کوشش کرتے ھیں، لیکن اس سلسلے میں یہی ایک دلیل کافی ھے کہ کبار محدثین و فقہا کا بڑا حصہ ماوراءالنہر سے متعلق تھا۔ ان کی کتابیں عربی میں تھیں۔ محض ماوراءالنہری ھونے کی وجہ سے ان کی کتابوں یا ان کی زبان و بیان کے احترام اور درجے میں کبھی فرق نہیں آیا۔ جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ھے: اِنَّ حَمَلَةَ العِلم اَکْثَرُھُمْ العَجَم، یعنی علم دین کے علمبردار اکثر عجمی ھوے ھیں؛ مگر مسلم معاشرے نے اس عجمیت کی وجہ سے ان کی اھمیت کو کم نہیں سمجھا، بلکہ بیشتر عربوں پر ان کی علمی فضیلت اور مرتبے کو تسلیم کیا ھے۔

عرب مصنفوں نے انساب کے علم میں جو دلچسپی لی اور سرگرمی دکھائی اس میں مفاخرت کا جذبہ اتنا کار فرما نہ تھا جتنا حدیث کے اسناد کی جستجو میں ان کا شغف۔ ایک وجہ اس کے علاوہ انتظامی بھی تھی، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے اقوال و اقدامات سے ظاھر ھوتا ھے۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنّی کے بارے میں (بسلسلہ مثالب) گولٹ تسیھر نے جو کچھ لکھا ھے اس کی تردید ایچ۔ اے۔ آر گب نے کر دی ھے (رک بہ ابو عبیدہ، در ۱۱ لائیڈن، بار دوم)۔ انتہا پسند شعوبیہ کی ادبی تحریک اس وجہ سے بھی کمزور رھی کہ اس سے متعلق بعض مصنفین، غیر عرب علاقوں کے بعض ایسے ابطال و اشخاص کی تعلیم کا سبق دیتے تھے جو احساسات اسلامی کے اعتبار سے مبغوض شخصیتیں تھیں، مثلاً فرعون، و نمرود وغیرہ۔ ظاھر ھے کہ یہ اشخاص کسی دور اسلامی میں محبوب نہ سمجھے جا سکتے تھے اور نہ ان کے کارنامے مسلمانوں کے لیے قابل فخر قرار دیے جا سکتے تھے۔

یہ امر بھی قابل غور ھے کہ فلاسفہ نے (خواہ وہ عربی تھے یا عجمی) اس قبائلیت و نسلیت کو کبھی اھمیت نہیں دی۔

اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ داخلی طور پر خود عربوں کے بعض قبائل (مثلاً شمالی قبائل اور یمن کے قبائل) میں بہت سے موقعوں پر، خصوصاً شمالی افریقیہ، اندلس وغیرہ میں، آویزشیں ھوئیں، جن سے بہت نقصان پہنچا، لیکن ایک لحاظ سے اسے بھی مستثنیات میں سے سمجھا جا سکتا ھے اور سلیم المزاج مسلمانوں کا ھمیشہ اس آیت قرآنی پر عمل رہا ھے: وَ جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ط۔

بہر حال یہ تاریخی حقیقت ھے کہ اسلام نے قبائلی مفاخرت و منافرت اور شاعرانہ مہاجات و نقائض کو ختم کر کے اس کی جگہ اسلامی اخوت اور دینی محبت پیدا کر دی۔ قرآن مجید نے اس محبت اور اخوت کو نعمت الٰہی قرار دیتے ھوے یہ اعلان کر دیا: وَ اذْکُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ اِذْ کُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِکُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِہٖٓ اِخْوَانًا ج (۳ [آل عمران]: ۳۰۱)، یعنی اللہ کی اس نعمت کو یاد کرو جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ھو گئے۔ الغرض اسلام قبول کر لینے کے بعد عرب اپنے قبائلی تفاخر اور خاندانی

کبر و نخوت کو چھوڑ کر اسلامی اقتدار کے مطابق ذاتی کردار اور سیرت کو وجه فضیلت قرار دینے لگے ۔ یوں کہنا چاہیے که اسلام نے قبائلی تعصب کو مٹا کر اسلامی محبت و اخوت اور مساوات کا عملی نمونه پیش کیا اور یه پہلا منشور آزادی و مساوات ہے .

**مآخذ:** متن میں مذکور تصانیف کے علاوہ مقالهٔ انساب اور قبائل اور قومیت کے مآخذ، نیز (۱) احمد امین: ضحی الاسلام، مطبوعهٔ بیروت، ۱: ۹۴ تا ۸۷؛ (۲) K. R. Minogue : *Nationalism*، بار اوّل، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۳) Lowis L. Snyder: *The New Nationalism*، بار اوّل، Ithaca (نیویارک) ۱۹۶۸ء؛ (۴) وهی مصنّف: *The Idea of Racialism*، بار اوّل، طبع INC (نیویارک) ۱۹۶۲ء؛ (۵) Frederick Hertz : *Nationality in History and Politics*، بار چهارم، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۶) Barbara Ward : *Nationalism and Ideology*، بار اوّل، طبع INC (نیویارک) ۱۹۶۶ء؛ (۷) Hernan Santa Cruz : *Racial Discrimination*، طبع اقوام متحده، نیو یارک ۱۹۷۱ء؛ (۸) Goldziher : *Muhammedanisch Studien*، ۱: ۱۴۷ تا ۲۱۶، نیز دیکھیے انگریزی ترجمه: *Muslim Studies*؛ (۹) Sami Zubaida : *Race and Racialism*، بار اوّل، لنڈن ۱۹۷۰ء [سیّد عبدالله نے لکھا].

[اداره]

* **قَبائلیه** : الجزائر کے تلّ [Tell] میں ایک پہاڑی علاقه ۔ یه نام قبائلیه یا ''قبائلی علاقه'' (عربی = بلاد القبائل) نسبةً زمانهٔ حال میں رائج ہوا ہے ۔ یه عرب مؤرخوں یا عرب جغرافیه نگاروں کی تصانیف میں نہیں ملتا اور نه یہاں کے باشندوں میں عام طور پر رائج ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے که یه نام صرف سولهویں صدی سے یورپی علما نے بطور ایک جغرافیائی نام کے رائج کیا ۔ Kabyls عربی لفظ قبائل سے لیا گیا ہے، جو قبیله کی جمع ہے اور جسے بعض عرب مؤرخین نے بربروں کے معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ یه لفظ پہلے قرطاس کے مصنف کے ہاں ملتا ہے، جس نے مَرِینی افواج میں فوجی دستوں کی تفصیل دیتے ہوے کئی بار (مثلاً ص ۲۱۷ و ۲۳۸، از عربی متن) قبائل کو بالاقساط عربوں سے ممیز کیا ہے . . . ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے **اؤ** لائیڈن، بار اول، بذیل مقاله .

**مآخذ:** (۱) Daumas و Faber : *La grande kabilie, Etudes historiques*، پیرس ۱۸۴۷ء؛ (۲) Carette : *Etudes sur la kabylie proprenent dite*، (*Explor. scient. de l'Algerie, hist.*) پیرس ۱۸۴۸ء ج ۴ و ۵)؛ (۳) Berbrugger : *Les époques militaires de la Grande Kabylie*، الجزائر ۱۸۵۷ء؛ (۴) E. Carrey : *Récits de Kabylie. Compagne de 1857*، پیرس ۱۸۵۸ء؛ (۵) Devaux : *Les Kebäiles du Djerdjera*، مارسیلز - پیرس ۱۵۸۹ء؛ (۶) Guin : *Notice sur le cheikh Gassam*، در *Rev. africaine*، ۱۸۶۱ء؛ (۷) E. Férand : *Mocurs et contumes kabyles*، در *Rev. africaine*، ۱۸۶۲ - ۱۸۷۰ء؛ (۸) Bibesco : *Les Kabyles du Djurjura*، در *Rev. des Deux-Mondes*، ۱۸۶۵ء؛ (۹) Beauvais : *En colonne dans la Gnande Kabylie*، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۱۰) A. Hanoteau : *Poésies populaires de la Kabylie de Jurjura*، پیرس ۱۸۶۷ء؛ (۱۱) A. Hanoteau و A. Letourneaux : *La Kabylie et les Coutumes Kabyles*، پیرس ۱۸۷۲ - ۱۸۷۳ء و بار دوم، پیرس ۱۸۹۳ء، تین جلدیں؛ (۱۲) le P. J. Dujas : *La Kabylie et la peuple Kabylie*، پیرس - لیون ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) Renan : *La Société berbère*, *Mélanges d'histoire et de voyages*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۱۴) Col. Robin : *Organisation militaire des Turcs* dans la grade Kabylie، در Rev. africaine، ۱۸۷۸ء؛ (۱۵) وهی مصنف : Notes historiques sur la grande Kabyliede de 1831 à 1851، در Rev. africaine، ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۴ء؛ (۱۶) Masqueray : Formation des cités chez les populations sedentaires de l'Algérie، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۱۷) Charveriat : A travers la Kabylie et les questions Kabyles، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۱۸) Ficheur : La Kabylia du Djurjura، الجزائر ۱۸۹۰ - ۱۸۹۱ء؛ (۱۹) L. Rinn : L'insurrection de 1871 en Algérie، الجزائر ۱۸۹۱ء؛ (۲۰) G. Lapie : Etude phyteogeographique sur la Kabylie der Djurjura، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۲۱) Liorel : La Kabylie du Djurjura، پیرس ۱۸۹۳ء؛ قبائلی زبان اور ادبیات سے متعلقه مآخذ کے لیے رکّ به بربر [و الجزائر] - هم ان میں مندرجهٔ ذیل کا اضافه کرتے هیں : (۲۲) Boulifa : Méthode de langue Kabyle, étude liguistique et sociologique sur la Kabylie Djurjura، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ (۲۳) R. Basset : La Litterature populaire berbère et arabe، در melanges africains et orien aux، پیرس ۱۹۱۵ء، ص ۲۷ تا ۵۰.

(G. Yver [و تلخیص از اداره])

* **اَلقَبّاب** : ابو محمد عبدالله بن حسین التمغروتی الدّرعی الرّقی (اپنے پیدائشی شهر الرقه [رکّ باں] کی نسبت سے)، مراکش کے ایک بهت مشهور ولی الله - وه سیّد الناس کے زاویے میں (جس کا یه نام رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم کی نسبت سے پڑا) پیدا هوئے - اس کے بانی ابو اسحٰق الانصاری تهے، جو سیدی ابراهیم الحاج کے نام سے معروف هیں - وهاں انهوں نے دینی ماحول میں پرورش پائی - ان متأخرالذکر بزرگ کے بیٹے احمد کے همراه وه رمضان ۹۸۳ھ / دسمبر - جنوری ۱۵۷۵ - ۱۵۷۶ء میں تمغروت (= تمگروت) کے زاویے میں گئے اور وهاں اپنی وفات ۱۲ جمادی الآخره ۱۰۴۵ھ/ ۲۳ نومبر ۱۶۳۵ء تک مقیم رهے - وه سجلماسه کی سڑک پر اسی جگه دفن هوئے جو اس کے بعد سے روضة الاشیاخ کهلانے لگی - ان کی شهرت کی وجه سے متعدد شاگرد ان کے گرد جمع هو گئے، جنهیں انهوں نے الذکرالشاذلی میں بیعت کیا اور جنهوں نے کچھ نه کچھ شهرت بهی حاصل کی، مثلاً سابق الذکر [illegible] بن ابراهیم اور دو بهائی محمد اور حسین ابن ناصر الدرعی - اس طریقے کی تعلیم، جو انهیں ابوالعباس احمد بن علی الحجاج سے ملی، ابوالعباس احمد زروقی سے منسوب هے، جن کی تعلیمات کی ابوالقاسم الغازی، علی بن عبدالله السجلماسی اور علی بن یوسف الراشدی نے اشاعت کی تهی.

**مآخذ:** E. Levi-Provencal : Chorfa، ص ۳۱۵ و حاشیه ۴؛ (۲) الافرانی : صفوة، ص ۷۰؛ (۳) القادری : النشر، ص ۱ تا ۹۶ ۱؛ (۴) وهی مصنف : التقاط، ورق ۱۴ - ب؛ (۵) وهی مصنف: النشر الکبیر، ج ۱، ورق ۱۸ - ب؛ (۶) الناصری : طلعة المشتری، ۱ : ۱۲۸ تا ۱۳۶، و مواضع کثیره؛ (۷) المکی الناصری : الدّرر (به تتبع الهشتوکی : انارة البصائر و طلعة الداعة)؛ (۸) حسین ابن ناصر الدرعی : فهرسة؛ (۹) الیوسی : محاضرات.

(M. Lakhdar)

* **قُبّه** : (اب قُبَه [غیر مشدّد])؛ مشرقی قفقاز کا ایک ضلع، جو باکو اور دربند [رکّ باں] کے درمیان واقع هے - ضلع قبّه کا رقبه ۲۸۰۰ مربع میل هے اور اس کے حدود اربعه یه هیں : شمال میں ایک بڑا دریا سمسور، جو بحیرهٔ خزر میں گرتا هے؛ مغرب میں سمسور کا "ضلع"، جو داغستان [رکّ باں] میں شامل هے؛ جنوب میں قفقاز کے سلسلهٔ کوه کی جنوبی ڈهلانیں (چوٹیاں شاه طاغ، ۱۳۹۵۱ فٹ بلند؛

باباطاغ، ۱۱۹۰۰ فٹ)، جو قبّه کو شماخه [رکّ به شیروان] سے جدا کرتی ہیں؛ جنوب مشرق میں ضلع باکو ہے اور مشرق میں بحیرۂ خزر۔ پہاڑوں اور ہموار ساحلی میدانوں کا درمیانی علاقه جاف کے نام سے مشہور ہے (Vullers، ۱: ۴۹۹)۔ دریاے یلمه Yalama اور دریاے بلبله Belbele کے درمیان جو میدان واقع ہے اسے مُسکُور کہتے ہیں۔ شابران اس سے آگے جنوب میں واقع ہے (رکّ به شیروان)۔ دوسرے اضلاع یه ہیں: برمک (اس کا یه نام خاندان برامکه کے ایک فرد سے منسوب ہے، جس نے ہارون الرّشید کے عہد میں یہاں پناہ لی تھی)، ششپاره، تیپ، خِنلُغ، بُدُغ، یخری باش، سِرت، اَنخ دره اور (بعض اوقات) قِبِستان (Akti، ۴: ۶۵۰)۔ [... تفصیل کے لیے دیکھیے ۱ٓا لائیڈن، بار اول، بذیل مقاله].

**مآخذ:** رکّ به مقالات داغستان، در بند، شکّی اور شیروان؛ علاوه ازیں دیکھیے بالخصوص (۱) عباس قلی آغا باکی خانوف (جو ان خوانین باکو کی نسل میں سے ہے جو فتح علی خان کے رشتے دار تھے): گلستان اِرم، جس کا ایک روسی ترجمه خود مصنف (۱۷۹۴ تا ۱۸۴۶ء) نے ۱۹۲۶ء میں باکو سے شائع کیا تھا: *Travaux de la société scientifique de l'Azerbaidjan*، حصه ۴؛ بنیادی دستاویزات (۲) *Akti Kavkazskoi Arkheographiceskoi Komissii* کے مجموعے، طبع A. Bergé، تفلس ۱۸۶۶ء ببعد، ۱ تا ۱۲، میں موجود ہیں، اشاریه بذیل دربند.

(V. Minorski [و تلخیص از اداره])

⊗* **قُبَّةُ الصَّخْرَة:** جسے [مسجد عمر بھی کہا جاتا ہے، حرم قدسی کے وسیع رقبے کے ایک حصے میں واقع ہے۔ اکثر روایات کے بموجب حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس جگه ایک مسجد تعمیر کی تھی (ابن البطریق: التاریخ المجموعة علی التحقیق و التصدیق، ص ۱۷/۲)۔ یه قبه ایک چٹان (صخره) پر بنایا گیا ہے اور اس کی پیروی میں بعد میں ایسی متعدد قبے دار عمارتیں حدود حرم میں تعمیر کی گئیں۔ صخره کے اوپر قبّے کی تعمیر کا شرف پانچویں اموی خلیفه عبدالملک بن مروان کو حاصل ہوا۔ چونکه قبے کے ساتھ انبیاے سابقین کی روایات وابسته ہیں اور معراج کے موقع پر آنحضور صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کا گزر بھی اسی جگه سے ہوا تھا، اس لیے مسلمان قبة الصخره کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ عیسائیوں کے نزدیک یه وہی جگه ہے جس پر حضرت مسیحؑ نے لعنت بھیجی تھی۔ یہودیوں کے ہاں یه جگه پہلے قابل احترام و تعظیم تھی اور انھوں نے ایک طویل عرصے تک اپنے آپ کو اس کی زیارت سے محروم کر رکھا، کیونکه ان کا عقیده ہے که یہاں کسی مقام پر ان کی توراۃ مدفون ہے، لیکن اب وہ ہیکل کی تلاش میں یہاں کھدائیوں میں مصروف ہیں۔ (متی: اصحاح ۲۴، عدد ۲۔ لوقا: اصحاح ۱۹، عدد ۴۴) غیر مستند روایات میں اس جگه کو] ''ناف زمین'' سے تعبیر کرتے ہیں، بلکه یہاں تک کہا جاتا ہے که کسی اور قطعۂ زمین کی نسبت یه جگه آسمان سے اٹھاره میل قریب تر ہے۔ مسلمان اسے کعبةاللہ [(مسجد حرام) اور مسجد نبوی] کے بعد تیسرا سب سے زیاده مقدس مقام مانتے ہیں [اور اسے ثالث الحرمین کہتے ہیں].

اگرچه عہد نامۂ قدیم میں صخره کا کوئی خاص ذکر نہیں، لیکن تالمود Talmud اور Targums میں اس کا حواله دیا گیا ہے۔ [یبوسیون (جو عرب کنعانی قبائل کی ایک شاخ تھے) کے فرمانروا] ملکی صدق Melchizedek نے یہیں اپنی قربان گاہ بنائی تھی۔ یہیں ابراہیم (علیه السلام) نے قربانی دی۔ یہیں یعقوب (علیه السلام) کا بیت ایل Bethel تھا [اور انھوں نے خدا سے کلام کیا تھا۔ اسی جگه

اروانا یبوسی Arawna the Jebusite کی خرمن گاہ تھی (سموئل، کتاب دوم، باب ۲۴، آیہ ۱۶ ببعد) [جسے داؤد علیہ السلام نے چاندی کے پچاس شاقل کے عوض خرید لیا تھا اور پھر یہیں خداوند کی عبادت کی تھی اور ہیکل کی تعمیر کا ارادہ کیا تھا ۔ ان کے بعد ان کے بیٹے سلیمان علیہ السلام نے اسی جگہ ہیکل بنایا] ۔ یہیں زربابل Zerubbabel اور [رومی حکمران] ہروڈ Herod کی قربان گاہیں تھیں ۔ [اور جب رومی حکمران ہیڈریان نے ہیکل تباہ کیا (۱۳۵ء) تو اس نے یہاں بت رکھوائے ۔ شاہ قسطنطین کی والدہ ملکہ ہیلانہ (۳۳۵ء) نے یہ بت اٹھوا دیے اور صخرہ پر قائم کردہ عمارت توڑ دی اور اس جگہ کو نجاست اور کوڑا کرکٹ پھینکنے کے لیے مخصوص کر دیا (لیبان : تمدن عرب (عربی ایڈیشن)، ص ۱۷۴ء، طبع ۱۹۴۵ء)].

[عوام الناس میں صخرہ کے بارے میں جو اساطیر مروّج ہیں، مثلاً یہ کہ صخرہ زمین و آسمان کے درمیان معلق ہے، یا صخرہ جنت کی چٹانوں میں سے کوئی چٹان ہے اور یہیں کھڑے ہو کر قیامت کے دن اسرافیل صور پھونکیں گے، ان کی کوئی شرعی اور اسلامی حیثیت نہیں ہے ۔ ابن تیمیہ، البقاعی، السیوطی، شہاب الدین احمد بن حجر، ابن القیم اور امام احمد العجمی المصری نے ان کو بے بنیاد قرار دیا ہے (عارف العارف : تاریخ قبة الصخرة المشرفة، ص ۲۳۳) ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ خدائے تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ صخرہ کو قبلہ بنائیں، [لیکن یہ بات بھی تاریخی حیثیت سے غلط ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام بیت المقدس میں داخل نہیں ہوئے (دیکھیے عہدنامۂ قدیم، کتاب التثنیہ، باب ۳۴)] ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم رجب ۲ھ تک اس طرف منہ کرکے نماز پڑھتے رہے، لیکن آپؐ کی دلی خواہش تھی کہ بیت اللہ (مکّۂ معظمہ) مسلمانوں کا قبلہ ہو؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو حکم دے دیا کہ مسجد حرام کی طرف منہ کر لو (۲ [البقرة] : ۱۴۳ - ۱۴۴).

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا [اور حرم قدسی کی زیارت کی تو بیت المقدس کے پادری صفرونیوس سے کہا کہ میں یہاں مسلمانوں کے لیے ایک مسجد بنانا چاہتا ہوں ۔ وہ انہیں صخرہ کے پاس لے آیا ۔ وہاں انہوں نے دیکھا کہ یہ جگہ بری طرح نجاست سے اٹی پڑی ہے؛ چنانچہ وہ خود نجاست اور کوڑا کرکٹ صاف کرنے لگے ۔ ان کے رفقا اور فوج کے سپہ سالار بھی صفائی میں شریک ہو گئے، یہاں تک کہ چٹان عیاں ہو گئی ۔ حضرت عمرؓ نے چٹان کو خوب صاف کیا اور اسی جگہ مسجد کی تعمیر کا حکم دیا ۔ القلقشندی کا بیان ہے : ''بادشاہ قسطنطین کی والدہ ملکہ ہیلانہ نے یہودیوں کی عداوت میں اس عمارت کو مسمار کر دیا جو صخرة پر قائم تھی اور اس جگہ کو شہر کا کوڑا کرکٹ پھینکنے کے لیے مخصوص کر دیا ۔ جب امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس کو فتح کیا تو اس وقت یہ جگہ اسی حالت میں تھی؛ چنانچہ حضرت عمرؓ کو صخرہ کی جگہ کی نشاندہی کی گئی ۔ انہوں نے اسے صاف کیا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کی (صبح الاعشیٰ، ۴ : ۱۰۱) ۔ اس بات کی تائید البکری نے فضائل القدس میں اور جمال الدین احمد نے مثیر الغرام میں کی ہے ۔ R. Hartmann نے لکھا ہے : ''عمر (رضی اللہ عنہ) نے یہ مسجد صخرہ کی مغربی سمت یا جنوب مغربی سمت میں بنائی (مجلّہ : *Deut Schen Polästina*، ص ۱۹۵) ۔ اس جگہ مسجد عمر واقع ہونے کا ذکر سب سے پہلے

بوزنطی مؤرخ تھیوفانوس Theophanos نے کیا ہے (*Palestine under the Moslems : Le Strange*) ۔ اکثر روایات کے مطابق خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۶ھ / ۶۸۸ء تا ۷۲ھ / ۶۹۱ء میں) نے صخرہ پر قبّہ تعمیر کیا ۔ اس قبے کی تعمیر کا محرک بیان کرتے ہوئے مؤرخین نے دو قسم کی رائیں بیان کی ہیں ۔ الیعقوبی لکھتا ہے : تعمیر قبہ کے محرک اس وقت کے سیاسی حالات تھے ۔ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے امویوں کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور حجاز کے استقلال کا اعلان کر رکھا تھا؛ لہٰذا عبدالملک کو یہ خوف لاحق ہوا کہ اہلِ شام و فلسطین جب حج کے لیے جائیں گے تو عبداللہ بن الزبیرؓ ان سے اپنی بیعت لے لیں گے؛ چنانچہ اس نے مسجد صخرہ کی تعمیر کرائی اور لوگوں کو حکم دیا کہ وہ بیت المقدس کا حج کریں اور صخرہ کا طواف کریں (الیعقوبی : التاریخ، ۲ : ۳۱۱) ۔ اس کے برعکس المقدسی کا، جس نے ۳۷۴ھ / ۹۸۴ء میں بیت المقدس میں قیام کیا تھا، بیان ہے کہ عبدالملک نے جب کنیسة القیامہ کا قبہ دیکھا، جس کا عیسائی رعایا حج کرتی تھی، تو اسے خدشہ ہوا کہ اس کی شان و شوکت دیکھ کر مسلمان متأثر ہوں گے تو اس نے عزم مصمم کر لیا کہ وہ ایسی ہی یا اس سے زیادہ پر شکوہ مسجد بنائے گا؛ چنانچہ اس نے مسجد صخرہ بنائی اور اس پر قبہ تعمیر کیا (احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۱۵۹) ۔ عبدالملک نے آغاز تعمیر سے پہلے اپنے عاملوں کو خطوط لکھے اور لوگوں کا عندیہ دریافت کیا ۔ ان خطوط کے جواب میں لوگوں کا جو ردّ عمل ہوا اس کے بارے میں بھی دو قول نقل کیے گئے ہیں : الیعقوبی کے بیان کے مطابق مسلمانوں میں غیظ و غضب کی لہر دوڑ گئی ۔ انھوں نے کہا کہ آپ ہمیں بیت اللہ کے حج سے روک رہے ہیں جو اللہ کا عائد کردہ فرض ہے؟ عبدالملک نے انھیں ابن شہاب الزہری کی سند سے یہ حدیث سنائی کہ تین مساجد کی طرف سفر کیا جا سکتا ہے، یعنی مسجد حرام، میری مسجد (مسجد نبوی) اور مسجد اقصٰی" ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ] لوگوں کی طرف سے اس خواہش کی پرجوش پذیرائی ہوئی تو خلیفہ نے القدس کی تزئین و آرائش کا کام شروع کر دیا (*Le Temple de Jeursalem* : de Vogue، ص ۷۵؛ [نیز دیکھیے : تاریخ الخلفاء المسلمین، ص ۹۲، مخطوطۂ کتاب خانۂ عیسٰی اسکندر معلوف، زولہ، لبنان]) اور اس کے بعد اپنی رعایا کے سامنے اعلان کیا : "یہ صخرہ آئندہ کعبے کی جگہ تمھارا قبلہ ہوگا" (الیعقوبی، ۲ : ۳۱۱) ۔ اس قبے کی تعمیر کے لیے اس نے مصر کی سات سال کی آمدنی مخصوص کردی [اور تعمیر کی نگرانی کا کام پہلی صدی ہجری کے معروف عالم رَجاء بن حَیوَة کندی اور اپنے آزاد کردہ غلام یزید بن سلام کے سپرد کیا ۔ تکمیل کے بعد مخصوص کردہ رقم میں سے ایک لاکھ دینار بچ گئے ۔ عبدالملک نے یہ رقم دونوں نگرانوں کو انعام میں دینا چاہی، مگر انھوں نے یہ کہہ کر لینے سے انکار کر دیا کہ ہمیں تو اپنا مال بلکہ اپنی عورتوں کے زیورات بھی اس کام کے لیے پیش کرنے چاہییں، آپ یہ رقم کسی اور پسندیدہ چیز پر صرف کریں ۔ عبدالملک نے ان دیناروں کے سنہری پترے بنوا کر قبے اور دروازوں پر چڑھوا دیے (مجیرالدین : الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل، ۱ : ۲۴۲) ۔ کہا جاتا ہے کہ تعمیر کے لیے مخصوص کردہ] خزانہ رکھنے کے لیے بھی اس نے قریب ہی اور اپنے ہی بنائے ہوئے خاکے کے مطابق شاندار عمارت بنانے کا فرمان جاری کیا ۔ یہی جگہ اب قبة السلسلہ (زنجیر کا گنبد) کہلاتی ہے [اور اسی مناسبت سے اسے قبة الخزانة بھی کہتے ہیں] ۔ یہ عمارت اسے اتنی پسند آئی کہ

اسی کے نمونے پر قبة الصخرة کی تعمیر کا بھی حکم نافذ کر دیا؛ [لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ صخرہ پر قبے کی تعمیر سے بیشتر عبدالملک نے قریب ہی مشرقی سمت میں نمونے کے طور پر ایک قبہ بنوایا، جسے قبة السلسلة کہا جاتا ہے اور پھر اس کے مطابق قبة الصخرہ تعمیر کیا (عارف العارف: تاریخ القبة المشرفة، ص ۷۶)]۔ صخرہ کے چاروں طرف آبنوس کی جالی‌دار دیوار بنائی گئی اور زربفت کے پردے لٹکائے گئے۔ [اسلامی تاریخوں میں اس روایت کا ذکر قابلِ اعتماد مآخذ سے نہیں ملتا۔ صدر اسلام میں مسلمانوں نے قبّة الصخرہ کے ساتھ غیر معمولی دلچسپی کا اظہار کیا۔ لوگ ہر پیر اور جمعرات کو زعفران پیستے اور اسے مُشک، عنبر اور آب گلاب میں آمیختہ کرتے۔ رات بھر اس مرکب کا خمیر بنتا۔ دن کو خدّام کو یہ حکم دیتے کہ وہ حمّام میں نہائیں۔ خدّام نہا دھو کر اور پاکیزہ کپڑے پہن کر خوشبو دار مرکب ہاتھوں میں لیے مسجد آتے۔ صخرہ کو غُسل دیتے اور سونے اور چاندی کی انگیٹھیاں جن میں مشک و عنبر میں بسا ہوا بخور سلگ رہا ہوتا تھا، اندر لا کر رکھ دیتے، ستونوں کے پردے نیچے چھوڑ دیتے اور پھر یہ آواز دی جاتی کہ صخرہ لوگوں کے لیے کھول دیا گیا ہے، جو نماز پڑھنا چاہتا ہے آ جائے۔ ہر دروازے پر دس حاجب بخوردان اٹھائے کھڑے ہوتے۔ نمازی جب داخل ہوتے تو وہ بخور اور مشک و عنبر کی خوشبو سونگھتے ہوئے جاتے (الیعقوبی، ۲: ۱۱؛ مثیر الغرام، ص ۱۰۰)]۔ اس زمانے میں یہ عمارت بخور سے اتنی بسی ہوئی ہوتی تھی کہ جو شخص بھی وہاں سے نکلتا وہ اپنے کپڑوں کی خوشبو سے پہچان لیا جاتا تھا کہ وہاں سے آیا ہے.

ایک مدت دراز سے یہ مسئلہ معرض بحث میں رہا ہے کہ قبة الصخرہ کا اصل بانی اور معمار کون ہے؟ [عبدالملک بن مروان یا اس کا بیٹا ولید بن عبدالملک؟ اہل تحقیق کا زیادہ رجحان یہ ہے کہ اس کی تعمیر کا آغاز اور اتمام تو عبدالملک کے ہاتھوں ہی ہوا البتہ ولید بحیثیت ولی عہد اس میں شریک رہا ہے اور بعض نقش و نگار تو اسی کے عہد میں کیے گئے (عارف العارف: تاریخ القبة المشرفة، ص ۷۰)]۔ فرگوسن (Ferguson) نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسے قسطنطین کے زمانے کے بوزنطی معماروں نے تعمیر کیا تھا اور اس کا محل وقوع وہ ہے جہاں عیسٰی علیہ السلام کی ضریح مقدس (Holy Sepulchre) تھی، لیکن اس رائے کا بڑا مخالف Conder تھا [بلکہ دوسرے کثیر مغربی محققین نے بھی فرگوسن کی تغلیط کی ہے]۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عبدالملک نے اس کی تعمیر میں [مسلمان معماروں اور بوزنطی کاریگروں کے ساتھ ساتھ] یونانی صنّاعوں سے کام لیا ہوگا۔ علاوہ ازیں رومیوں کے جو گرجے ایرانیوں نے تباہ و برباد کر دیے تھے، ان کے ستون اور [مرمر کے منقش ٹکڑے (فُسَیْفساء)] قرب و جوار کے ویرانوں میں اتنے موجود تھے کہ انہیں بآسانی قبے کی تعمیر میں صرف کیا جا سکتا تھا؛ لہٰذا فرگوسن کی رائے مغالطہ آمیز اور گمراہ کن ہونے کے علاوہ عرب مؤرخین کی شہادت کے بھی خلاف ہے۔ [البلاذری نے لکھا ہے: ''ولید نے شاہ روم کو اپنے ارادے سے مطلع کیا کہ میں قبة الصخرہ کو مزین کرنا چاہتا ہوں اور لکھا کہ وہ فُسَیْفساء جتنا بھیج سکتا ہے، بھیجے۔ شاہ روم نے اس کا مطالبہ پورا کیا'' (البلاذری: فتوح البلدان)۔ الطبری نے نصف صدی بعد اسی روایت کی تائید کی ہے (عارف العارف: تاریخ القبة المشرفة، ص ۱۳۶)].

یہ بات کہ قبة الصخرہ کی تعمیر عبدالملک نے کی تھی اس مشہور کتبے سے ظاہر ہوتی ہے جو [جنوب مشرقی جانب درمیانے حصے میں بنے ہوئے

ستون کی محراب پر] زرد اور نیلے کاشی کے ٹکڑوں سے کوفی خط میں لکھی گئی ہے - [الفاظ یہ ہیں : ''بنی ہذہ القبّۃ عبداللہ : عبدالملک بن مروان امیر المؤمنین فی سنۃ اثنتین و سبعین تقبل اللہ منہ و رضی عنہ آمین!''، یعنی] ''اس قبے کو اللہ کے بندے عبدالملک امیر المؤمنین نے ۷۲ھ میں تعمیر کیا . . . اللہ اس کو قبول فرمائے اور اس سے راضی ہو، آمین !'' جب عباسی خلیفہ المأمون کے زمانے میں قبے کی عمارت کو کچھ نقصان پہنچا تو اس نے ۲۱۶ھ / ۸۳۱ء میں اس کی مرمت کروائی - کاریگروں نے مأمون کی خوشامد میں عبدالملک کے بجاے مامون کا نام کندہ کر دیا - ان سے غلطی یہ ہوئی کہ نام تو بدل دیا مگر سال تعمیر تبدیل کرنا بھول گئے - مزیدبرآں جب عباسی خلیفہ المأمون نے ۲۱۶ھ / ۸۳۱ء میں اس کی مرمت کرائی اور (اس کے گرد کی) ہشت پہلو دیوار بنوائی تو انہوں نے فسیفساء کے چند ٹکڑے اکھاڑ کر ان کی جگہ دوسرے ٹکڑے لگا دیے؛ لیکن یہ تصرف بآسانی معلوم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ نئے ٹکڑے زیادہ گہرے نیلے رنگ کے ہیں اور نئے نام کے حروف بھی پچھلے نام کی بہ نسبت زیادہ باہم پیوست ہیں (اس کے ایک چربے [ رنگین سنگی طباعت] کے لیے دیکھیے de Vogue : کتاب مذکور، لوح ۲۱).

۸۴۶ء میں بڑے زلزلے کی شب کو قبۃ الصخرہ کے محافظوں نے یہ شہادت دی کہ قبہ بیچ میں سے شق ہو گیا، حتّٰی کہ وہ ستارے دیکھ سکتے تھے اور اپنے چہروں پر بارش کے قطرے گرتے محسوس کر سکتے تھے - [مسلمان مؤرخین کے ہاں اس روایت کا کوئی ثبوت نہیں ہے] - پھر ۴۰۷ھ / ۱۰۱۶ء میں [فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ کے عہد میں] دوبارہ زلزلہ آیا اور قبہ چٹان پر نیچے گر گیا (ابن الأثیر : الکامل ۹ : ۲۰۹) - اس کے چھے برس بعد الحاکم [کے لڑکے الظاہر] نے اسے از سر نو بنوایا - [یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود الحاکم ہی نے اس کی مرمت کرا دی تھی ( محمد لبیب البتنونی : الرحلۃ الحجازیہ، ص ۱۶۳؛ نیز دیکھیے de Vogue : کتاب مذکور، لوح ۳۷) - یہاں ایک ادھورا سا کتبہ موجود ہے، جو فسیفساء کے مادّے سے تحریر کیا گیا ہے اور جس کی تاریخ ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء عہد الظاہر لاعزاز دین اللہ کی ہے؛ اس سے اموی عہد کے بعد دوسری مرتبہ فسیفساء کے ذریعے نقاشی اور تزئین کا ثبوت مل جاتا ہے] - مُثیر الغرام کا مصنف کہتا ہے کہ ''۴۵۲ھ/۱۰۶۰ء میں وہ عظیم فانوس جو قبے کے وسط میں آویزاں تھا زمین پر گر پڑا اور اس میں پانچ سو چراغ تھے'' - اسے ایک شگون بد سمجھا گیا (Le Strange : کتاب مذکور، ص ۱۳۰) - ۱۰۹۹ء میں صلیبی یروشلم میں داخل ہوے [تو انہوں نے مسجد صخرہ کو کلیسا میں تبدیل کر دیا اور صخرہ کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کر دی گئی، جسے وہ Templum Domini (ہیکل السید) کہتے تھے - اس کے اندر انہوں نے مختلف مسیحی بزرگوں کی تصویریں اور مورتیاں سجا دیں - J. Finn نے، جو القدس میں برطانوی قونصل رہ چکا ہے، لکھا ہے کہ صلیبیوں نے صخرہ کا ایک حصہ توڑ کر وہاں اپنی قربان گاہ بنا لی تھی (*Dairy of J. Finn*، ص ۲۴۸) - دوسرے محققین کا بیان ہے کہ صلیبی صخرہ کے بہت سے ٹکڑے کاٹ کر کچھ قسطنطینیہ اور کچھ صقلیہ لے گئے - لیسٹرینج کے الفاظ میں: صلیبیوں نے مسجد کے بیشتر نقوش بدل دیے، مسجد کے ایک حصے کو کلیسا بنا لیا اور دوسرے حصے کو اپنے جنگجو دستے فرسان الہیکل (Knight Templars) کی قیام گاہ میں تبدیل کر دیا - مغربی سمت میں انہوں نے ایک نئی عمارت قائم کی، جو ان کا اسلحہ خانہ تھی (*Palestine under The Moslems*، ص ۱۱۳؛ نیز

ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ ۱۱ : ۳۶۴) ۔ صلیبی تعمیرات کے بارے میں قاہرہ کی جامعہ فؤاد الاول (قاہرہ یونیورسٹی) میں مسلم فن تعمیر کا استاد A.C. Creswell رقمطراز ہے : ''فرنگیوں نے ابن الأثیر (الکامل : ۹ : ۲۰۹) کی روایت کے مطابق صخرہ پر سنگ مرمر چڑھا دیا، کیونکہ عہد قدیم کے عیسائی پادری صخرہ کے اجزا توڑ توڑ کر ان عیسائی زائرین کے ہاتھ فروخت کر دیتے تھے جو سمندر پار سے آتے تھے ۔ زائرین ان ٹکڑوں کو برکت کے لیے اپنے ساتھ لے جاتے ۔ پادریوں کے لیے یہ کام وافر آمدنی کا ذریعہ تھا، کیونکہ وہ پتھر کے ٹکڑوں کو ہم وزن سونے کے عوض بیچتے تھے ۔ افرنگی بادشاہوں کو خطرہ ہوا کہ اگر یہ سلسلہ یونہیں جاری رہا تو صخرہ معدوم ہو جائے گا؛ چنانچہ انہوں نے صخرہ پر سنگ مرمر کی سلیں چڑھا دیں،، (مجلة الهلال، قاہرہ ۱۹۳۹ء، خصوصی سنہری ایڈیشن، ص ۸۸)].

صلیبیوں نے قبے کے کلس پر سونے کی ایک بڑی صلیب کھڑی کر دی ۔ اندرونی حلقے کے ستونوں کے درمیان فرانسیسی صنعت کاری کا ایک آہنی کٹہرا لگایا گیا اور اس میں چار دروازے رکھے گئے اور نیچے جو غار ہے اسے ذیلی عبادت گاہ (Chapel) بنا دیا گیا ۔ ان لوگوں کو یقین تھا کہ یہی ''قدس الاقداس'' (Holy of Holies) تھا ؛ چنانچہ وہ اسے "Confessio" کہتے ہیں (Joannes Phocas، در *P P T S*، ص ۲) ۔ اس طرح یہ عمارت ان Temple گرجاؤں کے لیے ایک نمونہ ہو گئی جو بعد ازاں یورپ میں بنے ۔ یہ [قبہ جنگجو دستے الداویہ، یعنی] Templars کا نشان بن گیا اور رئیس الداویہ (Grand Master) کی مہر پر بھی اس کا نقش بنایا گیا ۔ قبة الصخرہ کی یاد دلانے والی ایک متعدد الاضلاع عمارت رافیل Raphael کی کتاب *Marriage of the Virgin* میں نظر آتی ہے، جہاں اسے ایک یہودی عبادت گاہ کی حیثیت میں دکھایا گیا ہے (de Vogue : کتاب مذکور، ص ۸۷ حاشیہ).

۱۱۸۷ء میں سلطان صلاح الدین نے بیت المقدس واگزار کر لیا ۔ قبے کے کلس پر سونے کی جو صلیب تھی وہ مسلمانوں کے نعرہ ہائے مسرت کے درمیان گرا دی گئی اور سب نجاستیں دور کر دی گئیں، مثلاً سنگ مرمر کی وہ پوشش جو صخرہ کے اوپر بنا دی گئی تھی اسے اتار دیا گیا ۔ [سلطان کا خیال تھا کہ مصنوعی سنگ مرمر صخرہ کی قدرتی خوبصورتی کو کم کر رہا ہے ۔ فتح بیت المقدس کے بعد پہلا جمعہ مسلمانوں نے سلطان کی معیت میں مسجد صخرہ میں پڑھا ۔ جمعے کی نماز قاضی دمشق محی الدین بن الزکی نے پڑھائی (ابن الأثیر، ۱۱ : ۳۶۴)].

جن طویل کتبوں کو John of Wurzburg نے نقل کیا ہے وہ غالباً سب کے سب زلزلوں اور حوادث کی وجہ سے ضائع ہوگئے، کیونکہ ان میں سے اب کسی کا بھی نشان باقی نہیں رہا ۔ ان کی جگہ جو چیز قبے کے اندر اب نظر آتی ہے وہ سلطان صلاح الدین کے نصب کردہ کتبے ہیں، جن میں اس نے صخرہ میں اپنی ترمیمات کے احوال تحریر کرائے ہیں (دیکھیے de Vogue : کتاب مذکور، ص ۹۱ ببعد) ۔ اس کے بعد بھی کئی دفعہ مرمت ہوئی ہے ۔ [۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء، یعنی مملوک حکمران سلطان الظاہر جقمق کے عہد میں چھت کا ایک حصہ آسمانی بجلی گرنے کی وجہ سے جل گیا ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آگ بجلی گرنے سے نہیں لگی تھی بلکہ اس میں چند امیر زادوں کی کارستانی کو دخل تھا ۔ وہ قبے کی دہری چھت کے اندرونی حصے میں کبوتروں کا شکار کرنے کے لیے گھس گئے ۔ ان کے ہاتھ میں شمع تھی، جس سے چھت کو آگ لگ گئی ۔

[سلطان نے ناظم حرم قاضی شمس الدین حموی کو ڈھائی ہزار سنہری دینار اور ایک سو بیس قنطار جست دیا ۔ قاضی نے اس رقم سے پہلے سے بہی زیادہ بہتر شکل میں چھت بنوا دی] ۔ سلطان سلیمان قانونی (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) [رک بہ سلیمان اول] کے عہد میں پوری عمارت کی تجدید کی گئی۔

[مسجد کی دیواروں پر ایرانی طرز کی میناکاری کی گئی ۔ کہا جاتا ہے کہ قبۃ الصخرہ کی عمارت میں کاشی کا استعمال سب سے پہلی مرتبہ سلطان سلیمان قانونی نے کیا، ورنہ اس سے پہلے فسیفساء سے زیب و آرائش کی جاتی رہی ہے (لیبان: تمدن عرب، عربی ایڈیشن، ص ۱۷۵) ۔ قبے کی کرسی میں سنہری شیشے کے سولہ روشندان بنائے گئے (The Dome of the Rock، ص ۲۴) ۔ بعد کے عثمانی سلاطین بھی مسجد الصخرۃ سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے ۔ خاص طور پر سلطان عبدالمجید ثانی کے عہد میں بڑے پیمانے پر تجدید و مرمت کی گئی ۔ رچمنڈ Richmond کا بیان ہے : ''یہ تجدید ایک ارمن ماہر قبہ ساز قرابت قالفا کی نگرانی میں ہوئی، جسے باب عالی نے اسی غرض کے لیے خاص طور پر بھیجا تھا اور اس کے ساتھ خصوصی ماہرین کی ایک جماعت بھی آئی تھی، جن میں سے بیشتر ارمن تھے ۔ اس نے قبے کو مستحکم کیا اور اندرونی حصے میں کئی نقش و نگار تازہ کیے'' (The Dome of the Rock، ص ۱۰) ۔ سلطان عبدالعزیز بن محمود ثانی کے عہد میں چوبی چھت کا بہت بڑا حصہ نیا بنایا گیا ۔ قبے اور مسجد کے بیرونی حصے کو جستی تختیوں سے مستحکم کیا گیا ۔ مؤذنوں کے چبوترے کے پاس بڑا فانوس بھی اسی عہد میں آویزاں کیا گیا اور مسجد کے فرش پر سنگ مرمر بچھایا گیا اور شیشے کی کھڑکیاں لگائی گئیں ۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان عبدالمجید (۱۸۵۳ء) اور سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۴ء) کے عہد کی ترمیمات عبدالملک بن مروان کی تعمیر کے بعد مسجد الصخرۃ کی سب سے بڑی ترمیمات ہیں ۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے تمام مسجد میں ایرانی قالین بچھوا دیے، صخرہ کے اوپر ایک خوشنما اور عظیم الشان قندیل معلّق کی (جسے ۱۹۵۱ء میں مسجد اقصٰی میں منتقل کر دیا گیا) اور قبے کے قاعدے کے بیرونی جانب سورۃ الاسراء کی ابتدائی آیات نقش کرائیں .

۱۹۳۶ء میں فلسطین کی اعلٰی اسلامی کونسل نے الحاج مفتی محمد امین الحسینی کی صدارت میں حرم قدسی کی دیکھ بھال کی ذمّے داری لی ۔ مصر کے محکمۂ آثار عرب کے ناظم محمود احمد پاشا نے اسلامی کونسل کے نمائندے کی حیثیت سے قبے اور مسجد کی عمارات کا جائزہ لے کر ایک رپورٹ مرتب کی، جس میں ان تمام چیزوں کی نشاندہی کر دی گئی جو محتاج تجدید تھیں ۔ کونسل نے جزوی طور پر چند ترمیمات کرائیں ۔ ترمیمات جاری تھیں کہ ترکی انجینئر کمال الدین بک اور اس کے ساتھیوں نے تعمیری خدمات سے استعفا دے دیا (۱۹۳۸ء) ۔ کونسل نے ۱۹۴۶ء میں قُبرُص کے مدیر آثار قدیمہ و ماہر تعمیرات A.H.S. Megaw کو مسجد الصخرہ کے از سر نو جائزے کے لیے طلب کیا ۔ اس نے ۱۵ نکات پر مشتمل جامع رپورٹ پیش کی، جس میں یہ بھی بتایا گیا کہ ۱۹۲۷ء کے زلزلے میں قبے کو اندر اور باہر دونوں سمتوں سے نقصان پہنچا ہے ۔ ایسی ہی جائزہ رپورٹ ۱۹۴۷ء میں عبدالفتاح بک حلمی، مدیر آثار عربیۂ مصر، نے بھی پیش کی اور ایک لاکھ ساٹھ ہزار اسٹرلنگ پونڈ کا تخمینہ تجویز کیا .

نومبر ۱۹۴۷ء میں تقسیم فلسطین کے اعلان کے بعد عربوں اور یہودیوں کے درمیان جو جنگ ہوئی اس میں حرم قُدسی بھی محفوظ نہ رہ سکا ۔ یہودی مسجد کی چھت اور صحن میں گولے پھینکتے

رہے - ۱٦ جولائی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے حرم شریف پر حملہ کیا اور مقامی وقت کے مطابق شام آٹھ بجکر بیس منٹ پر انھوں نے گولہ باری شروع کی، جو اگلے روز صبح چار بجے تک جاری رھی - صحن حرم میں ساٹھ بم گرے، جن میں سے ایک بم قبے کے اوپر گرا اور اسے شدید نقصان پہنچا - ایسے ھی گیارہ حملے یہودیوں نے اگست، ستمبر اکتوبر و نومبر ۱۹۴۸ء کے مہینوں میں حرم شریف پر کیے - ان حملوں سے شمال مغربی سمت میں قبے کی جالی دار کھڑکیاں متأثر ھوئیں - تاریخی نقوش سے مزین شیشے کی قدیم تختیاں ٹوٹ پھوٹ گئیں - طہارت خانے اور باب الموازین کی سیڑھیوں میں شگاف پڑ گئے، نمازی شہید ھوے اور کئی دوسرے حصوں کو نقصان پہنچا۔

۲۲ فروری ۱۹۵۴ء میں مملکت اردنیہ کی مجلس وزرا نے ایک وفد اس لیے تشکیل کیا کہ وہ عالم اسلام کا دورہ کرے اور مسجد صخرہ اور مسجد اقصی کی مرمت و اصلاح کے لیے عطیات جمع کرے؛ چنانچہ وفد کو عطیات میں مجموعی رقم ۲۳۹٦۰۰ اردنی دینار ملی، لاگت کا تخمینہ ۵ لاکھ اردنی دینار تھا، چنانچہ طے کیا گیا کہ اس رقم سے فی‌الحال صرف مسجد صخرہ ھی کی مرمت کرائی جائے - ۲۰ اپریل ۱۹۵٦ء کو مرمت کا آغاز ھوا اور اس کے اھم حصے درست کر دیے گئے - جون ۱۹٦۷ء سے پورا حرم شریف یہودیوں کے قبضے میں ہے اور اس کی واگزاری کے لیے مسلمان جد و جہد کر رہے ھیں (یہ جملہ تفصیلات بیت المقدس کے رئیس البلدیہ عارف العارف کی کتاب القبۃ المشرفۃ والمسجد الاقصی (ص ۹٦ تا ۱۱۸) سے لی گئیں]۔

عمارت کے مختلف حصے متناسب ھیں اور پوری عمارت کچھ دوسری چھوٹی عمارتوں کے ساتھ وسط حرم میں ایک ناھموار چبوترے پر بنی ھوئی ہے - [اس کا کل رقبہ قبلے سے شمال کی جانب ۲۲۹ ذراع اور مشرق سے مغرب کی جانب ۲۲۳½ ذراع ہے] - اس کے فرش پر مرمر کی سلیں بچھی ھوئی ھیں، جو سلطان عبدالعزیز (۱۸۷۴ء) کے زمانے میں لگائی گئی تھیں - اس کا بلند ترین نقطہ چبوترے سے صرف پانچ فٹ اونچا ہے، یعنی بحیرۂ روم کی سطح سے تقریباً دو ھزار چار سو چالیس فٹ بلند - چبوترے کے اوپر تک پہنچنے کے لیے نو سیڑھیاں (مراقی) ھیں، [جن میں سے آٹھ سیڑھیاں ایسی ھیں کہ جب وہ صحن مسجد کے چبوترے تک پہنچ جاتی ھیں تو وھاں محراب دار ستون بنے ھوے ھیں - ان محراب دار ستونوں (قناطر) کو موازین [واحد: میزان، بمعنی ترازو] کہتے ھیں کیونکہ عوام الناس میں یہ بے بنیاد روایت پھیلی ھوئی ہے کہ قیامت کے روز یہاں میزان عدل نصب کی جائے گی]۔

عمارت مثمن الاضلاع شکل میں ہے، جس کا ھر پہلو چھیاسٹھ فٹ طویل ہے - اندرونی قطر ۱۹۲ فٹ ہے اور قبے کے قاعدے کا قطر چھیاسٹھ فٹ - یہ قبہ ننانوے فٹ بلند اور لکڑی کا بنا ھوا ہے، جس پر باھر کی طرف سیسا چڑھایا گیا ہے اور اندر کی طرف گچ کا استر کیا گیا ہے، جس میں خوبصورت سنہری کام اور پرتکلف آرائش کی گئی ہے - عمارت کے بیرونی طرف پہلے سنگ مرمر لگا ھوا تھا، لیکن سلطان سلیمان قانونی نے ۱۵٦۱ء میں بعض حصوں میں اس کی جگہ کاشی کاری کرا دی - واقعہ یہ ہے کہ سولھویں صدی عیسوی میں تمام عمارت نئے سرے سے درست کروا کر اس کی آرائش کی گئی ہے؛ چنانچہ دیواروں کی بیرونی میناکاری، خوبصورت رنگین شیشوں کی کھڑکیاں اور دوسرا سامان تزئین سب کا سب مخصوص ترکی طرز کا ہے - عمارت کے باھر چاروں طرف ایک حاشیے کی شکل میں آیات قرآنی خط طغرا میں دلفریب انداز سے تحریر کی گئی ھیں - رنگوں کا امتزاج بھی

نہایت متناسب ہے۔

کھڑکیوں کی بناوٹ میں اعلیٰ درجے کی حسین ترتیب ہے، خصوصاً اس کھڑکی کے جالی دار کام میں جو مغربی دروازے کے قریب ہے۔ اندر کی طرف چار نہایت ضخیم پیل پاؤں اور بارہ ستونوں نے چاروں طرف سے صخرہ کو گھیر رکھا ہے۔ قبہ انھیں ستونوں پر قائم ہے۔ ان کے علاوہ ستونوں کا ایک اور سلسلہ بھی ہے، جس میں ایک ہشت پہلو پردہ ہے اور اس میں آٹھ پیل پائے اور سولہ ستون ہیں: گویا ہر دو شش پہلو پیل پاؤں کے درمیان دو ستون ہیں۔ اس طرح اندرونی حصہ تین ہم مرکز حصوں میں منقسم ہو گیا ہے۔ بیرونی ہشت پہلو دالان تیرہ فٹ چوڑا ہے اور اندرونی چالیس فٹ۔ دروازے چار اہم کونوں کے سامنے ہیں۔ شمالی دروازہ باب الجنۃ کہلاتا ہے اور جنوبی باب القبلہ۔ مشرقی دروازہ باب النبی داؤد ہے (اسی کو باب السلسلہ بھی کہتے ہیں)، مغربی دروازے کو باب الغرب کہا جاتا ہے۔ ساگوان (ساج) کے دروازوں کے قفل پرانی دستکاری کے حسین نمونے ہیں۔ دروازوں پر پیتل کی چادریں چڑھی ہوئی ہیں، جن پر خط کوفی میں ۲۱۶ھ کندہ ہے۔

عمارت کی زیریں منزل سولہ فٹ بلند ہے اور اسی میں مذکورۂ بالا دروازے ہیں۔ اس پر سادہ چنائی کی بیس فٹ بلند بالائی منزل ہے، جس کی ہر پہلو کی سات سات گول محرابوں میں سے اڑتیس کھڑکیاں کھول دی گئی ہیں اور باقی میں تیغا ہے۔ پھر سب کے بعد وہ حیرت انگیز، موزوں و متناسب بالائی قبہ ہے۔ فرش پر سنگ مرمر کی سلیں بچھی ہوئی ہیں، جنھیں آنکڑوں سے جمایا گیا ہے اور جن کے جوڑوں میں سیسا پگھلا کر بھر دیا گیا ہے۔

صخرہ چھپن فٹ لمبا، بیالیس فٹ چوڑا اور تقریباً نیم دائرہ شکل ہے۔ اس کا منحنی ڈھلوان پہلو مشرق کی جانب ہے اور سیدھا اونچا بلند تر پہلو مغرب کی سمت۔ علم طبقات الارض کے اعتبار سے یہ چٹان یروشلم کی سطح مرتفع کی زیادہ سخت قسم کی سرمئی رنگ کی چٹانوں کا حصہ ہے اور عملاً اپنی غیر تراشیدہ شکل ہی میں قرنہا قرن سے چھوڑ دیا گیا ہے۔ صخرہ کی زیارت کے وقت عقیدت مند زائر کو یہ احتیاط برتنی چاہیے کہ طواف کرتے وقت صخرہ اس کی دائیں طرف رہے تاکہ اس کا طواف کعبے کے طواف سے مختلف سمت میں ہو۔ ابن عبدربہ نے العقد الفرید (جزوی ترجمہ از Le Strange، در *Pal. Quart. Stat.*، ۱۸۸۷ء، ص ۹۹) میں لکھا ہے: ''جب تم صخرہ میں داخل ہو تو وہاں کونوں میں نماز ادا کرو اور اس سل پر بھی جو اپنی عظمت و شان میں صخرہ ہی کے مقابلے کی ہے کیونکہ یہ جنت کے دروازوں میں سے ایک دروازے پر رکھی ہوئی ہے''۔ یہ سل دراصل باب الجنۃ کے قریب سنگ مرمر کے فرش کا ایک حصہ ہے۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ اسی جگہ حضرت الیاس علیہ السلام نے نماز پڑھی تھی؛ دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ سل حضرت سلیمان علیہ السلام کی قبر پر ہے۔ بہر حال یہ بات سب مانتے ہیں کہ ابتداءً یہ جنت کے فرش کی ایک سل (بلاطۃ الجنۃ) تھی۔

نیچے کے غار میں جانے کے لیے صخرہ سے مشرق میں باب المغارۃ نامی ایک دروازہ ہے۔ جب اس دروازے میں سے گزرتے وقت زائر عاجزانہ انداز میں گیارہ سیڑھیاں نیچے اترتا ہے تو حضرت سلیمان علیہ السلام کی یہ دعا اس کے ورد زبان ہوتی ہے: ''خدایا ان گنہگاروں کی بخشش فرما جو یہاں حاضر

ہوئے ہیں اور مصیبت زدہ لوگوں کو نجات دے''۔ غار کی بلندی اوسطاً چھے فٹ ہے اور اس کی چھت پر ایک نشان بنا ہے۔ اس کا فرش سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے اور اس کی دیواروں پر سفیدی پھری ہوئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں باسٹھ آدمی سما سکتے ہیں (ابن الفقیہ، در *B.G.A.*، ص ۱۰۰)۔ صخرہ کے ایک طرف باہر کو نکلے ہوئے ٹکڑے کو لسان الصخرہ (= صخرہ کی زبان) کہتے ہیں۔ غار کے اندر دو محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سنگ مرمر کے دو ستونوں پر استوار ہے۔ دائیں محراب کے سامنے مقام خضر (علیہ السلام) ہے اور شمالی کونے میں ایک چبوترہ ہے، جسے مقام الخلیل کہا جاتا ہے.

صخرہ کے جنوب مشرق میں ایک زینہ ہے، جو اوپر قبے کی غلام گردش تک جاتا ہے۔ وہاں سے ہم اس ہلال تک پہنچ سکتے ہیں جو قبے کے کلس پر لگا ہوا ہے۔ اس منظر کی دلکشی کی تعریف میں المقدسی (۳۷۴ھ / ۹۸۴ء) نے جو کچھ کہا تھا وہ آج بھی صحیح معلوم ہوتا ہے: ''فجر کے وقت جب آفتاب کی شعاعیں قبے پر پڑتی ہیں اور اس کا ڈھولنا منور ہو جاتا ہے تو اس عمارت کے منظر میں اتنا حسن و جمال ہوتا ہے کہ تمام عالم اسلام میں مجھے ایسا عجیب و غریب نظارہ کہیں دیکھنے میں نہیں آیا'' (*PPTS*، ۴ : ۴۲).

[مسجد صخرہ کے لیے مختلف زمانوں میں لوگ جائدادیں وقف کرتے رہے ہیں۔ بیت المقدس میں ان وقف جائدادوں کا طویل سلسلہ ہے۔ یہ جائدادیں عمارات، دکانوں اور زمینوں پر مشتمل ہیں۔ (عارف العارف، ص ۱۹)].

**مآخذ:** متن مادّہ میں مذکور تصانیف کے علاوہ
دیکھیے: (۱) R. Hartmann : *Der Felsendom in*
*Jerusalem*، Strassburg ۱۹۰۹ء؛ (۲) Warren و
*The* : C. M. Watson (۳) ؛*Jerusalem* : Conder
،*Beit el-Makdas* : Schick (۴) ؛*Story of Jerusalem*
اشاریہ؛ (۵) *Die Felsenkuppel, eine* : Sepp
*Justinianische Sophienkirche*، میونخ ۱۸۸۲ء؛ (۶)
*The Temple of the Jews* : Ferguson، لنڈن ۱۸۷۸ء؛
(۷) *The High Sanctuary at Jerusalem* : Conder (یہ
مقالہ Institute of British Architects کے اجلاس
میں پڑھا گیا اور اس میں Ferguson کی رائے کی
مخالفت کی گئی)، نیز (۸) *Tent Work in Palastine*، ۲ :
۳۲۰ ببعد؛ (۹) *The Holy Places of* : Lewis
*Jerusalem*، باب ۲؛ (۱۰) *Jerusalem* : E. Pierotti
*Explored*، لنڈن ۱۸۶۴ء، باب ۳؛ (۱۱) *Der* : Wolf
*Tempel von Jerusalem*، Graz ۱۸۸۷ء، ص ۲۰، ۵۰،
۷۶؛ (۱۲) ،*Inner Jerusalem* : A. Goodrich-Freer
لنڈن ۱۹۰۴ء، باب ۱۵؛ (۱۳) W. M. Thomson :
*The Land and the Book*، ۱۹۱۳ء، طبع جدید،
ص ۶۹۹ ببعد؛ (۱۴) *Dictionary* : Hughes
*of Islam*، بذیل مادّہ؛ (۱۵) *Palest. Quart. Stat.*،
اشاریہ؛ (۱۶) *Palest. Pilgrims' Text Society*، اشاریہ؛
(۱۷) *JRAS*، ۱۹ : ۲۵۸ بعد؛ (۱۸) الیعقوبی: تاریخ،
طبع Houtsma، ۲ : ۳۱۱؛ (۱۹) H. Sauvaire :
*Histoire de Jerusalem et d' Hebron* (مجیر الدین :
الانس الجلیل کا جزوی ترجمہ)؛ (۲۰) الادریسی،
طبع J. Gildemeister، در *ZDPV*، ۱۸۸۵ء، ۸ :
۷؛ (۲۱) *Géographie* : M. Stanislaus Guyard
*d' Aboulfeda*، ۲ : ۳ بعد؛ (۲۲) ابن بطوطہ: قبلہ،
طبع Defremery و Sanguinetti، ۱ : ۱۲۰ ببعد؛
(۲۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، مترجمۂ de Slane،
۴ : ۵۲۱؛ (۲۴) Rabbi Petachia of Ratisbon :
*Tour du Monde*، پیرس ۱۸۳۱ء، ص ۹۸ بعد؛ (۲۵)
*Itinerary* : Benjamin of Tudela، مترجمۂ A. Asher،
لنڈن ۱۸۴۰ء، ۱ : ۷۰؛ (۲۶) *Karten* : Zimmermann

und Pläne zur Topographie des Alten Jerusalem، Basel ۱۸٦۳ء؛ (۲۷) C. Diehl : Manuel d' Art Byzantine؛ (۲۸) H. Hagenmeyer : Fulcheri Carnotensis Historia، ۱ : xxvi، ۷ ببعد؛ (۲۹) K. A. C. Cresswel : The Origin of the Plan of the Dome of the Rock، یروشلم میں برطانوی مدرسۂ آثار قدیمہ (British School of Archaeology)، ضمیمۂ مقالات، شمارہ ۲، لنڈن ۱۹۲۴ء؛ (۳۰) E. T. Richmond : The Dome of the Rock، اوکسفرڈ ۱۹۲۴ء؛ (۳۱) Gaudefroy-Demombynes : La Syrie à l'époque des Mamelouks، ص ٦۰ ببعد؛ (۳۲) Mariti : Histoire de l'Etat Présent de Jerusalem، ص ۲۴۹ ببعد، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۳۳) ناصر خسرو : سفر نامہ، طبع Schefer، ص ۸۹ ببعد؛ (۳۴) محمد البتنونی : الرحلة الحجازیه، ص ۱٦۲ ببعد، قاهره ۱۳۲۹ھ؛ (۳۵) van Berchem، در CIA، ۳ / ۵ : ۲٦۷، ۷۵۳؛ (۳٦) ZDPV، ۴۴ : ۳۴ ببعد؛ (۳۷) Finn : Stirring Times، ۲ : ۲۵۰؛ (۳۸) Robinson : Biblical Researches in Palestine، لنڈن ۱۸۴۱ء، ۱ : ۴۴۰ ببعد؛ (۳۹) Conder : The City of Jerusalem، ص ۲۳٦ ببعد.

(J. Walker [و اضافہ از خلیل حامدی])

⊗* **قَبْر** : (ع): جمع : قُبُور؛ میّت کو چھپانے کی جگہ؛ مردہ انسان کا مدفن، جہاں میّت کو دبا کر نگاهوں سے اوجهل کر دیا جائے: بقول راغب اصفہانی مردے کا ٹھکانا اور قرار گاہ (دیکھیے مفردات، بذیل مادۂ قبر) ۔ امام راغب کی تعبیر سے قبر کے مفہوم میں وسعت پیدا هو جاتی هے اور وہ زیر زمین سے آگے بڑھ کر هر اس مقام کو اپنے احاطے میں لے لیتی هے جہاں مردے کو ٹھیرنے کی جگہ مل سکے، خواہ وہ زیر زمین هو یا زیر آب یا فضا میں اس کے ذرات کی تحلیل هو؛ الغرض جہاں بهی مردے کا جسم یا اس کے اجزا پہنچ جائیں وهی اس کی قبر هو جاتی هے.

قبر کا ایک تصور اوامر و نواهی کی قید سے آزادی، زندگی اور حیات کی عدم موجودگی، حرکت و حرارت، جدوجہد اور عمل سے خالی رهنا بهی هے (دیکھیے مجمع بحارالانوار، بذیل مادۂ قبر).

وہ جگہ جہاں انسان مرنے کے بعد سے لے کر حشر و بعث تک رهتا هے قبر کہلاتی هے اور کبهی وہ موت بهی قبر کہلاتی هے جو مردے پر مرنے کے بعد سے حشر تک گزرتی هے ۔ قرآن مجید کی آیت ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقْبَرَهٗ (۸۰ [عبس] : ۲۱) میں دونوں مفہوم پائے جاتے هیں ۔ جو مردے قبر میں دفن نہیں کیے جاتے ان پر بالخصوص یہ آیت اسی صورت میں منطبق هو گی جبکہ قبر سے مراد مرنے کے بعد سے لے کر بعث تک کی مدت لی جائے، جس میں بہر حال هر مرنے والا داخل هو جاتا هے؛ اس مدت کو برزخ [رك بآں] بهی کہا گیا هے (دیکھیے ۲۳ [المؤمنون] : ۹۹ تا ۱۰۰).

میّت کو بے حرمتی سے بچانے اور اس میں رونما هونے والے تغیرات کو نگاهوں سے اوجهل رکھنے کے لیے قبر کھودی جاتی هے ۔ قبر کی گہرائی کم از کم درمیانہ قد کے آدمی کی لمبائی کی آدهی هونی چاهیے اور طول و عرض میت کی مناسبت سے رکھا جائے.

قبر کی دو قسمیں هوتی هیں : ایک ''لحد'' اور دوسری ''شق'' ۔ ایک حدیث میں یہ بهی آیا هے کہ لحد همارے لیے هے اور شق همارے سوا دوسروں کے لیے (عبدالرزاق : المصنف، ۳ : ۴۷۷) ۔ لحد بغلی قبر کو کہتے هیں، جس میں قبر کے نیچے کے حصے کی لمبائی میں قبلہ رخ ایسی جگہ تیار کی جاتی هے جس میں میّت سما سکے؛ پهر اسے بڑی بڑی کچی اینٹوں، سلوں یا پتھروں وغیرہ سے بند کر

دیا جاتا ھے۔ لحد بالعموم سخت زمین میں کھودی جاتی ھے۔ شق سیدھی گہری کھودی جاتی ھے اور درمیان میں چاروں طرف منڈیر سی چھوڑ کر صندوق کی طرح گہری ھوتی ھے۔ اس میں مردے کو ڈال کر منڈیروں پر لکڑی کے تختوں یا پتھروں وغیرہ کے ذریعے اسے ڈھانک دیا جاتا ھے۔ قبر کا رخ ایسا ھونا چاھیے که اس میں میت کو قبله رخ رکھا جا سکے.

قبر پر ایک بالشت مٹی اونچی رکھ کر اسے کوھان کی طرح بنایا جا سکتا ھے۔ قبر کو پخته بنانا، چونے سیمنٹ کا پلستر کرنا اور کتابت کی لوح لگانا شرعاً ممنوع ھے، تاھم پہچان کے لیے کوئی علامت رکھنا گوارا ھے.

قبر پر عمارت بنانا، مسجد یا مدرسه بنانا اور احاطه کھینچنا ناپسندیده ھے۔ اگر یه صورت آرائش و زینت یا تفاخر کے لیے ھو تو حرام ھے۔ قبروں کو گندگی اور کوڑے کچرے سے صاف رکھنا چاھیے۔ وھاں محفلیں جمانا اور ان پر چلنا پھرنا ناپسندیده ھے۔ قبر کو اس وقت تک نہیں کھودنا چاھیے جب تک مردے کی ھڈیاں باقی رھیں، البته کسی تحقیق کی غرض سے یا کسی چیز کے ره جانے پر قبر کو کھودا جا سکتا ھے۔ اگر مجبوری ھو تو ایک قبر میں ایک سے زیاده مردے بھی دفن کیے جا سکتے ھیں۔ مردے کے آثار مٹ جانے پر قبر کھود کر اسے دوسرے کام میں استعمال کیا جا سکتا ھے۔ آخرت اور موت کی یاد تازه کرنے، نیز عبرت و نصیحت حاصل کرنے کے لیے زیارت قبور مندوب ھے؛ مرنے والوں کے لیے مغفرت کی دعا کرنا چاھیے۔ قبرستان میں پہنچ کر یه دعا پڑھنا مسنون ھے: السلام علیکم یا اھل القبور۔ یغفراللہ لنا ولکم، انتم سلفنا و نحن خلفکم، و انا ان شاء اللہ بکم لاحقون (= اے قبروں والو! تم پر سلامتی ھو؛ اللہ تمھیں اور ھمیں بخشے۔ تم ھمارے پیش رو ھو اور ھم تمھارے خلف ھیں اور ھم اگر اللہ نے چاھا تو تم سے آ ملنے والے ھیں؛ السماطی: کتاب الفقه علی المذاھب الاربعة، ۱: ۴۱۸ تا ۴۲۳).

رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے اونچی قبروں کو ھموار کرنے کا حکم دے کر حضرت علیؓ کو بھیجا تھا۔ قبروں کو بت بنانے، ان پر عرس اور عید کے میلے لگانے سے بھی رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے منع فرمایا (ابن القیم: زاد المعاد، ۱: ۱۴۶).

**عذاب و ثواب قبر:** قرآن مجید میں عذاب قبر سے متعلق کوئی واضح نص نہیں ملتی، البته موت سے حشر تک کی مدت، جس سے مرده گزرتا ھے اور جسے برزخ بھی کہا گیا ھے، اس کے بارے میں بعض اشارے ملتے ھیں۔ اس برزخ میں مردے کو جو حیات ملتی ھے؛ اس کے بارے میں ھم بہت کم جانتے ھیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ھے: سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ، یعنی ”ھم ان کو دو بار عذاب دیں گے؛ پھر وه بڑے عذاب کی طرف لوٹائے جائیں گے“ (۹ [التوبة]: ۱۰۱) کی تفسیر میں امام بخاریؒ اور ان کے ھمنوا بعض مفسرین کا خیال ھے که ایک عذاب دنیا میں اور ایک عذاب برزخ میں اور پھر بڑا عذاب قیامت میں ھو گا.

شہدا کے بارے میں قرآن مجید تصریح کرتا ھے که انھیں مرده نه کہو اور نه سمجھو؛ وه اپنے رب کے پاس زنده ھیں اور رزق پا رھے ھیں (۲ [البقره]: ۱۵۴؛ ۳ [آل عمران]: ۱۶۹)۔ آل فرعون کے بارے میں قرآن مجید کہتا ھے: ”آل فرعون کو آگ کے برے عذاب نے گھیر لیا؛ وه اس آگ پر صبح شام پیش کیے جائیں گے اور جس دن قیامت کی گھڑی ھوگی تو (کہا جائے گا) آل فرعون کو سخت ترین عذاب میں داخل کر دو (۴۰ [المؤمن]: ۴۵ و ۴۶).

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے مروی احادیث میں عذاب قبر کا عقیدہ پوری قوت سے ابھر کر سامنے آتا ہے۔ آپؐ دعا میں عذاب قبر سے اللہ کی پناہ طلب فرماتے تھے۔ ایک روایت میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ میّت کو گھر والوں کے رونے یا اس پر نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم دو قبروں کے پاس سے گزرے تو آپ نے فرمایا کہ ان قبر والوں کو عذاب دیا جا رہا ہے اور معمولی سی بات پر؛ ایک تو پیشاب سے پاک ہونے کا خیال نہیں رکھتا تھا اور دوسرا چغلیاں کھاتا تھا۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: عذاب قبر برحق ہے (دیکھیے البخاری: الصحیح، کتاب الجنائز).

عقیدۂ عذاب قبر کا فائدہ بیان کرتے ہوئے البزدوی لکھتے ہیں کہ جب لوگوں کو یقین ہوگا کہ مرنے کے بعد قبر میں برے کاموں پر گرفت اور عذاب ہوتا ہے اور پھر جہنم میں بھی اس کے بعد عذاب دیا جاتا ہے تو اس سے برائیوں کے ارتکاب سے بچنے میں زیادہ زور پیدا ہو جاتا ہے (دیکھیے البزدوی: اصول الدین، ص ۳۲۷ و ۳۳۷).

(عبدالرحمٰن طاہر سورتی)

عذاب کے معنی اس "اذیت، تکلیف اور درد و مصیبت" کے ہیں جو اللہ کی طرف سے یا حکمران انسان کی طرف سے کسی پر عائد کی گئی ہو۔ اس میں صرف اقتدار مطلق کا مفہوم ہی شامل نہیں بلکہ اس کے ساتھ عدل کی محبت بھی داخل ہے، نیز سزا عقوبت کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔ اللہ کا عذاب، جس کا ذکر قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے، افراد پر بھی اور اقوام پر بھی، اس دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت میں بھی نازل ہوتا ہے۔ عام طور پر کفر، نبیوں اور رسولوں کے ذریعے بھیجے ہوئے اللہ کے پیغاموں میں شک اور اللہ کی نافرمانی اور اس سے سرکشی ایسے جرائم ہیں جن کے ارتکاب کے باعث عذاب الٰہی نازل ہوتا ہے (رکّ بہ عاد؛ فرعون؛ لوط؛ نوح، ثمود، وغیرہ)۔ آخرت کی زندگی کی سزاؤں کے لیے، جو قبر ہی سے شروع ہو جاتی ہیں دیکھیے نیچے: عذاب القبر شرعی سزاؤں کے لیے رکّ بہ عقوبت.

(TH. W. JUYNBOLL)

**عذاب القبر**: قبر کا عذاب یعنی وہ سزا جو قبر میں دی جاتی ہے اسے عذاب برزخ [رکّ بآں] بھی کہتے ہیں۔ یہ فکر اس تصور پر مبنی ہے کہ مردے کے لیے قبر میں بھی ایک قسم کی باشعور زندگی جاری رہتی ہے۔ موت اور قیامت کی درمیانی مدت میں کیا کچھ پیش آتا ہے، اس سے متعلق مختلف اور متعدد خیالات بیان کیے جاتے ہیں:

(۱) قبر بہشت کا ایک باغ یا جہنم کا ایک گڑھا ہے۔ نیک اور صالح ایمانداروں کی ارواح کے لیے رحمت کے فرشتے آتے ہیں اور کافروں نیز بد عمل اور بد کردار مسلمانوں کے لیے عذاب کے فرشتے نازل ہوتے ہیں۔ ایمانداروں کی روحیں بہشت کے اشجار پر پرندوں کی شکل میں رہتی ہیں اور قیامت کے دن اپنے جسموں سے آ ملیں گی۔ شہدا ابھی سے بہشت میں رہتے ہیں.

(۲) نوحہ کرنے والوں کے رونے چلانے سے مردوں کو تکلیف ہوتی ہے۔ خاص کر بدکاروں کو اس وقت بہت تکلیف ہوتی ہے جب وہ رونے پیٹنے والوں کے قدموں کی چاپ سنتے ہیں جب کہ وہ انہیں قبر میں چھوڑ کر جا رہے ہوں۔ ایماندار اپنی قبر کو ستر ستر ہاتھ وسیع پاتے ہیں اور منکروں کو قبر اس طرح بھینچتی ہے کہ ان کی پسلیاں ایک دوسری میں گھس جاتی ہیں۔ قبر مردے سے دین کی بابت سوال کرتی ہے اور اس کے اعمال صالح اس کی طرف سے جواب دیتے ہیں۔ گنہ گار کو سزا دینے

کے لیے ایک آتشی سانپ مقرر کیا جائیگا، جو قیامت تک اسے ڈستا رہے گا ۔

(۳) دو فرشتے، منکر اور نکیر، مردے کو اٹھا کر بٹھاتے ہیں اور اس سے اس کے دین کی بابت سوال کرتے ہیں ۔ مؤمن ”قول ثابت“ کے ساتھ (۱۴ [ابرٰهیم] : ۲۷) جواب دیتا ہے ۔ اس پر اسے دوزخ کا وہ مقام دکھایا جاتا ہے جس سے اسے نجات نصیب ہوئی اور بہشت کی وہ جگہ دکھائی جاتی ہے جو اس کے لیے مقرر کی گئی ۔ اس کے بعد اسے یوم قیامت تک کے لیے تنہا چھوڑ دیا جاتا ہے ۔ کافر فرشتوں کے سوالوں کا جواب نہیں دے سکتا اس پر فرشتے اسے لوہے کے گرزوں سے مارتے ہیں، جس سے شعلے پیدا ہوتے ہیں ۔ انسانوں اور جنّوں کے سوا ساری مخلوقات اس مار کی ضربوں کی آواز سنتی ہے ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ سزا صرف روح کو ملتی ہے ۔ یہ عذاب اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک اللہ چاہے ۔ بعض ثقات کے قول کے مطابق یہ عذاب روز جمعہ کے سوا ہر روز قیامت کے دن تک جاری رہتا ہے ۔ جسموں میں سے روحیں فرشتے نکالتے ہیں ۔ ایمانداروں کی روحیں آسانی کے ساتھ نکل آتی ہیں اور بد اعمال لوگوں اور کافروں کی روحیں کھینچ گھسیٹ کر نکالی جاتی ہیں، جس سے انہیں سخت تکلیف ہوتی ہے ۔ شہیدوں، ننھے بچوں اور ایسے لوگوں سے جنھوں نے بعض نفلی عبادات ادا کی ہوں، سوال قبر نہیں ہوتا ۔

بعض مآخذ میں عذاب اور ضغطۂ قبر (= قبر کا بھینچنا) کے درمیان فرق کیا گیا ہے ۔ اہل ایمان و طاعت عذاب سے تو بچے رہیں گے، لیکن ضغطۂ قبر میں مبتلا ہوں گے اور کفار کو عذاب بھی ہو گا اور ضغطۂ قبر بھی ۔

قرآن مجید کی بعض آیات میں اس کی طرف اشارات مل سکتے ہیں، مثلاً فَكَيْفَ اِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ يَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَ اَدْبَارَهُمْ (۴۷ [محمد]: ۲۷) یعنی اس وقت ان کا کیا حال ہو گا جب فرشتے ان کی جان نکالیں گے اور ہم ان کے چہروں اور پیٹھوں پر مارتے جائیں گے؛ دوسری جگہ فرمایا کہ کاش تم ان ظالم لوگوں کو اسوقت دیکھو جب وہ جانکنی میں مبتلا ہوں اور فرشتے اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں کہ نکالو اپنی جانیں، آج تم کو ذلت کے عذاب کی سزا دی جائے گی (۶ [الانعام] : ۹۳)؛ ایک اور جگہ فرمایا کہ کاش تم دیکھو جب فرشتے کافروں کی جانیں قبض کرتے ہیں اور ان کے چہروں اور پیٹھوں پر ضربیں لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جلنے کا عذاب چکھو (۸ [الانفال] : ۵۰) .

عذاب قبر کا ذکر احادیث میں بکثرت آیا ہے (دیکھیے مآخذ) ۔ اکثر یہ ذکر فرشتوں کے ذکر کے بغیر آیا ہے ۔ ایسی احادیث جن میں فرشتوں کا ذکر نہیں، صرف یہ کہا گیا ہے کہ مردوں کو قبر میں عذاب ہوتا ہے، یا عذاب کی وجہ بتائی گئی ہے، مثلاً یہ کہ خاص گناہوں کا نام لیا گیا ہے، جن کا ارتکاب میّت کے عذاب قبر کا موجب تھا .

منکر اور نکیر کا نام مستند احادیث میں صرف ایک دفعہ آیا ہے (الترمذی، جنائز، باب ۷) .

فقہ اکبر (اول) میں، جس کی تاریخ تالیف دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں سمجھی جا سکتی ہے، عذاب قبر سے متعلق محض ایک مختصر حوالہ آیا ہے (فقرہ ۱۰) ۔ وصیة ابی حنیفه میں، جسے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط کے عقائد صحیحہ کا آئینہ سمجھنا چاہیے، عذاب قبر اور منکر و نکیر کے سوالات دونوں کا ذکر موجود ہے ۔ فقہ اکبر (دوم) میں، جسے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے وسط

میں عقائد صحیحہ کی نمائندگی کرنے والی جدید کتاب سمجھنا چاہیے، زیادہ محنت اور وضاحت کے ساتھ اس عقیدے کی تشریح کی گئی ہے (فصل ۲۳) : ''قبر میں منکر اور نکیر کا میّت سے سوال کرنا حق ہے اور قبر میں روح اور جسم کا از سر نو ارتباط امر حق ہے ۔ ضغطۂ قبر اور عذاب قبر بھی برحق ہیں، جو جملہ کنار کو، نیز بعض گنہ گار مسلمانوں کو پیش آئیں گے'' ۔ عقائد اور اصول پر جو کتابیں بعد میں لکھی گئیں ان میں قبر کے اندر منکر و نکیر کا آنا، سوال کرنا اور عذاب دینا اسی اہمیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے ۔

بعض معتزلہ نے منکر و نکیر کی تشریح اس طرح کی ہے کہ منکر سے مراد کافر کی وہ بڑبڑاہٹ ہے جو سوال کا جواب دیتے وقت ہچکچاہٹ سے پیدا ہوتی ہے اور نکیر اس سختی اور تشدد کا نام ہے جو اس پر کی جاتی ہے ۔ بعض نے لکھا ہے کہ منکر اور نکیر سے دو (فرشتے) مراد نہیں بلکہ اس سے فرشتوں کی دو نوعیں مراد ہیں، کیونکہ انسان تو ہر لحظہ دنیا کے مختلف حصوں میں مرتے رہتے ہیں اور دو افراد کا ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر پہنچنا ممکن نہیں ۔ ایک اور عقلی تاویل یہ ہے کہ یہ دو فرشتے انسان کے اپنے اچھے اور بُرے اعمال کی شکلیں ہیں، جو مجسم ہو کر سامنے آ جاتی ہیں اور اس کے ساتھ نجات یا عذاب کا وعدہ کرتی ہیں ۔

کرامیہ [رک بآں] کے نزدیک منکر اور نکیر دو محافظ فرشتے ہیں، جو انسان کے ساتھ رہتے ہیں (عبدالقاہر البغدادی: اصول الدین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۲۴٦) ۔ امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ حشر و نشر سے متعلق جس قدر باتیں بتائی گئی ہیں وہ سب حق ہیں اور عالم ملکوت میں ظہور پذیر ہیں ۔ [آخرت اور اس کی تمام جزئیات پر ایمان لانا ضروری ہے ۔ اس کے بغیر ایمان کامل نہیں ہو سکتا ۔ احادیث میں مذکور ہے کہ قبر میں صرف اعمال صالحہ کام آتے ہیں ۔ قبر کی تاریکی میں روشنی اور اجالا پیدا کرنے کے لیے اللہ تعالٰی کی رحمت اور نیک اعمال ضروری ہیں ۔ اسی طرح بعض احادیث میں آیا ہے کہ سورۃ الملک کی، جس کا ایک نام ''المانعۃ'' ہے، تلاوت کرنے والا عذاب قبر اور منکر نکیر کی اذیت سے محفوظ رہتا ہے (مجدالدین فیروز آبادی: بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۴۷۵)] ۔

**مآخذ:** [(۱) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ القبور، المیّت]؛ (۲) E. Sell: *The Faith of Islam*، لنڈن ۱۸۸۰ء، ص ۱۴۵؛ (۳) [معجم الفقہ الحنبلی، ج ۲، بذیل مادۂ قبر، الکویت ۱۹۷۳ء]؛ (۴) Wensinck: *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، اشاریہ عمومی، بذیل مادۂ Punishment، منکر و نکیر؛ (۵) شرح وصیۃ ابی حنیفہ، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، ص ۴۴؛ (٦) الطحاوی: بیان السنۃ والجماعۃ، حلب ۱۳۴۴ھ، ص ۹؛ (۷) ابو حفص عمر النسفی: عقائد، استانبول: ۱۳۱۳ھ، مع شرح تفتازانی، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۸) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۴ : ۴۵۱ ببعد؛ (۹) وہی مصنّف: الدرۃ الفاخرۃ، طبع Gautier، ص ۲۳ ببعد؛ (۱۰) ابن رجب الحنبلی: احوال القبور فی احوال اہلہا الی النشور، مکہ ۱۳۷۴ھ؛ (۱۱) کتاب احوال القیامۃ، طبع M. Wolff، ص ۴۰ ببعد؛ (۱۲) R. Eklund: *Life between Death and Resurrection according to Islam*، Uppsala ۱۹۴۱ء؛ [(۱۳) ابن قیّم الجوزیہ: الرسالۃ القبریۃ فی الرد علٰی منکر عذاب القبر، در مجموعۃ ستۃ رسائل، مطبوعۂ قاہرہ].

(A. J. WENSINCK و A. S. TRITTON)

**قُبْرُص** : (قُبْرُس؛ ترکی : قِبْرِصْ؛ انگریزی :Cyprus)؛ بحیرۂ روم کے مشرق میں ایک جزیرہ، جو جغرافیائی لحاظ سے ایک سطح مرتفع ہے ۔ یہ سطح مرتفع

اب تک قائم چلی آ رہی ہے جبکہ اس کے گرد و نواح کا علاقہ سمندر میں ڈوب چکا ہے ۔ یہ جزیرہ دو سلسلہ ہاے کوہ پر مشتمل ہے، جو مشرق سے مغرب تک چلے گئے ہیں (ان کی بلندی علی الترتیب ۳۱۴۲ اور ۶۰۲۰ فٹ ہے) اور طورس (Taurus) ہی کی شاخ ہیں ۔ ان دونوں پہاڑوں کے درمیان میدانی علاقہ ہے، جس کا رقبہ ۳۲۱۳ مربع میل ہے ۔ [جزیرے کی آبادی ساڑھے چھے لاکھ نفوس پر مشتمل ہے، جن میں ڈیڑھ لاکھ ترک ہیں] ۔ قدیم ایام سے اس جزیرے کے راستے شام اور مصر اور بحیرۂ ایجہ (Aegean) کے درمیان تجارت ہوتی رہی ہے ۔ تجارتی اعتبار سے اپنے جغرافیائی محل وقوع کی اہمیت کے علاوہ یہ جزیرہ نہایت قدیم زمانے سے تانبے کی برآمد کے لیے بھی مشہور رہا ہے (چنانچہ اس کا نام بھی تانبے [= Copper] کی نسبت سے قبرص قرار پایا) ۔ انہیں اسباب کی بنا پر یہ تہذیب و تمدن کا بھی اہم مرکز رہا ہے ۔ جزیرے میں یونانیوں کی آبادکاری، فینقی نو آبادیوں کا قیام، مصر اور اشوریہ جیسی بڑی طاقتوں سے اس کے تعلقات، اس پر قبضہ کرنے کے لیے یونانیوں اور ایرانیوں کے درمیان جنگیں، گردش دوراں کے سبب قبرص پر یونانیوں، رومیوں اور بوزنطیوں کا یکے بعد دیگرے تسلط ـــــ یہ سب واقعات بطور تجارتی مرکز قبرص کی اہمیت کی تصدیق کرتے ہیں ۔

اسلامی فتوحات کے آغاز میں جزیرے پر بوزنطی حکمران تھے ۔ حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں پہلی مہم ۲۸ھ / ۶۴۹ء میں روانہ کی گئی (ایک روایت میں مختلف تاریخیں مذکور ہیں) ۔ یہ مہم محض دیکھ بھال کے لیے آئی تھی، اس لیے جزیرے پر مستقل قبضہ نہ ہو سکا، لیکن Salamis Constantine کا قصبہ تباہی سے نہ بچ سکا ۔ عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ اس مہم کا یہ نتیجہ نکلا کہ اہل قبرص مسلمانوں کو بھی اسی طرح خراج ادا کرنے لگے جس طرح وہ بوزنطیوں کو ادا کرتے تھے ۔ ام حرام، زوجۂ عبیدہ بن ثابتؓ بھی، اس مہم میں شریک تھیں اور اسی مہم کے دوران میں (گھوڑے سے گر کر) شہید ہوئیں ۔ لارنقہ Larnaca کے قریب ان کا مزار آج بھی خاص تقدیس اور تعظیم کی نظر سے دیکھا جاتا ہے (دیکھیے *Journ. of the Royal As. Soc.*، ۱۸۹۷ء، ص ۸۱ تا ۱۰۱) ۔ البلاذری کے بیان کے مطابق دوسری مہم ۳۳ھ میں بھیجی گئی ۔ اس کے نتیجے میں مسلمان جزیرے میں آباد ہونے لگے اور اشاعت اسلام کا آغاز ہوا ۔ عرب مؤرخین کے مطابق یزید بن معاویہؓ نے جزیرہ خالی کر دیا تھا، لیکن Wellhausen نے ان بیانات کی صحت کو مشتبہ قرار دیا ہے ۔ ۶۹ھ / ۶۸۸ء میں عبدالملک بن مروان اور شہنشاہ جسٹینین دوم کے درمیان شرائط صلح طے پائیں تو ان میں سے ایک شرط یہ تھی کہ فریقین خراج کو آپس میں بانٹ لیا کریں (Theopanes، طبع de Boor، ص ۳۶۳) ۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۲۵ھ / ۷۴۳ء میں ولید ثانی نے بعض قبرصی باشندوں کو ملک بدر کر کے شام بلا لیا تھا (لیکن فقہا نے ولید کے اس فعل کو غیرمنصفانہ قرار دیا، اس لیے یزید بن ولید نے خلیفہ بننے پر ان کو دوبارہ واپس بھیج دیا) ۔

ان بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اموی دور میں قبرص پر مسلمانوں کا قبضہ دیرپا اور مستحکم نہ تھا اور اہل قبرص خراج ادا کر کے دونوں طاقتوں کے درمیان اپنی آزادی بڑی حد تک قائم رکھے ہوئے تھے، لیکن مسیحی آبادی کی ہمدردی تمام تر بوزنطیوں کے ساتھ تھی ۔ عباسی عہد میں جزیرے کی صورت حال بوزنطیوں کے حسب حال ہو گئی ۔ یہ درست ہے کہ ہارون الرشید اور مابعد خلفا کے عہد میں کئی بار کامیاب فوج کشی

ہوئی تھی، لیکن جزیرے پر مستقل قبضے کا خیال کسی کو نہ آیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بوزنطی اثر و رسوخ دوبارہ بڑھ گیا۔ ۸۷۴ تا ۸۷۶ء میں بوزنطیوں کو فتح ہوئی۔ آبادی پہلے کی طرح عیسائیت کی حلقہ بگوش رہی۔ باشندوں کی تجارتی سرگرمیاں عربوں اور بوزنطیوں سے دوستانہ تعلقات کی ضامن تھیں۔ اس وقت فریقین میں سے جو بھی سمندر پر با اقتدار ہوتا، وہ جزیرے کو بحری اڈے کے طور پر استعمال میں لے آتا تھا۔ Nicephoros Phocas (۹۶۳ تا ۹۶۹ء) کے زمانے کے بعد بوزنطیوں نے جزیرے پر دوبارہ قبضہ کر لیا.

۱۱۹۱ء میں جب رچرڈ اول کا بحری بیڑا قبرص سے گزرا تو Comnenus کے شاہی خاندان کا ایک فرد جزیرے پر خود مختار حکمران تھا۔ یہ بیڑا طوفان میں گھر کر تباہ ہو گیا اور قبرصیوں نے اسے لوٹ لیا۔ اس پر رچرڈ نے جزیرے پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں اس نے جزیرے کو Templars کے ہاتھ فروخت کر دیا، جنھوں نے اسے Lusignan کے Guido کے حوالے کر دیا۔ فرنگیوں (Franks) نے چار سو سال تک جزیرے پر حکومت کی۔ بڑے بڑے گرجے اور قلعے اس عہد کی یادگار ہیں۔ قبرص کی فرنگی حکومت صلیبیوں کی زبردست مددگار تھی اور دوسری طرف شام و مصر کے ممالیک کے لیے مستقل خطرے کا باعث تھی.

مملوک سلطنت کے حقیقی بانی بیبرس اول نے ۶۶۹ھ/۱۲۷۰ء میں قبرص کے خلاف ایک بحری بیڑا روانہ کیا، لیکن یہ لیمسون (لیماسول) کے قریب طوفان کی نذر ہو گیا۔ قبرص کی فرنگی سلطنت کو کاری ضرب سب سے پہلے اہل جینوآ نے لگائی جبکہ انھوں نے ۱۳۷۳ء میں الماغوسا (فاماگستا) پر قبضہ کر لیا۔ سولھویں صدی عیسوی کے تیسرے عشرے کا ذکر ہے کہ مملوکوں نے قبرصیوں کے مسلسل حملوں کا بدلہ لینے کے لیے انتہائی اقدامات کا فیصلہ کیا۔ ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء میں سلطان برسبای [رکّ باں] نے بحری بیڑے کی مدد سے لیماسول کے ایک حصے پر قبضہ کر لیا۔ اگلے برس مملوکوں کے لشکر جرار نے الماغوسا (فاماگستا) پر چڑھائی کر دی اور الملاحۃ کے مقام پر مختصر سی جنگ کے بعد لیماسول کے قلعے کو تباہ کر دیا۔ قبرص کو انتہائی کاری ضرب ۸۲۹ھ/۱۴۲۶ء میں لگی اور سلطانی لشکر نے دوبارہ لیماسول پر قبضہ کرلیا۔ ایک فیصلہ کن جنگ کے بعد قبرص کا شاہ جانس Janus گرفتار کر لیا گیا اور مسلمانوں نے بڑھ کر افقوسیا (نیکوشیا) پر قبضہ کر لیا، لیکن جزیرے پر مستقل قبضے کا خیال ان کے غور و فکر سے خارج رہا۔ مملوک سلاطین خراج کی وصولی پر قانع رہے، جس کے لیے انھیں باربار مسلح مداخلت کرنی پڑتی تھی۔ اس طرح قبرص کی علیحدہ مملکت کا وجود قائم رہا بلکہ جیمز دوم کے عہد میں فاماگستا دوبارہ سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ بادشاہ کی بیوہ Caterina Cornara نے ۱۴۸۹ءمیں جزیرے کو اہل وینس کے حوالے کر دیا۔ جب سلطان سلیم دوم کے عہد میں ترکوں نے اس کی فتح کے لیے (جنگی) تیاریاں کیں تو یہ جزیرہ وینس والوں کے قبضے ھی میں تھا۔ بوسنہ کے لالہ مصطفی نے ستمبر ۱۵۷۰ء میں نیکوشیا پر قبضہ کر لیا، لیکن فاماگستا آئندہ اگست تک زیر نہ ہوسکا۔ شیخ الاسلام کے ایک فتوے کی بنا پر جزیرے پر عثمانی تسلط قائم ہو گیا۔ ۱۸۳۲ء میں محمد علی پاشا نے جزیرے پر قبضہ کر لیا اور آئندہ برس اسے باضابطہ طور پر عطا کر دیا گیا، لیکن ۱۸۴۰ء میں اسے سلطان کو واپس کرنا پڑا۔ [ترکوں کا عہد حکومت جزیرے میں عدل و مساوات کا دور تھا۔ انھوں نے سب سے پہلے غلامی کو منسوخ کر کے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا۔ دوسرا کام یہ کیا کہ یونانی کلیسا کو

بحال کر دیا۔ اس طرح ترکوں کی رواداری اور عدل گستری نے جزیرے کی کایا پلٹ دی ].

۴ جون ۱۸۷۸ء کے معاهدے کی رو سے قبرص انگریزوں کی عملداری میں آ گیا. لیکن جزیرے پر ترکوں کی برائے نام سیادت قائم رهی۔ اس کے عوض انگریزوں نے ترکوں کو یه ضمانت دی که وہ روسی دستبرد کے مقابلے میں ترکیه کے ایشیائی مقبوضات کی حفاظت کریں گے.

انگریزوں کے عہد میں بادشاہ انگلستان کی طرف سے ایک ھائی کمشنر حکومت کا کاروبار چلاتا تھا۔ اس کی مدد کے لیے ایک اٹھارہ ممبروں کی قانون ساز اسمبلی تھی (اس کے چھے ممبر نامزد اور بارہ منتخب ھوتے تھے)۔ ان میں سے تین ممبران کو مسلم رائے دهندگان اور نو کو غیر مسلم رائے دهندگان چنتے تھے۔ تین ممبروں کی ایک انتظامی کونسل بھی تھی (جو صرف مشورہ دے سکتی تھی)۔ انتظامی اغراض کے لیے جزیرہ چھے اضلاع میں منقسم تھا: نیکوشیا، فاماگستا، لارنکا، لیماسول، پافوس اور کائرینیا.

[برطانوی دور حکومت میں یه جزیرہ عیسائیوں سے زیادہ یہودیوں کی صیہونی تحریک کا آماجگاہ بن گیا اور انھوں نے یونانیوں اور یہودیوں کو جزیرے میں لا کر بسانا شروع کر دیا۔ ۱۹۵۱ء میں قبرصی کلیسا نے میکاریوس کو آرچ بشپ منتخب کر لیا۔ اس نے عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان نفرت اور عداوت کے بیج بو دیے اور یونان کی دهشت پسند تنظیم اور اس کے سربراہ جنرل گریواس کی خدمات حاصل کر لیں اور ترکوں کا قتل عام شروع کرا دیا۔ اس کا مقصد یه تھا که قبرصی ترک ڈر اور دهشت کے مارے جزیرہ چھوڑ کر نکل جائیں اور جزیرے کا الحاق یونان سے ھو جائے.

اگست ۱۹۶۰ء میں انگریزوں نے زمام اقتدار قبرصیوں کے سپرد کر دی اور جزیرۂ قبرص آزاد و خودمختار جمہوریه قرار پایا۔ ملک کا نظام حکومت صدارتی ھے جس میں عیسائیوں کے لیے ۷۰ فی صد اور ترک مسلمانوں کے لیے تیس فی صد نشستیں مقرر ھیں۔ ملک کا صدر آرچ بشپ میکاریوس ھے اور نائب صدر فاضل کوچک۔ گزشته چودہ پندرہ برسوں میں قبرصی ترکوں کو امن و چین نہیں نصیب ھو سکا۔ وقفے وقفے سے ان کے اور عیسائیوں کے مابین خونریز فسادات ھوتے رھے۔ گزشته برس (۱۹۷۴ء) میں جنرل گریواس نے انقلاب برپا کر کے میکاریوس کو ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا اور حکومت پر خود قبضه کر لیا۔ حکومت برطانیه جو معاهدۂ آزادی کی رو سے جزیرے میں مداخلت کر سکتی تھی، خاموشی سے یه تمام واقعات دیکھتی رهی۔ بالآخر ترکیه نے ترک اقلیت کے جان و مال اور عزت و آبرو کے تحفظ کے لیے جزیرے کے شمالی علاقوں میں، جہاں قبرصی ترکوں کی اکثریت ھے، فوجیں اتار دیں اور وھاں مقامی ترک باشندوں کی حکومت قائم کر دی۔ ترکوں کا ایک عرصے سے یه مطالبه ھے که قبرص میں وفاقی نظام حکومت قائم کر دیا جائے کیونکه دونوں کا ایک وحدت کے اندر رهنا محال ھے].

**مآخذ:** (۱) البلاذری: فتوح البلدان (لائیڈن)، ص ۱۵۲ تا ۱۵۸؛ (۲) *Bible. Geogr. Arab* (طبع de Goeje)، ۱ : ۷۰؛ ۲ : ۱۱۸ تا ۱۳۹؛ ۳ : ۱۴۸؛ ۶ : ۲۲۵؛ (۳) الادریسی (مترجمۂ Jaubert)، ۲ : ۱۳۰؛ (۴) حاجی خلیفه: جہان نما (قسطنطینیه ۱۱۴۵ھ)، ص ۶۱۲؛ (۵) Wellhausen dans les *Göttinger Nachrichtan*، ۱۹۰۱ء، ص ۴۱۸، ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۵؛ (۶) Vassiliev: *Vizantia-i-Arabi* (سینٹ پیٹرز برگ)، ۱۹۰۰ء؛ (۷) de Mas-Latrie: *Historire de l'ile de chypre sous la regne des princes de la maisone de Lusignan*، (پیرس ۱۸۵۲ء تا

۱۸۶۱ء)؛ (۸) L. Cheiko : Un dernier écho des croisaides، Mélanges de la Fac. Or. Beyrouth، ۱: ۳۰۳ تا ۳۷۵؛ (۹) Oberhummer : Die Insel Cypern، (میونخ ۱۹۰۸ء)؛ (۱۰) C. D. Cobham : Excerpta Cypria، بار دوم (کیمبرج ۱۹۰۸ء)؛ (۱۱) dumeme : Bibliography of Cyprus، بار پنجم (کیمبرج ۱۹۰۸ء)؛ (۱۲) J.T. Huchinson et C. d. Cobham : A Handbook of Cyprus، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۱۳) Bädeker : Palästina und Syrien، بار هفتم (لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۳۶۳ تا ۳۷۸؛ [(۱۴) Statesmans year Book 1974-75، لنڈن ۱۹۷۴ء؛ (۱۵) Ency. Britannica، بذیل مادۂ لنڈن، ۱۹۷۳ء).

(R. HARTMANN و [ادارہ])

* **قبْرہ** : (سپینی زبان میں : کبرٗ Cabra)، قرطبہ کے جنوب مشرق میں پہاڑی علاقے کا ایک شہر جو جبل قبرہ (Sierra de cabra) کی ڈھلان پر ۸۴۴ میٹر کی بلندی پر واقع ھے ۔ آج کل یہ قُرطبہ کے صوبے میں ایک قضا (Partido judicial) کا مرکز ھے اور اس کی آبادی بیس هزار ھے .

اسلامی شہر قبرہ کو جس نے رومی شہر اگبرو Igabrum کی جگہ لے لی تھی، جو بقول Pliny صوبۂ Baetica کے بڑے شہروں میں سے تھا، اندلس کے ایک مستحکم قلعے کی حیثیت حاصل تھی ۔ حاکم ابوالخطّار الکلبی (۱۲۵ھ، ۷۴۳ء تا ۱۲۷ھ/۷۴۵ء) کے زمانے میں جو اموی عہد حکومت میں تھا، یہاں عراق میں مقیم جُندِ واسط کے فوجی آ کر آباد ھو گئے تھے ۔ یہ ایک مقابلۃً چھوٹے سے ضلع (کُورہ) کا مرکز تھا جس میں استجہ Ecija بھی شامل تھا ۔ ان دونوں شہروں میں ایک ھی قاضی رھتا تھا ۔ قبْرہ کی اسقفی جو چوتھی صدی عیسوی سے چلی آتی تھی، اموی خلافت کے دوران برقرار رھی ۔ قبرہ کے بارے میں عرب جغرافیہ نگاروں کے چند اور مگر ضرورت سے زیادہ مختصر بیانات میں اس شہر کی معتدل آب و ھوا، بہتے ھوے پانی کی فراوانی، زیتون کے باغیچوں کی کثرت اور سرسبز و شاداب پودوں اور درختوں کا ذکر ملتا ھے ۔ ان سے ایک جامع مسجد کی موجودگی کا بھی پتا چلتا ھے جس میں تین دالان تھے اور اسی طرح ایک بارونق منڈی کا بھی.

مقدّم بن معافٰی (م ۲۹۹ - ۳۰۰ھ / ۹۱۲ء، رکَ باں) موجد ''مُوَشّح'' قبرہ ھی کا باشندہ تھا.

اھل قشتالہ اور اندلسی مسلمانوں کے مابین سرحدی مناقشات میں قبرہ بھی باعث نزاع رھا ۔ غرناطہ کے زیری خاندان کے حبُوس بن ماکسن نے اس پر ۴۱۹ - ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ - ۱۰۳۰ء میں قبضہ کر لیا ۔ جب ۶۴۱ھ / ۱۲۴۴ء میں اسے فرڈیننڈ ثالث (The Saint) نے فتح کر لیا تو یہ پہلے قرطبہ (Cordoba) کی کونسل کے اور بعد ازاں Calatrava کے سلسلے سے متعلق رھا ۔ ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء میں محمد رابع ناصری قبرہ پر قابض ھو گیا ۔ اس نے اس کی فصیلوں اور قلعے کے ایک حصے کو تباہ کر دیا اور وھاں کے باشندوں کو قیدی بنا کر غرناطہ بھجوا دیا ۔ تھوڑے ھی عرصے بعد اسے سلسلۂ Calatrava کے حاکم اعلٰی (Master) نے دوبارہ آباد کیا ۔ بعد ازاں قبرہ پھر قشتالہ کی حکومت کے تحت آ گیا ۔ ۸۴۹ھ / ۱۴۴۵ء میں ھنری رابع نے قبرہ کو Cordoba کے Diego Fernandez کو اس کی خدمات کے صلے میں دے دیا اور اسے قبرہ کے کاؤنٹ کا خطاب عطا کیا.

کئی ایسے آثار جو اسلامی عہد کے ھیں، بالخصوص ایک شکستہ قلعہ اب بھی قبرہ میں نظر آتے ھیں.

**مآخذ** : (۱) الادریسی : صفة المغرب و السودان، et de l'Espagne، طبع Dozy و De Goeje، ص ۱۷۴، ۲۰۵؛ (۲) ابن عبدالمنعم الحمیری : La Peninsule

*Ibrique*، طبع Lévi Provençal، لائیڈن ۱۹۳۸ء، حواشی، ۱۳۳، ۱۳۹ تا ۱۵۰ (عربی متن)، ص ۱۲۸-۱۲۹ (فرانسیسی ترجمہ)؛ (۳) ابن الخطیب : لمحۃ، ص ۸۷؛ (۴) وھی مصنف : الاحاطۃ، طبع عنان، ۱ : ۳۳۰، ۵۳۱؛ (۵) وھی مصنف : اعمال الاعلام، ص ۲۲۹؛ (۶) *Crónica de D. Alfanso XI Biblioteca de Autores Espanoles*، ج ۶۶، طبع جدید، میڈرڈ ۱۹۵۳ء؛ (۷) P. Madoz : *Diccionario Geografio estadistico-historico de espana y sus posesiones de ultramar*، ج ۵، میڈرڈ ۱۸۴۰ء، ص ۴۰ تا ۵۰؛ (۸) *Sobre el nombre y la patria del autor de la "muwaššaha"*، در *Al. Andalus*، ج ۲ (۱۹۳۴ء)، ص ۲۱۵ تا ۲۲۲؛ (۹) [عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ].

(R. ARIÉ)

**قَبْض** : ''سکیڑنا، بھینچنا''، صوفیہ کی اصطلاح میں ایک حالت ہے جو ''بسط'' (یعنی کشادہ کرنا، پھیلنا یا پھیلانا) کی ضد ہے، تاھم قرآن مجید کی اس آیت میں کہ ''اللّٰہ یَقْبِضُ و یَبْسُطُ'' ۲ [البقرہ] : ۲۴۶، جس کا حوالہ صوفیہ دیتے ھیں، ان الفاظ کا مفہوم زیادہ عام ہے۔ یہ دونوں حالتیں عارف پر طاری ھوتی ھیں اور مبتدی کے لیے ان کی جگہ جذبات خوف و رجا ھیں، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ خوف و رجا کا تعلق مستقبل سے ہے اور قبض و بسط موجودہ روحانی انقباض و انشراح کو ظاھر کرتے ھیں۔ مغربی تھیوصوفی کی زبان میں یہ لفظ تقریباً consolatio (تسکین) اور desolatio (روحانی پیوست) کے مترادف کہے جا سکتے ھیں.

**مآخذ** : (۱) القُشَیْری : الرسالہ (قاھرہ ۱۲۸۷ھ)، ص ۳۸ ببعد، (۱۳۳۰ھ، ص ۳۲ ببعد)؛ (۲) الہُجْویری : کشف المحجوب (سلسلۂ یادگار گب، عدد ۱۷)، ص ۳۷۴ تا ۳۷۶؛ (۳) عبدالرّزاق الکاشی : اصطلاحات الصّوفیہ، طبع شپرنگر، کلکتہ ۱۸۴۵ء، ص ۱۵، ۱۳۸ ببعد؛ (۴) التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۶، ۱۱۹۸؛ (۵) R. Hartmann : *Al-Kuschairis' darstellung des Sûfîtums* (*Türk. Bibl.* ج ۱۸) ص ۸۴ ببعد.

(H. BAUER)

**قبض** : عروض کی ایک اصطلاح جس کی رو سے ابتدائی ارکان فَعُولُنْ اور مفاعیلُنْ کے پانچویں حرف ساکن کو حذف کر دیا جاتا ہے، اس لیے یہ بحر طویل، ھزج، مضارع اور متقارب میں پائی جاتی ہے.

جو فعولُنْ بحر طویل کی تیسری ضرب کے دوسرے مصرع کا تیسرا رکن ھوتا ہے، اس میں قبض مستحسن (اور بقول بعض، لازمی) ہے، اس کے علاوہ ھر جگہ اختیاری بحر طویل کے پہلے مصرع کے آخری مفاعیلن میں قبض ضروری ہے۔ اس کے علاوہ ان تمام مقامات میں بھی اس کا لانا جائز ہے جہاں کسی رکن میں کفّ (ساتویں ساکن حرف یعنی نون کا حذف) واقع نہ ھو سکتا ھو با این ھمہ طویل، ھزج اور مضارع میں قبض کا وقوع بہت شاذ ہے.

**مآخذ** : (۱) G. W. Freytag : *Darstellung der arabischen Verskunst*، Bonn ۱۸۳۰ء، ص ۸۰، ۱۶۶ تا ۱۷۰، ۱۷۲ تا ۱۷۴، ۳۳۶ و ۳۴۷؛ (۲) H. Coupry : *Traite de Versification arabe*، لائپزگ ۱۸۷۵ء.

(محمد بن شنب)

**قبض** : (ع)؛ سے مراد ہے کسی چیز کا جائز قبضہ حاصل کرنا، خواہ بذریعۂ وراثت ھو یا بواسطۂ بیع و شراء۔ فقہ اسلامی کی کتابوں میں قبض کا ذکر عقد بیع کے ساتھ بیع کو تسلیم کرنے کے سلسلے میں آتا ہے، مثال کے طور پر ابن قاسم کی فتح القریب پر باجوری کا حاشیہ (بولاق ۱۳۰۷ھ، ۱ : ۳۵۸) میں باب البیع کی ابتدا میں اس کا ذکر ہے، (۱) دیکھیے E. Sachau : *Muhammad. Recht nach Schafiitischer Lehre*، ص ۲۸۳ ببعد؛ (۲) Th. W. Juynboll : *Handb des Islam. Gesetzes*، ص ۲۶۳.

(TH. W. JUYNBOLL)

* **قبط** : رکّ به مصر .

* **قبطی** : رکّ به مصر .

* **القَبْق** : جَبَل القَبْق یا جِبالُ القَبْق یا القَبْج، جیسا کہ الطبری، ۱ : ۲۶۶۰، س ۱۵؛ ص ۲۶۶۳، س ۴؛ ص ۲۶۶۶، س ۱۶؛ نیز یاقوت، ۴ : ۳۱، س ۲۳، نے لکھا ہے اور جیسا کہ المسعودی (طبع پیرس) میں بھی ہر مقام پر قبخ (بالخاء) پڑھنا چاہیے؛ کوہ قاف کا ایک نام جو مسلم مصنفین کے ہاں عام طور پر پایا جاتا ہے Hubschmann : *Armen. Grammar*، (لائپزگ ۱۸۶۷ء) ۱ : ۳۵۰، نے قبق کو ارمنی لفظ کَپْ کوہ، (پہلوی کاف کوہ) سے مشتق مانا ہے.

جغرافیے کے ایک قدیم تصور کے مطابق یہ سلسلۂ کوہ قاف [رکّ بآں] کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے جو پوری دنیا کو گھیرے ہوئے ہے - (دیکھیے B. Munkačsi : *Der Koukasus u. Ural, als "Gurtel der Erde"*، در *keleti szemle*، ۱ : ۲۳۶ ببعد) - البُرز کا نام بھی بے شک اسی تصور پر مبنی ہے جو المُستوفی نے اور بظاہر اسی کے تتبع میں کاتب چلبی نے بھی کوہ قاف کے متعلق قائم کیا ہے، بحالیکہ قبق کا نام (جہان نما : ق - ت - ق) اس کی مشرقی (ترجمہ، ص ۱۸۲، میں غلطی سے مغربی) سمت سے مختص ہے - یہاں بظاہر اس سلسلۂ کوہ کو اسی نام کے ایران کے شمال میں واقع اس سلسلۂ کوہ کی ایک شاخ سمجھا گیا ہے جس کے بارے میں بھی یہ خیال ہے کہ وہ دنیا کی حد بندی کرنے والا سلسلہ ہے، (قبّ مادّۂ البُرز؛ F. Justi : *Beitr. zür alten Geographie Persiens*، ۱ : ۴ ببعد، ۲ : ۴ ببعد؛ Melgunof : *Das südliche Ufer des kaspischen meeres*، ص ۷۲) - [. . . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اوّل بذیل مادّہ].

**مآخذ** : (۱) البَلاذُری : فتوح البلدان (طبع de Goeje)، ص ۱۹۳ ببعد؛ (۲) الطّبری : تاریخ (لائیڈن)، ۱ : ۲۶۶۲ ببعد؛ (۳) المسعودی : مُروج الذّہب، (پیرس)، ۲ : ۱ تا ۷؛ ۱۹ تا ۲۲، ۲۵ ببعد، ۳۹ تا ۴۸، ۶۵ تا ۷۷؛ (۴) *Bibl. Geogr. Arab.*، ج ۱ (الاصْطَخْری)، ص ۱۸۰ تا ۱۹۳؛ ج ۲ (ابن حَوقل)، ص ۱۱۰، ۲۳۸ تا ۲۵۵؛ ج ۳ (المُقدّسی)، ص ۳۷۵ تا ۳۸۲؛ ج ۵ (ابن الفقیہ)، ص ۲۸۶ تا ۲۹۸؛ ج ۶ (ابن خُرداذبہ)، ص ۱۲۳ ببعد؛ ج ۷ (ابن رستہ)، ص ۸۹، ۱۳۸؛ ج ۸ (المسعودی)، ص ۶۳؛ (۴) الادریسی، مترجمۂ Jaubert، ۲ : ۳۲۹ ببعد؛ (۵) یاقوت : مُعجَم البُلدان (طبع Wüstenfeld)، ۴ : ۳۱، نیز بذیل مادّۂ اَبْخاز، ارّان، ارمینیا، طَرابزُنْدہ، اللّان، باب الاَبْواب، تَفْلِس، جُوزان، جَنْزہ، سَرِیر، سِیسَجان، شابران، شروان، شَکّی (شَقّا)، شَماخی، شَمکُور، طَبَرسَتران، فِیلان، قَبَلہ، کُرج، لَکْز، مَسْقط؛ (۶) القَزْوِینی : عجائبُ المخلوقات (طبع Wüstenfeld)، ص ۱۷۰؛ (۷) الدّمشقی : نُخبۃ الدّہر فی عجائبِ البَرّوالبَحر (طبع Mehren، ص ۱۸۹، ۲۲۰؛ (۸) ابوالفداء : تقویم البُلدان (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۷۱ ببعد، مترجمۂ Reinaud، ۲ : ۱، ۹۳ ببعد، ۲۹۸ تا ۳۰۰؛ (۹) حمداللہ المُستوفی : نُزہۃ القُلوب (سلسلۂ یادگار گب، عدد ۲۳) ص ۹۳، س ۱۴، ۱۹۱، س ۲۰ ببعد، ۲۵۴، س ۲۱؛ (۱۰) دربند نامہ (ایک ترکی نسخے سے مأخوذ ہے جس میں متن بھی ہے، ترجمہ بھی اور حواشی بھی . . . از میرزا، اے، کاظم بیگ (طبع سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۱ء)؛ (۱۱) کاتب چلبی : جہان نما (طبع قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ)، ص ۳۹۸؛ (۱۲) *Fragments de geographes et d'historiens arabes at persons . . . relatifs aux anciens peuples du Caucase*، ترجمہ و تنقیدی حواشی از M. Defrémery، پیرس ۱۸۴۹ء؛ *Journ. Asiat*، سلسلۂ چہارم، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۱ء؛

(۱۳) N. de Khanikoff: *Mém. sur les inscriptions Musulmanes du Caucase*، در *Journ. Asiat.* سلسلۂ پنجم، ج ۲۲ (۱۸۶۲ء)، ص ۵۷ ببعد؛ (۱۴) B. Dorn: *Geographica Caucasica*، در *Mém. de l'Acad. impér. des Sciences de St. Petersbourg*، سلسلۂ ششم، ج ۷ (۱۸۴۸ء)؛ (۱۵) C. d'Ohsson: *Des peuples du Caucase*، (پیرس ۱۸۲۸ء)؛ (۱۶) J.V. Klaproth: *Reise in den Kaukasus u. nach Georgien*، دو جلدیں، Halle و برلن ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۴ء؛ (۱۷) Ed. Eichwald: *Reise auf dem Caspischen Meere u. in den Kaukasus*، دو جلدیں (برلن ۱۸۳۷ - ۱۸۳۸ء)؛ (۱۸) R. v. Erckert: *Der kaukasus u. seine Völker*، لائپزگ ۱۸۸۷ء؛ (۱۹) J. Marquart: *Ērānšahr* (*Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss zu Göttingen*، باب لسانیات و تاریخ، N.F. و Kl. ۳ : ۲)، ص ۹۴ ببعد؛ (۲۰) وهی مصنف: *Osteurop. u. ostasiat. Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۶۴ ببعد؛ [نیز دیکھیے آآ، لائیڈن، بار دوم].

(C. V. ARENDONK)

* **قبقبازی** : یا قبق اندازی، کدو کا کھیل، [قبق = گول کدو]، Popinjay کا مشرقی نام، یہ ایک قسم کی چاند ماری ہوتی تھی، لیکن ھتیار تیر ھوتا تھا اور تیر انداز گھوڑوں پر سوار ھوتے تھے۔ تیر ایک حلقے کے بیچ سے پھینکا جاتا تھا، مگر ھدف کبوتر یا کوئی اور پرندہ ھوتا تھا، جسے ایک اونچے کھمبے پر بٹھا دیا جاتا تھا۔ بابر کے زمانے میں نشانہ ایک بط پر لگایا جاتا تھا (دیکھیے بابر نامہ، سلسلۂ یادگار گب عدد ۱، نیز Mrs. Beveridge کا ترجمہ، ۱ : ۴۳؛ نیز P. de. Courteille، ۱ : ۳۹)۔ اس کھیل کا مصر میں بہت رواج تھا (v. Quatremere: *Hist. des Mamlouks*، ۱ : ۲۴۳، حاشیہ ۱۱۸؛ نیز Dozy: *Supplement*)۔ یہ کھیل ھندوستان اور ایران میں بھی کھیلا جاتا تھا (دیکھیے آکبر نامہ، ج ۱، ترجمہ ص ۴۴۰؛ Vullers: *Lex* ۲ : ۷۱۰)؛ گلستان، باب ۳، حکایت ۲۸، میں بھی اس کھیل کی طرف اشارہ موجود ھے۔ [اس نادان لڑکے کی کہانی میں جس نے محض اتفاق سے بادشاہ کی انگوٹھی کے بیچ میں سے تیر گزار دیا تھا، بحالیکہ بڑے بڑے تیر انداز ناکام رھے تھے].

(H. BEVERIDGE)

* **قُبلای** : (جسے عموماً قُوبِیلای، نیز ''قوبلای'' بھی لکھا جاتا ھے)، منگول شہنشاہ (۱۲۶۰ تا ۱۲۹۴ء)، خان مُنگو (Möngke) کا بھائی اور جانشین۔ قبلای غالباً ۱۲۱۴ء میں پیدا ھوا۔ جب ۱۲۲۵ء میں چنگیز خان اپنی مغربی ایشیا کی مہم سے فارغ ھو کر مغولستان (منگولیا) واپس آیا تو انھیں دنوں قبلای نے جس کی عمر اس وقت گیارہ سال تھی، پہلی دفعہ شکار کیا، چنانچہ مغول کی رسم کے مطابق چنگیز خان نے بذات خود اس کے انگوٹھے پر گوشت اور چربی ملی تھی (رشید الدین : طبع Berezin: *Trudi Vost. Otd. Arkh-Obshč*، ۱۵ : ۱۴۱، متن)۔ قبلای اپنے بھائی کے دور حکومت میں ۱۲۵۱ء سے چین کا حاکم رھا۔ اس نے اپنی کوششیں [چینی] خاندان سُنگ کی سلطنت کو فتح کرنے کے لیے وقف کر دیں، لیکن یہ کام کہیں اس کے اپنے عہد سلطنت میں (۱۲۷۹ء میں) جا کر پایۂ تکمیل کو پہنچ سکا اور اس طرح دسویں صدی کے بعد پہلی بار چین کا تمام ملک ایک بار پھر ایک حکمران کے ماتحت متحد ھو گیا۔ اپنے بھائی اَرِغ بُوگا [= اِرک بوغا] پر غلبہ پانے کے بعد جس کی شہنشاھیت کا اعلان مغولستان (منگولیا) میں کیا گیا تھا (دیکھیے مادّۂ برکہ [خان])، قبلای چین ھی میں مقیم رھا اور مغول سلطنت کا دارالحکومت پیکنگ [= خان بالیق (رلؐ بآن)] میں منتقل کر لیا۔ اگرچہ قبلای کے عہد میں جو کارنامے سر انجام پائے، وہ داخلی (شاھی نہر، قانون

فوجداری کا نیا ضابطه، مجاس علمی) اور خارجی (جاپان اور جزیرۂ جاوا کے خلاف عظیم الشان بحری مہمیں جو اگرچه ناکام رہیں تاهم چین کی تاریخ میں اس سے پہلے یا اس کے بعد ایسی مہموں کا کبھی بیڑا نہیں اٹھایا گیا) دونوں اعتبار سے عظیم الشان تھے، لیکن یه عہد چین کے لیے ایک غیر ملکی جابر حکومت کا دور تھا۔ بیشتر مغول بادشاهوں کی طرح قبلای اسلام اور مسلمانوں پر مہربان تھا اور صرف ایک مختصر عرصے کے لیے (سات سال، ۱۲۸۲ تا ۱۲۸۹ء، جن میں سے پہلے چار سال کا عرصه انتہائی جبرو تشدد کا دور بیان کیا جاتا ہے) وزیر احمد [رک به خان بالیق] کے قتل کی وجه سے رونما ہونے والے واقعات کی بنا پر مسلمان اس کے مورد عتاب رہے.

**مآخذ:** مکمل ترین مآخذ: (۱) رشید الدین، طبع Blochet، ص ۵۰۰ تا ۵۸۰؛ نیز دیکھیے (۲) وصّاف، طبع بمبئی ۱۲۶۹ھ، ص ۱۶ ببعد؛ (۳) d' Ohsson: *Histoire des Mongols*، ہیگ و ایمسٹرڈم ۱۸۳۴ء، ۲: ۲۷۰ منگوکه Möngke کے عہد میں قبلای چین میں)، ۳۳۸ ببعد (قبلای کا اپنا دور حکومت)؛ (۴) Howorth: *History of the Mongols*، ۱: ۱۸۷ ببعد، ۲۱۶ ببعد، نیز مسلمانوں پر جبرو تشدد کے لیے (۵) *Zap*، ۲۲: ... ببعد.

(W. BARTHOLD)

⊗ **قِبلَه:** (ع) لفظ قبله. لغت میں جہت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ القبلة فی الاصل الجهة (لسان، بذیل مادّۂ ق ب ل)؛ کہا جاتا ہے این قبلتک؟ جس سے مراد ہے این جهتک؟ ''تمہاری جہت (یا تمہارا رخ) کدھر ہے'' (کتاب مذکور)۔ لسان هی میں قبلے کے معروف معنی جہت نماز بیان کیے گئے ہیں: والقبلة ناحية الصّلوة.

شرع اسلام میں جہت عبادت کے طور پر قبلے کا تعین کرتے ہوئے یه حقیقت واضح کر دی گئی ہے که قبله معبود نہیں بلکه وه ایک نقطۂ توجه ہے جو عبادت کے وقت تمام افراد ملت کو وحدت جہت مہیا کرتا ہے۔ اصل مقصود خیر کی طرف سبقت کرنا ہے: وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ ۭ اَيْنَ مَا تَكُوْنُوْا يَاْتِ بِكُمُ اللّٰهُ جَمِيْعًا ۭ (۲ [البقرة]: ۱۴۸)۔ قرآن مجید میں بصراحت کہا گیا ہے که مشرق یا مغرب کی طرف منه کر لینا هی بھلائی کی اصل نہیں، بھلائی کی اصل یه ہے که الله پر اور اس کے اتارے ہوئے احکام پر ایمان هو اور اس کے مطابق عمل هو: لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ..... الآيه (۲ [البقرة] ۱۷۷)۔ تحویل قبله کے سیاق میں پابندی قبله کا ایک مقصد اتباع رسولؐ بھی بتایا ہے: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰي عَقِبَيْهِ ۭ (۲ [البقرة]: ۱۴۳).

استقبال قبله (قبلے کی جانب رخ کرنا) کا نماز کے لیے لازمی قرار دیا جانا، قرآن مجید، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے چنانچه قرآن مجید میں حکم دیا گیا: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۭ (۲ [البقرة]: ۱۴۴) یعنی اپنا چہره مسجد حرام کی جانب پھیر لو؛ اور حدیث نبویؐ میں یه الفاظ وارد ہوئے ہیں: اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ (مسلم، کتاب الصّلٰوة)، اسی طرح استقبال قبله کے شرط نماز ہونے پر اجماع بھی پایا گیا ہے (الجزیری: الفقه علی المذاهب الاربعة، ۱: ۱۴۳؛ [عبدالشکور: علم الفقه، ۲: ۱۵۳]).

مکی زندگی میں رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم قبلۂ انبیاے سابقین کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرماتے بلکه مدینے کے جو چند لوگ اسلام قبول

کر چکے تھے، وہ بھی، رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیه و آله وسلّم کی مدینے میں تشریف آوری سے قبل، تقریباً تین برس سے قبلۂ اولٰی کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھ رہے تھے۔ ہجرت مدینه کے بعد سوله یا ستره ماه اسی پر عمل رہا۔ (الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، بذیل آیة سَیَقُولُ السُّفَھَآءُ مِنَ النَّاسِ . . .)۔ اسی مفسر نے حضرت انس رض بن مالک کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت انس رض بیان کرتے ہیں که رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیه و آله و سلّم نے مدینے میں نو یا دس ماه تک بیت المقدس کے رخ پر نماز ادا کی؛ پھر ایک روز جب آپ ص نمازِ ظہر کی پہلی دو رکعت ادا کر چکے تھے، آپ ص نے بقیه نماز بیت المقدس سے رُخ ہٹا کر کعبے کی طرف رُخ کر کے ادا فرمائی (حوالۂ سابق)۔ تحویل قبله کے سلسلے میں قرآن مجید کے بیان سے بصراحت معلوم ہوتا ہے که آپ ص شروع ہی سے کعبے کے قبلۂ اسلام بنائے جانے کے متمنی تھے، مگر جب تک حکم الٰہی سے قبله تبدیل نه کر دیا گیا، آپ ص قبلۂ اولٰی کی طرف ہی رُخ کر کے نماز پڑھتے رہے: قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِی السَّمَآءِ ج فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ط (۲ [البقرة] : ۱۴۴).

بعض مغربی مصنفین نے یه خیال ظاہر کیا که یه مدینے کے سیاسی حالات کا تغیر تھا جس کے نتیجے میں قبله تبدیل ہوا۔ ڈکشنری آف اسلام میں کعبے کے ذیل میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ملخص یه ہے که جس وقت پیغمبر اسلام کو مدینے میں سیاسی استحکام نصیب ہو گیا اور مکے کی بازیابی کی واثق امید لگ گئی تو آپ ص نے مکے میں موجود کعبے کو قبله بنا لیا۔ نیز یہود کی طرف سے آپ ص مکمل طور پر ناامید ہو گئے تو بیت المقدس کو بطور قبله ترک کر دیا گیا، لیکن یه درست نہیں.

یه امر موجب تعجب ہے که مستشرقین یورپ یکے بعد دیگرے ایک ایسے مفروضے پر عمارت کھڑی کرتے چلے جاتے ہیں که تاریخی واقعات نه صرف اس کی تائید نہیں کرتے بلکه اس کے صریحاً خلاف جاتے ہیں۔ تمام مآخذ تاریخ سے ثابت ہے که تحویل قبله کا حکم غزوۂ بدر سے پہلے ہوا۔ الطبری نے اپنی تاریخ میں ۲ ہجری کے واقعات میں بتایا ہے که ہجرت کے تقریباً ۱۸ ماه بعد شعبان کے مہینے میں قبله تبدیل ہوا (الطبری، طبع ڈخویه، ۱ : ۱۲۷۹)۔ بعض دوسرے مؤرخین کے حوالے سے الطبری نے یه قول نقل کیا ہے که تبدیلی قبله ہجرت سے ۱۶ ماه بعد ہوئی (کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۸۰)، جس کا مطلب یه ہے که ماه رجب یا اس سے کچھ پیشتر قبله تبدیل ہو چکا تھا۔ دوسری طرف یه بھی بصراحت ثابت ہے که غزوۂ بدر (البدر الکبرٰی) ہجرت کے دوسرے سال نصف ماه رمضان گزر جانے کے بعد رونما ہوا: و فیها کانت وقعة بدرالکبرٰی بین رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیه وسلّم والکفار من قریش و ذالک فی شهر رمضان منها . . . . یوم تسعة عشر من شهر رمضان . . . . و قال آخرون کانت یوم الجمعة صبیحة سبع عشرة من شهر رمضان (کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۸۱، ۱۲۸۲)۔ الطبری نے اپنی تفسیر میں یه تصریح کی ہے که تبدیلی قبله واقعۂ بدر سے دو ماه قبل عمل میں آ چکی تھی: صلّی رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیه و آله و سلّم نحو بیت المقدس بعد ان قدم المدینة ستة عشر شهرا ثم وجه نحوالکعبة قبل بدر بشهرین (الطبری: جامع البیان، مطبوعۂ قاہره، ۲ : ۳).

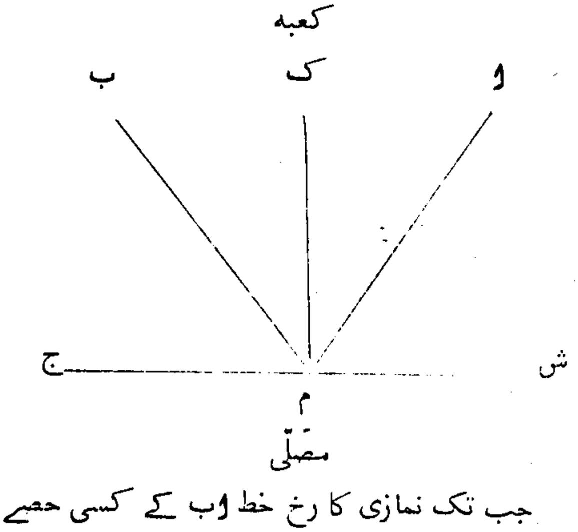
اس سے، صاف معلوم ہوتا ہے که قبلے کی تبدیلی، مدینے میں سیاسی استحکام کے دور میں نہیں بلکه ایسے دور میں ہوئی جب کفار مکه مدینے کی چراگاہوں میں لوٹ مچائے ہوئے تھے اور مدینے پر جنگ کے خوفناک بادل منڈلا

رہے تھے۔ ان حالات میں سیاسی مصلحت کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسلام کے شدید محارب دشمن اہل مکہ کے کعبے کو اس وقت قبلہ نہ بنایا جاتا، بلکہ بیت المقدس کو بدستور قبلۂ اسلام برقرار رکھا جاتا تاکہ اہل کتاب کی حمایت حاصل رہے، جن کی ایک بڑی اکثریت مدینے اور اس کے گرد و نواح میں آباد تھی۔

دوسرا نکتہ مغربی مصنفین نے یہود مدینہ سے مایوسی اور ان سے انقطاع کی ضرورت کا پیدا کیا ہے اس سے اگر ان کا اشارہ یہود بنی قینقاع کے اخراج کے واقعات کی طرف ہے تو یہ سب کچھ بدر سے بھی بہت بعد ۳ ہجری کے ماہ صفر میں پیش آیا (الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخویہ، ۱ : ۱۳۱۳)۔

فقہ اسلامی میں استقبال قبلہ کی عملی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ جو شخص مکۂ مکرمہ میں یا اس کے قریب نماز ادا کرے وہ عین (عمارت) کعبہ کی طرف رُخ کرے۔ دُور کے علاقوں میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے جہت کعبہ کی طرف رخ کر لینا کافی ہے۔ البتہ مدینۂ منورہ میں مسجد نبوی ؐ کے محراب کے رُخ کا تتبع ضروری ہے کیونکہ یہ محراب عین کعبہ کے رُخ بنایا گیا تھا (الجزیری: الفقہ علی المذاہب الاربعة، ۱ : ۱۴۴)۔ دُور کے علاقوں میں جہت کعبہ کے تعیّن کے لیے، سورج کے طلوع و غروب کے مقامات، قطب نما، علم مثلث کروی (فقہا نے اس علم کی رو سے جہتِ قبلہ کے تعیّن کا طریقہ آسان انداز میں بیان کیا ہے دیکھیے احمد رضا خان: العطایا النبویة فی الفتاوی الرضویة؛ صمد حسین رضوی نے پاکستان کے چند مشہور اطراف کے لیے بارہ جدولیں تیار کی ہیں جو سمت قبلہ معلوم کرنے میں مدد دے سکتی ہیں دیکھیے سمت قبلہ کا تعین، در فکر و نظر، جلد ۱۳، شمارہ ۷، جنوری ۱۹۷۶ء) اور مواقع نجوم سے مدد لی جا سکتی ہے (کتاب مذکور، ۱ : ۱۴۵)؛ تاہم فقہا تصریح کرتے ہیں جہت قبلہ کے تعین میں امکنۂ بعیدہ کے لوگوں پر قواعد ریاضیہ کی شدید پابندی عائد نہیں ہوتی، کیونکہ ایسا کرنا عامة الناس کو دقت اور تکلیف میں مبتلا کرنے کے مرادف ہے (رشید احمد: احسن الفتاوٰی، ص ۲۲۳ تا ۲۲۸)۔

جہت قبلہ کی تعریف اور اس کی حد بندی فقہا نے یوں کی ہے کہ چہرے کا کوئی حصہ کعبے یا اس کی فضا کے مقابل ہو جائے تو کافی ہے؛ اس کے لیے دائیں اور بائیں جانب، ہر دو اطراف میں ۴۵ درجے کے زاویے کو حد قرار دیا گیا ہے۔ [مفتی محمد شفیع کے نزدیک بھی پانچ دس ڈگری کے فرق سے نمازوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا (تفصیلات کے لیے دیکھیے معارف القرآن، ۱. ۳۲۵ تا ۳۲۶)؛ سمت قبلہ، در جواہرالفقہ، ۱ : ۲۲۷ تا ۳۰۷]؛ ذیل میں دی گئی شکل سے اس کی تفہیم ہو سکتی ہے:



جب تک نمازی کا رخ خط اب کے کسی حصے کی طرف رہے جہت قبلہ کا استقبال درست متصور ہو گا اور اگر ا سے گزر کر ش کی طرف، یا ب سے گزر کر ج کی طرف رخ کر لے گا، تو یہ جہت قبلہ کی حد سے خارج متصور ہو گا (دیکھیے الحصکفی: الدُرّ المختار، کتاب الصلوٰة؛ امجد علی: بہار شریعت، ج ۳)۔

[جہت قبلہ کا اختیار کرنا پہلے بھی اور اب بھی صرف نماز کے ساتھ مخصوص نہیں اور نہ پاؤں کی

انگلیوں کی نوک کے ساتھ (البخاری، کتاب الصلوٰة، باب ۲۸ و کتاب الاذان، باب ۱۳۱؛ النسائی، کتاب السهو، باب ۲۵، کتاب التطبیق، باب ۹۶) بلکه دعا کے وقت (البخاری، کتاب الدعوات، باب ۲۴)، احرام کھولتے اور باندھتے وقت (البخاری، کتاب الحج، باب ۲۹) اور الجمرة الوسطی پر رمی جمار [پتھر پھینکنے] کے بعد بھی (البخاری، کتاب الحج، باب ۱۴۰ تا ۱۴۲) قبلے کی طرف متوجه هونا چاهیے، جانور کو ذبح کرتے وقت بھی اس کا سر قبلے کی طرف پھیرنا چاهیے اور مردوں کو بھی قبر میں اس طرح لٹانا چاهیے که ان کا منه قبلے کی طرف هو.

حدیث میں قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف منه کرنے سے منع کیا گیا هے (البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۱: مسلم: کتاب الطهارة، حدیث ۶۱؛ النسائی: کتاب الطهارة، باب ۱۸ تا ۲۰)۔ اس مسئلے میں که آیا قضاے حاجت کے وقت قبلے کی طرف پیٹھ کرنے اور اس طرح عربستان کے بعض علاقوں میں بیت المقدس کی طرف منه کرنے کی اجازت هے یا نهیں، فقہا میں بہت اختلاف هے (دیکھیے البخاری: کتاب الوضوء، باب ۱۴، کتاب فرض الخمس، باب ۴؛ کتاب الصلوٰة، باب ۲۹؛ مسلم: کتاب الطهارة، حدیث ۵۹، ۶۱ ببعد؛ ابو داؤد: کتاب الطهارة، باب ۴)، قبلے کی جهت میں تھوکنا بھی نهیں چاهیے (البخاری: کتاب الصلوٰة، باب ۳۳).

[شافعی مذهب کے مطابق (الشیرازی: کتاب التنبیه (طبع Juynboll، ص ۲۰) میں درج هے۔ صحت صلوٰة کے لیے استقبال قبله ایک ضروری شرط هے۔ صرف سخت خطرے کے وقت اور سفر میں نوافل ادا کرتے وقت اس کو نظر انداز کیا جا سکتا هے. لیکن اگر کوئی پیدل هو یا اپنے گھوڑے کو موڑ سکتا هو، تو تکبیر تحریمه، رکوع اور سجود کے وقت استقبال قبله ضروری هے، مسلمان کو ٹھیک قبلے کی طرف رخ کرنا چاهیے؛ جو قبلے کے قریب هے وہ تو یقینی طور پر یه کر سکتا هے، لیکن جو دور هو وہ حتی الوسع سوچ کر اندازے سے قبلے کی طرف منه کرے۔ دوسروں کے خیال میں دور والوں کے لیے صرف عام جهت قبله کی طرف رخ ضروری هے مکے سے باهر جب کسی مسجد کے اندر نماز ادا کی جائے تو محراب کی طرف منه کرنا چاهیے۔ اگر نماز پڑھنے والا مسجد میں نه هو تو معتبر لوگوں کے کهنے کے مطابق رخ کر لے، صرف اس آدمی کو جو ویران جنگل میں هو اس بات کی اجازت هے که وہ اپنے لیے چند علامات کو دیکھ کر جهت قبله متعین کرے].

**مآخذ**: متن مقاله میں مذکور هیں.

(قاضی عبدالنبی کوکب)

* **قُبُور**: (ع): قبْر کی جمع، جو اپنے عام مفهوم یعنی ''گور'' کے علاوہ ''صندوق'' نیام یا سوئیوں کے ڈبے کے معنوں میں بھی استعمال هوتا هے اگرچه یه معانی کسی لغت میں درج نهیں (دیکھیے ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۷۱)۔ شمالی افریقیه میں ایک لفظ قبْره جمع قُبُور بمعنی ''پستول دان'' (holsters) ملتا هے (Beaussier) ۔ یه لفظ صیغهٔ جمع میں عثمانی ترکوں کے هاں جا پهنچا اور وهاں بطور واحد استعمال هونے لگا اور بعد ازاں افریقیه کی عربی بولیوں میں مستعار لے لیا گیا (قُبُور، جمع: قُبُورات ''چرمی کمر بند جس میں پستول رکھا جاتا هے'' [Beaussier] ۔ اس کے بھی وهی معنی هیں، یعنی ڈبیا، نیام، جن میں ترکش کے مفهوم کا بھی اضافه کیا جا سکتا هے ۔ یه لفظ بالعموم (قلم قبوری ''نیزوں (کلکوں) کا ڈبا'' مختصر کر کے) تراشیده نیزے، یعنی قلم رکھنے کے ڈبے یا قلم دان کے لیے استعمال هوتا هے، غیر فصیح عربی میں دَوایة (ادبی دواة) اور فارسی میں قلم دان (تصویر، در هیوآر Huart: *Calligraphes*،

ص ١٦، Lane : *Modern Egyptians*، ١ : ٢٨٨).

(CL. HUART)

* **قَبُول** : (ع)، کسی پیشکش کی پذیرائی یا کسی ذمے داری کا بار اٹھانے کا عہد، (معاهدوں میں) [رَكّ به ایجاب و بیع].

(اداره، دٓ، لائیڈن، بار اوّل)

* **القَبِیْصی** : ایک اهم منجّم جو غالبًا ایرانی الاصل تها، اس کا پورا نام عبدالعزیز (نیز عبدالرحمٰن) بن عثمان بن علی ابوالصّقر تھا۔ وہ قرون وسطٰی کی عیسائی دنیا میں Alcabitius (نیز Alchabitius) کے نام سے مشہور تھا۔ خاصے عرصے تک وہ سلطان سیف الدّوله بن حَمْدان (م ٣٥٦ھ/ ٩٦٩ء) کے دربار میں رہا اور اسی کے نام سے علم نجوم پر اپنی اهم ترین کتاب المَدْخل الٰی صناعة احکام النجوم کا انتساب کیا، جس کے نسخے اب تک آوکسفرڈ، گوتھا اور قاهره میں موجود هیں۔ Joh. Hispalensis نے اس کتاب کا لاطینی میں ترجمه کیا، جو ١۴٨١، ١۴٨٥ اور ١٥٢١ء میں وینس میں چھپا۔ ١۴٨٥ء کی طباعت کا عنوان هے :

*Libellus ysagogicus Abdilazi id est servi gloriosi Dei, qui dicitur Alchabitius, ad magisterium iudiciorum astrorum. interpretatus a Ioanne Hispalensi*، Venetiis ١۴٨٥؛ ١٥٢١ء کی طباعت کا نام هے : *Praeclarum Alchabitii opus ad scrutanda steilarum magisteria isagogicum*: Joh. de Saxonia نے ١٣٣١ء میں اس کتاب کی ایک شرح مرتب کی تھی، جو Bologna میں ١۴٧٣ء میں چھپی اور دوباره ١۴٨٥ اور ١٥٢١ء میں القبیصی کی طباعتوں کے تتمے کے طور پر وینس میں طبع هوئی۔ القبیصی نے علم نجوم پر کئی چھوٹے چھوٹے رسالے بھی لکھے هیں۔ اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخیں معلوم نہیں.

**مآخذ** : (١) عرب تذکره نویسوں میں سے صرف البیهقی (حدود ١١٥٠ء) نے اپنی تاریخ حکماء الاسلام (مخطوطۂ لائیڈن، G I - ١٣٣ d) میں اس منجّم کا ترجمه دیا هے۔ دیکھیے E. Wiedemann : *Beitr. z. Gesch. der Naturwissensch*، ٢٠ : ٦٨؛ متفرق حوالے ان کتابوں میں ملتے هیں : (٢) الفهرست، ص ٢٦٥ (مادّۂ اقلیدس)؛ (٣) ابن خلّکان، قاهره ١٣١٠ھ، ١ : ٣٦٥، مترجمۂ de Slane، ٢ : ٣٣٠؛ (۴) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ٣٥ - نیز دیکھیے H. Suter، در *Abhandl. z. Gesch. d. mathem. Wissensch*، ١٠ : ٦٠، ١٦ : ١٦٥؛ [(٥) نلّینو : علم الفلک، ص ٢١١؛ (٦) ابن القفطی، ص ٦۴؛ (٧) Macdonald : *Presentation Volume*، پرنسٹن، ص ٦٦].

(H. SUTER)

⊗ **قَبِیْله** : رَكّ به قبائل و قبائلیّت.

* **قِپْچاق** : ایک ترک قوم؛ اسے عمومًا ''قپچاق یا قنچاق'' بھی لکھتے هیں اور خفچاخ اور خفشاخ کی شکلیں بھی ملتی هیں، متأخر زمانے کی مقبول اور عالمانه اشتقاقیات (پہلے رشید الدین : جامع التّواریخ، طبع Berezin = *Trudĭ Vost Otd. Arkh. Obshč*، ٧ : ٢٣ میں اور پھر ابو الغازی، طبع Desmaisons، ص ١٩ پر) کی رُو سے قپچاق کا تعلق قوبق Ḳobuḳ یا کوبی Kobî سے قائم کیا گیا هے، جس کا مطلب ''درخت کا کھوکھلا تنا'' بتایا گیا هے، اسی کے ساتھ ایک لڑکے کا افسانه بیان کیا گیا هے، جو ایک کھوکھلے تنے سے پیدا هوا تھا۔ کہا جاتا هے که اوغوز خان [رَكّ به غُزّ]، نے اسے اپنا متبنّی بنا لیا تھا اور اسے ایک علٰحده علاقه بطور جاگیر عنایت کر دیا تھا۔ گردیزی (متن، در W. Barthold : *Otčet v poʼezdkʼe v Srednyuyu Aziyu*، ص ٨٢) اِیْماک کے ساتھ قِبْچق کا ذکر بھی کِیْماک کی ایک شاخ کے طور پر کرتا هے جو [دریاے] ارتش

کے کنارے پر رہتے تھے، اگرچہ اس سے قبل حدود العالم (ورق ۱۹ الف) کا نا معلوم الاسم مصنف یہ بیان کر چکا تھا کہ قپچق کیماک سے علٰحدہ ہو کر پچنگوں (Pečenegs) کے شمال میں آباد ہو گئے تھے، ابن خُرداذبہ (طبع de Goeje، ص ۳۱، س ۹) اور اس کے بعد ابن الفقیہ (طبع de Goeje، ص ۳۲۹، س ۳) کیماک کے ساتھ قپچق کا ذکر ایک علٰحدہ قوم کی حیثیت سے کرتا ھے، محمود کاشغری (۱ : ۲۷۳) ارتش کے کنارے آباد یماک (کذا) کے بارے میں لکھتا ھے کہ وہ کیماک کی نہیں، بلکہ قِپچق کی ایک شاخ تھے - اسی تصنیف میں ایک اور مقام پر (۳ : ۲۲) بتایا گیا ھے کہ یماک ایک ترک قبیلہ ھے (جِیْل مِن التُّرک) اور اسی کو قپچاق کے نام سے بھی یاد کرتے ھیں- (وَھم القِفجَاقِیَّۃَ عِندَنا) قِپچق خود بھی اپنے آپ کو ایک علٰحدہ شاخ تصور کرتے تھے (ثُمَّ اَترَاک قِفجاق یعدّون انفُسُھُم حِزباً آخر) - المقدسی (ص ۲۷۴، س ۳) نے صَوران میں جن کیماک کا ذکر کیا ھے، وہ ضرور قِپچق ھوں گے - ان کے شمال سے جنوب کی طرف بڑھنے کے سلسلے میں مَفازۃ الغز (دیکھیے کتاب مذکور، ۲ : ۱۶۸) کی جگہ دشت قپچق کا نام (سب سے پہلے گیارھویں صدی میں دیوان ناصر خسرو میں دیکھیے Browne : *Lit. Hist. of Persia*، ۱ : ۲۲۷) ملتا ھے، قبل ازیں البیہقی (طبع Morley، ص ۹۱) نے بھی قِپچق (خنچاق) کا ذکر خوارزم کے پڑوسیوں کی حیثیت سے کیا ھے، بقول محمود کاشغری (۲ : ۲۰۳ و ۳ : ۲۳) قپچق کی بولی میں بھی وھی صوتی خصوصیات ھیں، جو غز کی بولی (اور آج کل قزق [قزاق] کی بولی) میں موجود ھیں، جیسے کسی لفظ کے شروع میں ی کی جگہ ج - یہ بات کہ دشت قپچق کے نام کا اطلاق جنوبی روس پر بھی ھوتا تھا، حمد اللہ القزوینی کی اس شہادت (نُزھَۃ القُلُوب، طبع Le Strange، ص ۲۱، ۲۳۸) سے ظاھر ھوتی ھے کہ دشت قپچق ھی دشت خزر ھے - اسی قوم کو روسی لوگ پولوتزی Powlotzi اور مغربی یورپ کے باشندے ”کومنی“ Comani کہتے تھے - آگے چل کر قپچق کا نام آلتون اردو (Golden Horde) کی مغل سلطنت کے لیے استعمال ھونے لگا، بقول J. Marquart (*Osttürkische Dialektstudien*، ص ۱۰۲) تاریخ میں قپچق کا ذکر پہلی بار ۵۱۴ھ / ۱۱۲۰ - ۱۱۲۱ء میں گرجستانیوں کے حلیفوں کی حیثیت سے ابن الأثیر (۱۰ : ۳۹۹) کے ھاں ملتا ھے، Marquart کی رو سے (کتب مذکور، ص ۱۳۶) سلطنت قپچق کی بنیاد ان لوگوں نے رکھی تھی جو چُرچ (چینی خانوادہ کِن) کے عروج کے سلسلے میں منچوریا سے نقل وطن کر آئے تھے: اس سلسلے میں دیکھیے P. Pelliot، در *JA*، سلسلہ ۱۱، ۱۵ : ۱۲۵ ببعد- جنوبی روس میں قپچق نہ صرف اسلام بلکہ مسیحی اثرات کی بھی زد میں آ گئے تھے - ایک قپچق حکمران، (چینی کِن چِئہ) مغلوں کے حملے کے وقت (اسی حکمران کا ذکر روسی وقائع میں ھے) جارج George کے نام سے مشہور تھا (روسی یوری = Yuriy، لہٰذا چینی یولی‌غی Yü-li-ghi، در Bretschneider : *Med. Res.*، ۲ : ۲۹۷ ببعد اور Pelliot، کتاب مذکور، ص ۱۵۰) - ابن بطوطہ نے قرچ میں مسیحی قپچقوں کا ذکر کیا ھے - نام نہاد ”*Codex Comanicus*“ کو قپچق قوم میں مسیحیت کی تبلیغ و اشاعت کی ایک یادگار سمجھنا چاھیے.

مغول کے دور کے بعد قپچق کا کوئی ذکر نہیں ملتا؛ کئی دوسری اقوام (قُرلق، اویغور، نیّمن وغیرہ) کے قدیم ناموں کی طرح قپچق کا نام بھی اوزبک اور قزق قوموں کے درمیان ایک خاندان کے نام کے طور پر پایا جاتا ھے - وسط ایشیا کی جدید تاریخ میں قپچق کو خاص طور پر فرغانہ سے متعلق کیا جاتا ھے، [رکّ بہ خوقند].

**مآخذ**: بالخصوص (۱) J. Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۲) وہی مصنف: *Osttürkische Dialektstudien*، برلن ۱۹۱۴ء، Codex Comanicus کے بارے میں دیکھیے Pelliot: *J. A.*، سلسلہ ۱۱، ج ۱۵: ۱۲۷ میں سوانحی مآخذ کے حوالے۔

(W. BARTHOLD)

* **قپلان گرای**: اٹھارھویں صدی میں قرم [کریمیا] کے دو خوانین کا نام:

(۱) قپلان گرای اول نے تین بار حکومت کی: ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء تا ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ء و ۱۱۲۵ھ/۱۷۱۳ء تا ۱۱۲۸ھ/۱۷۱۶ء اور ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء تا ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء۔ اس نے شعبان ۱۱۵۱ھ/ نومبر، دسمبر ۱۷۳۸ء میں جزیرۂ ساقز (Chios) میں وفات پائی۔ اس نے شعبان ۱۱۱۶ھ/ نومبر۔ دسمبر ۱۷۰۴ء میں اپنے باپ سلیم اول کے انتقال کے فوراً بعد تخت کا دعوی کر دیا تھا، مگر اسے اس کے بھائی غازی سوم کی وفات کے بعد ہی خان تسلیم کیا گیا۔ اس کی اپنی معزولی کا باعث جو تین بار ہوئی، فوجی مہمات میں برابر ناکام رہنا تھا۔ پہلی معزولی [قاموس الأعلام، ۱ : ۱۵۵۵] (بقول Smirnow جنگ پولتاوہ Poltawa سے ۹ ماہ پیشتر، یعنی اکتوبر ۱۷۰۸ء میں) جب چرکسون (Circassians) کے خلاف (جو ابھی تک پوری طرح مسلمان نہیں ہوئے تھے) اس کی مہم کامیاب نہ ہو سکی۔ دوسری معزولی کی وجہ یہ تھی کہ وہ دریائے ڈینیوب Danube کے کنارے میدان جنگ میں بہت بعد ز وقت پہنچا اور تیسری معزولی (جب وہ ضعیف العمری اور علالت کے باعث کمزور ہو چکا تھا) ایران پر چڑھائی کے وقت ہوئی جب کہ ابھی وہ ایران کی سرحدوں تک بھی نہ پہنچا تھا کہ روسی میدان خالی پا کر اس کے ملک میں گھس آئے۔ عام طور پر اس کے بارے میں یہ رائے تھی کہ وہ ایک ہوشیار سیاستدان، لیکن ایک ناکام سپہ سالار ہے۔

(۲) قپلان گرای دوم نے جو قپلان گرای اول کا پوتا اور خان سلیم دوم کا بیٹا تھا، بہت کم مدت کے لیے حکومت کی (یعنی ۱۱۸۳-۱۱۸۴ھ/۱۷۶۹-۱۷۷۰ء)۔ اس نے دوبرجہ Dobrudja [دوبریجہ، قاموس الاعلام، ص ۲۱۶۹] میں روسیوں سے جنگ کی جس میں وہ ناکام رہا، اس پر دشمن سے ساز باز کرنے کا جھوٹا الزام عائد کیا گیا اور ۴ شعبان ۱۱۸۴ھ/ ۲۳ نومبر ۱۷۷۰ء کو اسے تخت سے اتار دیا گیا۔ ربیع الآخر ۱۱۸۵ھ/ جولائی۔ اگست ۱۷۷۱ء میں اس نے ۳۲ برس کی عمر پا کر بعارضۂ طاعون وفات پائی۔

**مآخذ**: (۱) W. Smirnow: *Krimskoje chanstvo pod verchovenstvom Ottomanskoi Porti v xviii Stoljetii*، اوڈیسا ۱۸۸۹ء، ص ۶، ۸ تا ۱۴، ۲۵ تا ۳۰، ۵۱ تا ۵۸، ۱۱۶ تا ۱۲۷؛ (۲) O. Retowski: *Die Münzen der Gireï*، ماسکو ۱۹۰۵ء، ص ۱۶۵ ببعد، ۱۷۰ ببعد، ۱۸۴ ببعد، ۲۳۰ ببعد۔

(W. BARTHOLD)

* **قپلان مصطفی پاشا**: مرزیفون [قاموس الاعلام، ۶ : ۴۲۰۹] کا رہنے والا اور سلطان محمد رابع کے عہد (۱۶۴۸ تا ۱۶۸۷ء) کا عثمانی سپہ سالار اور سیاستدان۔ اس کا شمار صدر اعظم کوپرولو احمد فاضل کے قابل ترین اور کامیاب ترین شرکائے کار میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ کوپرولو کے دور وزارت میں جب ترکی نے ایک بار پھر اپنا پرانا اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کی تو قپلان مصطفی نے اس میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔

اس کی تعلیم و تربیت درباری زندگی کے ماحول میں ہوئی۔ وہ سلطان کا سلحدار تھا۔ پھر

۱٦۵۰ء میں وزیر اور والیٔ بغداد مقرر ہوا، اس نے کئی سال تک وان، قونیہ اور دمشق جیسے اہم صوبوں کے والی کی حیثیت سے خدمات سر انجام دیں، تا آنکہ ہنگری کے خلاف جنگ شروع ہوئی اور اس میں اسے کارہاے نمایاں دکھانے کا موقع ملا، بالخصوص ۱٦٦۳ء میں نیوھازل Neuhäusl کنسشہ Kanischa اور دیگر مقامات میں۔ صدر اعظم نے اس سے اپنی بہن کی شادی کر دی تا کہ آپس میں زیادہ قریبی تعلقات قائم ہو جائیں ۔ احمد فاضل پاشا نے بڑی ہوشیاری سے موقع پا کر تمام اہم معاملات اپنے نسبتی بھائیوں کو تفویض کر دیے۔ ۱٦٦۰ء میں قپلان کا تقرر امیر البحر اعظم (قپودان دریا) کے عہدے پر ہو گیا (''خشکی پر شیر اور سمندر میں مگرمچھ'' جیسا کہ راشد نے اس کے نام (قپلان = گلدار panther) کی رعایت سے اس تقرر کا ذکر کرتے ہوے لکھا ہے) اس نے اس اہم عہدے پر چھے سال تک کام کیا، اس زمانے کی شدید جنگوں کے دوران میں بڑی مستعدی اور دور اندیشی سے ترکی بیڑے کی قیادت کی اور بالخصوص کریٹ کی فتح میں نمایاں حصہ لیا ۔ اس کے بعد وہ پولینڈ کے خلاف جنگ میں شامل ہوا اور کریمیا کے خان کے ساتھ مل کر لمبرگ Lemberg فتح کر لیا ۔ بعد ازآں وہ ۱٦۷۲ء میں حلب، ۱٦۷۵ء میں دیاربکر، ۱٦۷٦ء میں دوسری بار بغداد اور ۱٦۷۷ء میں ایک بار پھر دیاربکر کا والی مقرر ہوا۔ صدر اعظم احمد فاضل کا انتقال ہوا، تو باوجودیکہ نئے صدر اعظم قرہ مصطفٰی کا میلان طبع اس کی طرف نہیں تھا، قپلان مصطفٰی اس کے علی الرّغم صرف اپنی بے لاگ طبیعت کی بدولت اپنے عہدے کو سنبھالے رہا، حتّٰی کہ جب ۱٦۷۸ء میں یوکرین Ukraine کے قلعۂ Tschechrin اور قلعۂ Romodanowski کے درمیانی دلدلی علاقے میں اسے شکست ہوئی اور اپنی ساری فوج اور اسلحہ کو ہاتھ سے کھو بیٹھا، تو اس پر بھی اس کی برطرفی اور رسوائی صرف عارضی طور پر ہوئی، چنانچہ کچھ ہی دنوں بعد اسے دوسری بار ''قپودان دریا'' بنا دیا گیا ۔ اس نے نومبر ۱٦۸۰ء میں ازمیر (Smyrna) میں وفات پائی، جہاں وہ ان دنوں اپنے بیڑے کے ساتھ آیا ہوا تھا، اور وہیں دفن ہوا ۔ بغداد میں اس نے شیخ محمد قدّوری کی مسجد اور تربہ (مقبرے) کی مرمت کرا کے انہیں درست کیا.

**مآخذ**: (۱) راشد: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۲ھ، ۱: ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۵۳، ۳۵۳، ۳٦۴؛ (۲) احمد رفعت: روضۃ العزیزیہ، قسطنطینیہ ۱۲۸۲، ص ۱۰۵؛ (۳) محمد شمعی: علاولی آثار التّواریخ، قسطنطینیہ ۱۲۹۵ھ، ص ۱۴۲؛ (۴) سامی: قاموس الاعلام، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ۵: ۳٦۰۱؛ (۵) ثریّا: سجلّ عثمانی، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ۴: ۵۲ ببعد؛ (٦) Hammer Purgstall: *Gesch. des Osm. Reiches*، پسٹ، ۱۱۳۰، ج ٦، دیکھیے اشاریہ؛ (۷) Jorga: *Gesch. des Osm. Reiches*، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴: ۱۷۹۔

(TH. MENZEL)

* **قپّو**: دروازہ، باب عالی، زیادہ صحیح معنوں میں سلطان یا صدر اعظم کا محل ۔ ممکن ہے کہ یہ نام (مجاز مرسل کے طور پر، دیکھیے دربار) اپنی اصل کے اعتبار سے وسط ایشیائی ہو۔ اس سے کئی ناموں کی یاد تازہ ہوتی ہے، مثلاً جاپانی میکاڈو mi kado جس کے لغوی معنی ''باب عالی'' ہیں، وغیرہ (دیکھیے J. Six در Acta Orientalia، ۲: ۲۰۵ ببعد) عثمانلی ترکوں کے ہاں لفظ قپو حسب بالا مفہوم میں ایک زمانے سے مستعمل ہے اور کبھی عربی لفظ باب کی اور کبھی فارسی لفظ در کی جگہ استعمال ہوتا رہا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام مملوک

عہد کے قریب ترکی سے عربی میں بھی داخل ہو گیا تھا، جیسا کہ مثال کے طور پر ابن خَلْدُون کی ایک عبارت سے ظاہر ہوتا ہے (ابن خَلْدُون : *Histoire des Berbères*، ترجمہ de Slane، الجزائر ۱۸۴۷ء، ۱ : ۴٦۹، س ۲ نیچے سے، جہاں باب = محل آیا ہے، یعنی قُپُوقُلی ''غلامان در'' (اس ترکیب کے معنوں کی تشریح اور اس نام کے فوجی دستوں کی ایک فہرست احمد جودت: تاریخ، ج ۱۲، استانبول ۱۳۰۱ھ، ص ۲۱۴، س ۷ نیچے سے، میں دی گئی ہے ۔ تاہم دوسری طرف دیکھیے J. von Hammer-Purgstall : *Gesch. des Osm. Reiches*، ۴ : ۵٦٦) ۔ صدر اعظم کے دفتر کے لیے لفظ باب عالی (پاشا قپوسی، Fulgida Porta، "Sublime Porte") غالبًا ۱٦۵۴ء سے پہلے مستعمل نہیں تھا، جب کہ سلطان محمد رابع نے صدر اعظم درویش محمد پاشا کو سرامے [محل سلطانی] کے قریب اس کے دفتر کے لیے ایک عمارت عنایت کی.

**مآخذ:** (۱) J. v. Hammer : *Staatsverfassung des Osmanischen Reiches*، ۲ : ۴۴، ۱۳۷ ببعد؛ (۲) J. D. Kieffer اور T. X. Bianchi : *Dictionnaire turc-français*، بار دوم پیرس ۱۸۵۰ء، بذیل مادۂ قپو، ۲ : ۴۳۸ ۔

(FRANZ BABINGER)

* **قَپُوچی :** محافظ در، دروازے کا نگہبان (عربی : بوّاب، فارسی : دربان) ۔ زمانۂ سابق میں محل شاہی کے سب سے نیچے کے درجے اور سب سے بیرونی دروازے کے چوکیدار، جن کا انتخاب ینی چریوں میں سے کیا جاتا تھا اور وہ جو قصر سلطانی کے دروازوں پر پہرا دیتے تھے، اس طرح کہ ہر دروازے پر ۵۰ قپوچی ہوتے تھے ۔ دن کے وقت ان کے ہاتھ میں بانس کے ڈنڈے ہوتے تھے اور رات کو انھیں تلوار اور خنجر سے مسلح کر دیا جاتا تھا، انھیں سرکاری ہرکاروں کی حیثیت سے غیر ملکی بادشاہوں کے پاس درباری تقریبات میں شرکت کے دعوت نامے یا سرکاری کاغذات دے کر بھیجا جاتا تھا ۔ ان میں سے بعض خواجہ سراؤں کے فرائض بھی انجام دیتے تھے ۔ وہ سفید رنگ کی خودنما ٹوپیاں (اُسکُوف Scuffia) پہنتے تھے ۔ ان کی تعداد اور تنخواہ بدلتی رہتی تھی، چنانچہ سولھویں صدی کے آغاز میں ان کی تعداد ۳۰۰ تھی (دیکھیے T. Spandugino : *Commentari dell' origine de' principi Turchi*، فلورنس، ۱۵۵۱ء، ص ۱۳۰، طبع Schefer، پیرس ۱۸۹٦ء، ص ۱۱٦ ببعد) ہر قپوچی کو سات اسپر asper تک روزینہ ملتا تھا، ۱۵۱۱ء کے قریب ان کی تنخواہ ۲۰ سے ۵۰ اسپر asper روزانہ تک بڑھ چکی تھی (دیکھیے Bailo Andrea Foscolo کی رپورٹ مؤرخۂ ٦ مارچ ۱۵۱۱ء، جس میں Marino Sanuto کا حوالہ ہے، در J. v. Hammer : *Gesch. des Osm. Reiches*، ۲ : ٦۲۴، دیکھیے ۲ : ۲۳۴، نیز Spandugino، طبع Schefer، ص lix)؛ ۹۸۲ھ / ۱۵۷۴ء میں جب سلطان مراد ثالث کی حکومت تھی، ان کی تعداد ۳۰٦ تھی (دیکھیے *ZDMG*، ۱۸٦۱ء، ۱۵ : ۲۸۳) اور سلطان محمد رابع کے عہد (۱٦۴۸ء تا ۱٦۸۷ء) میں حسین ہزار فن (م ۱۱۰۳ھ / ۱٦۹۱ء) کی تصنیف قانون نامہ (تحریر ۱۰۸۰ھ / ۱٦٦۹ء، دیکھیے F. Pétis de la Croix : *État général de l'Empire Othoman, par un solitaire turc*، پیرس ۱٦۹۵ء، اور J. von Hammer : *Staatsverfassung des Osm. Reiches*، ۲ : ۴۴ ببعد) کی رو سے ان کی تعداد ۱۹٦۲ تک پہنچ چکی تھی اور انھیں ۵۷۸۵۰۰۴ اسپر asper سالانہ دیے جاتے تھے ۔ قپوچی لر (قپوچی کی جمع) ۵۴ دستوں میں منقسم تھے، جن میں سے ہر دستہ کا انھیں میں سے ایک اپنا افسر اعلیٰ (بولوک باشی)

ھوتا تھا، جسے تنخواہ کی جگہ ایک جاگیر ملتی تھی۔ ان دربانوں کے سپہ سالار کو قپوچی‌لر باشی کہتے تھے جو گویا ایک قسم کا حاجب (chamberlain) ھوتا تھا۔ Menavino، Navagero اور Spandugino کی شہادتوں کی رو سے سولھویں صدی کے نصف اول میں قپوچی لرباشی صرف چار تھے۔ ان کے اوپر ایک قپوچی لرکیایسی [kyayasi (= کتخداسی)] یا حاجب اعلیٰ تھا۔

(FRANZ BABINGER)

* **قپُودان پاشا**: پہلے عثمانلی بیڑے کے افسر اعلیٰ کا لقب، جسے شاھی اسلحہ خانے پر بھی غیر محدود اختیارات حاصل ھوتے تھے۔ اس عہدے کی ابتدا اس وقت ھوئی جب سلطان محمد ثانی کے عہد میں ترکوں کی بحری طاقت کا آغاز ھوا۔ پہلا بحری کپتان (قپودان دریا، لفظ قپودان یونانی لفظ Καταπάνης سے مشتق ھے) بالطه اوغلو سلیمان بیگ تھا، جو نسل کے اعتبار سے غالبًا بلغاروی تھا اور جسے بوزنطی وقائع نویسوں نے Παντόγλης یا Παλτόγλη یا Παιτόγλης لکھا ھے (Chalcocondylas، ص ۳۹۰، ۵۱۹؛ Kritoboulos، ۱: ۲۲، ۲۸، ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۴۱؛ Dukas، ص ۲۷۰، س ۵، دیکھیے عالی: کُنْهُ الْاَخبار، ۵: ۱۶۸، ۱۷۴)۔ ۱۵۳۳ء تک گیلی پولی کا سنجاق بیگ بیک وقت قپودان پاشا کے فرائض بھی انجام دیتا تھا (دیکھیے Ramberti: 'Cose de' Turchi'، وینس ۱۵۴۳ء، ص ۱۳۲ - الف؛ T. Spandugino: *Commentari dell' origine de' principi Turchi*، Firenze ۱۵۵۱ء، ص ۱۳۶، ۱۶۴؛ Nic. de Nicolai: *Navigations et pérégrinations orientales*، لیون ۱۵۶۷ء، ص ۷۷: N. Barozzi اور G. Berchet: *Le relazioni degli ambasciatori Veneti*، ص ۳۰۶: "capitano dell' armata di Gallipoll" [گیلی پولی کے بحری بیڑے کا کپتان]، دیکھیے فریدون بے، مُنشآت سلاطین، بار دوم، ۱: ۴۶۴: گلیبولو قپودانی)۔ جب آل عثمان کی بحری قوت میں روز افزون اضافہ ھونے لگا اور ان کا اپنا اسلحہ خانہ قائم ھو گیا، بالخصوص سلطان سلیمان قانونی کے عہد میں، جب خیر الدین بار بروسه جیسا خوفناک شخص مدت تک ترکی بیڑے کا امیر اعظم رھا، تو امیر البحر اعظم کا صدر مقام گیلی پولی سے قسطنطینیه منتقل کر دیا گیا۔ یوں تو قپودان پاشا کا عہدہ پہلے ھی بہت بلند اور پر وقار سمجھا جاتا تھا، کیونکہ اس کے ماتحت سلطنت کی انیسویں ولایت تھی، نیز تیرہ سنجاقین تھیں اور ۸۸۵۰۰۰ اسپر asper [چاندی کا ایک چھوٹا ترکی سکه] کی آمدنی اس کے زیر اختیار تھی (دیکھیے Sir P. Ricaut: *The Present State of the Ottoman Empire*، لنڈن ۱۶۸۷ء، ص ۱۰۲ ببعد)، لیکن ترکی بیڑے میں اضافے کے ساتھ یه سلطنت کا سب سے اعلیٰ عہدہ شمار ھونے لگا۔ جب تک بحری معاملات گیلی پولی کے سنجاق بیگ کے سپرد رھے، اس کا حلقۂ اقتدار صرف پیرا Pera اور نیقومدیه Nicomedia (قاموس الاعلام ۶: ۴۶۳۸) تک محدود رھا۔ بڑی بڑی بحری مہموں میں اس کے ساتھ ایک خاص پاشا کا تقرر کر دیا جاتا تھا جو امیر البحر اعظم کی حیثیت سے اعلیٰ افسر کے فرائض انجام دیتا تھا (Spandugino: *Commentari*، Firenze ۱۵۵۱ء، ص ۱۶۵)۔ اس کے بعد خصوصًا بار بروسه کے زمانے سے قپودان پاشا دیوان کا باقاعدہ اور فعال رکن ھوگیا۔ وہ نه صرف بہت مقتدر اور توانا عہدیدار تھا، بلکه ترکی بھر میں اسے تنخواہ بھی بہت زیادہ دی جاتی تھی۔ عہدے کے اعتبار سے وہ سرعسکر کے مساوی اور براہِ راست صدر اعظم اور شیخ الاسلام کے ماتحت سمجھا جاتا تھا۔ اس عہدے کے ساتھ چونکہ بہت بڑی مالی آمدنی وابسته تھی،

اس لیے ترکی کے بڑے بڑے عہدے دار اسے حاصل کرنے کے لیے کوشاں رہتے تھے اور سلطان اپنی نوازش خاص کے طور پر اسے اپنے پسندیدہ اشخاص کو عنایت کیا کرتا تھا اور اس کا کچھ لحاظ نہ کیا جاتا کہ یہ عہدہ پانے والا عملی یا نظری تربیت اور قابلیت کی بنا پر اس کا اہل بھی ہے یا نہیں - ۱۸۷۰ء تک قپودان پاشا بحیرۂ ایجین Aegean کے ان تمام جزیروں کا جو باب عالی کے ماتحت تھے اور ایشیاے کوچک کے بعض بحری صوبوں کا گورنر جنرل بھی ہوتا تھا اور شاخ زرّین کے شمالی کنارے غلطہ مین شاہی اسلحہ خانے کا ناظر بھی - یہ [illegible] گاہ کے چبوتروں کے درمیان اس کی اقامت گاہ تھی - انیسویں صدی میں سلطان عبدالعزیز کے عہد حکومت میں یہ لقب متروک ہو گیا اور اس کی جگہ ''بحریۂ ناظری، مدیر اسلحہ خانہ'' مستعمل ہونے لگا - اس کے ماتحت تمام بحری ادارے ہوتے تھے - دوسرے لفظوں میں وہ وزیر البحر تھا - اور ایک بحری مجلس مشاورت (شوراے بحریہ) اسے فنی مسائل اور انتظامی معاملات میں مدد اور مشورہ دیتی تھی - جون ۱۸۷٦ء میں سلطان مراد خامس کے عہد میں یہ لقب پھر استعمال ہونے لگا، مگر صرف تھوڑی مدت کے لیے اور اس کے بعد قطعی طور پر اس کی جگہ وزیر بحریہ کا لقب رائج ہوگیا.

''قپودانان دریا'' کی ایک فہرست J.v. Hammer-Purgstall کی کتاب *Geschichte d. Osmanischen Reiches*، میں (ہر جلد کے آخر میں) اور رامز پاشا زادہ محمد آفندی کی تصنیف خریطۂ قپودانان دریا (مؤرخہ ۷٦۱ھ/۱۲۵۸ء (عنوان کا مادۂ تاریخ)، ۲۲ صفحات، بار دوازدہم، استانبول ۱۲۸۵ھ/۱۸٦۸ - ۱۸٦۹ء) جو پہلے اخبار جریدۂ حوادث کے ذیلی حواشی میں شائع ہوئی تھی اور محمد رائف کی مرآۃ استانبول، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۳۸۱ تا ۳۹۷ میں دی گئی ہے.

**مآخذ:** (۱) حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار فی اسفار البحار، استانبول ۱۱۴۱ھ؛ (۲) I. Mouradgea d'Ohsson: *Tableau général de l'Empire Othoman*، ج ۷، پیرس ۱۸۲۴ء، ص ۳۲۴، ۳۲۹ ببعد؛ (۳) J. v. Hammer: *Staatsverfassung des Osmanischen Reiches*، وی آنا ۱۸۱۸ء، ۲: ۲۹۱ .

(FRANZ BABINGER)

**قتادہ بن اِدریس:** مکّے کے ان شریفوں کا جد امجد جو تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز سے بعد تک کے زمانے میں وہاں برسر اقتدار رہے - ۱۲۰۱، ۱۲۰۲ یا ۱۲۰۳ء میں اس نے ہاشمی فرمانروا خاندان کا تختہ الٹ کر اس مقدس شہر میں اپنی حکومت قائم کر لی - بنوہاشم کے آخری شریف مدت سے خاندانی جھگڑوں اور لڑائیوں میں مبتلا تھے - اس عرصے میں قتادہ (اس کے شجرۂ نسب کے متعلق دیکھیے Snouk Hurgronje: *Mekka*، ج ۱: Stammtafel ۱، ص ۲۴ اور ۲۵ کے اور Stammtafel ۲، ص ۴۷ اور ۵۷ کے درمیان) اپنی حدود ریاست ینبوع کے جنوب میں مکّے کی سمت وسیع کرنے لگا اور اس طرح اس نے اس شہر پر حملہ کرنے کی تیاری کر لی - ۲۷ رجب کو اہل مکّہ معراج نبوی کی یاد میں عمرۃ کا احرام [رکّ بآں] باندھنے کے لیے شہر سے باہر گئے ہوئے تھے کہ قتادہ نے موقع سے فائدہ اٹھا کر مکّے پر قبضہ کر لیا - ایک اور روایت یوں بیان کی جاتی ہے کہ اس کے بیٹے حَنْظَلۃ نے شہر پر قبضہ کر کے اپنے باپ کے داخلے کے لیے راستہ صاف کیا تھا.

قتادہ 'بنو ہاشم' یعنی حجاز میں اپنے پیش رووں کے برعکس اعلٰی درجے کی سیاسی سوجھ بوجھ رکھتا تھا - اس نے مسلمانوں کی اس مقدس سرزمین میں ایک آزاد ریاست قائم کرنے کے تصور کو عملی

جامه پہنانے کی کوشش کی۔ اس نے شہر کی فصیل کو جو منہدم ہو چکی تھی، دوبارہ درست کرایا، طائف فتح کیا اور ثقیفی قبائل کو اپنی مملکت میں شامل کیا۔ اس نے مدینے کے شرفا کے خلاف لڑائی جاری رکھی، ینبُع میں ایک قلعه تعمیر کرایا اور اپنی فوج بڑی احتیاط اور توجه سے منظم و مرتب کی۔

ایوبی سلاطین، خلیفه اور یمن کے زیدی فرمانرواؤں کے بارے میں اس کے رویّے کا مطالعه اس کے مرکزی سیاسی تصور کی روشنی ہی میں کرنا چاہیے۔ اس نے اپنی مملکت میں بیرونی طاقتوں کے اقتدار کی کوئی نمایاں علامت گوارا نه کی؛ چنانچه بسا اوقات ان سے اس کے تعلقات کشیده ہو جاتے تھے اور بعض اوقات اس کا نتیجه کھلم کھلا جنگ کی صورت میں بھی برآمد ہوتا تھا۔ بایں ہمه خلیفه نے اسے ایک بار بغداد آنے کی دعوت دی۔ کہا جاتا ہے که قتاده دارالخلافه کی جانب سفر پر روانه ہو گیا تھا، لیکن جب اسے خلیفه کی ایک سفارت ملی، جس کے ساتھ زنجیروں میں بندھے ہوئے شیر بھی تھے، تو وه وہاں سے لوٹ آیا۔ یه افسانه ہو یا واقعه، بہر حال یه بات یقینی ہے که قتاده نے حجاز کی ''شاندار علٰحدگی'' (Splendid Isolation) کے تصور کو اشعار کی صورت میں پیش کیا، جو دول خارجه کی جانب اس کے منفی رجحان کی خاص طور پر وضاحت کرتے ہیں۔ اس نے یمن پر زیدیوں کے قبضے کی جو حوصله افزائی کی، اسے بھی اس کے اسی رجحان کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔

اس نے اپنے آخری ایّام میں مدینے پر چڑھائی کی، لیکن بیماری سے مجبور ہو کر مکے واپس آ گیا، جہاں ۱۲۲۱ ھ میں اس کے بیٹے حسن نے اسے قتل کر ڈالا کیونکه اسے شبه تھا که قتاده اپنے ایک رشتےدار کو وارث تخت و تاج بنانا چاہتا ہے۔ اس کی اولاد شرفائے مکه کی حیثیت سے برابر حکومت کرتی رہی، تاآنکه ۱۹۱۶ء میں حسین نے ''شریفی'' کو بادشاہت میں تبدیل کر دیا.

**مآخذ**: Wüstenfeld : *Die Chroniken der Stadt Mekka*، ۲ : ۶۹، ۲۱۴، ۲۶۰ بعد و ۳ : ۱۴، ۸۳؛ (۲) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۲ : ۱۳۴، ۱۶۹، ۲۶۱ بعد؛ (۳) السنجاری : مَنائحُ الکَرَم، ورق ۱۲۱ بعد، در مخطوطهٔ Prof. Snouck Hurgronje؛ (۴) احمد زینی دَحلان : خُلاصَة الکلام، قاهره ۱۳۰۵ھ، ص ۲۳؛ (۵) وهی مصنّف: عُمْدَةُ الطّالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۱۲۱ بعد؛ (۶) ابن خَلْدُون : العِبَر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۴ : ۱۰۴ بعد؛ (۷) ابوالفداء : تاریخ، قسطنطینیه ۱۲۸۶ھ، ۲ : ۱۳۷؛ (۸) Snouch-Hurgronje : *Mekka*، ص ۳۷ بعد؛ (۹) وهی مصنف : *Qatadah's policy of splendid isolation of the Hijaz*، در *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۴۳۹ تا ۴۴۴، جہاں قتادة کی نظم پر بحث کی گئی ہے (= *Verspreide Geschriften van C. Snouck-Hurgronje*، ۳ : ۳۰۰ بعد).

(A. J. WENSINCK)

**قَتاده بن دِعامة السَّدُوسی**: ابوالخطاب کنیت، البصری نسبت؛ بصارت سے محروم ہونے کے باوجود بڑے صاحب کمال اور جامع العلوم بزرگ تھے۔ وه جلیل القدر تابعی، عالم، محدث، فقیه، مفسر قرآن اور ماہر انساب و اخبار و اشعار تھے، عربیت اور لغت کے مستند امام تسلیم کیے جاتے تھے اور لوگ روزانه ان کے پاس علمی، لغوی اور ادبی مسائل پوچھنے کے لیے حاضر ہوتے تھے۔ امام احمد بن حنبلؒ بھی انھیں ''اَحفَظُ اَھلِ البَصرة'' که کر ان کے حافظے کی داد دیتے تھے۔ بعض نے انھیں ''اَحفَظُ النّاس'' بھی کہا ہے۔ قوت حافظه کا یه عالم تھا که جو سنتے، فوراً یاد ہو جاتا؛ چنانچه صحیفهٔ جابر کو ایک ہی مرتبه سن کر ازبر کر لیا تھا۔

ان کے اساتذہ اور شیوخ میں حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابو سعید الخُدریؓ، سعید بن المُسَیّبؒ، حسن البصریؒ، مجاھدؒ، محمد بن سیرینؒ ایسے صحابہ اور تابعین شامل تھے۔ نابینا ھونے کے باوجود ان کا شوق تحصیل علم تیز سے تیز تر ھوتا رھا۔ مستزاد یہ کہ قوت حافظہ کے وفور نے ان کے علم و فضل کو چار چاند لگا دیے تھے۔ ان کے مشھور تلامذہ میں ایوب سختیانی، حماد بن سلمہ، سعید بن ابی عروبہ، شُعبہ، ھمام بن یحیٰی، الاوزاعی، معمر اور الاعمش ایسے اصحاب کمال علما و فضلا خاص طور پر قابل ذکر ھیں۔

امام ابن جریر الطبری اور دیگر مفسرین نے ان کے تفسیری نکات و اقوال اپنی تفسیروں میں محفوظ کر دیے ھیں، جو انھوں نے زیادہ تر صحابۂ کرامؓ سے اخذ کیے تھے۔ بصرے میں ان کا فتوٰی بھی چلتا تھا، لیکن ان کی احتیاط کا یہ عالم تھا کہ جو مسئلہ معلوم نہ ھوتا، صاف کہ دیتے کہ مجھے اس کا علم نہیں اور کوئی اصرار کرتا تو فرماتے: میں نے چالیس برس سے اپنی رائے سے کوئی جواب نہیں دیا۔

ابن حزم نے ان کا نسب بیان کرتے ھوے اجداد کے ناموں میں قدرے اختلاف کیا ھے (جمهرة انساب العرب، ص ۳۱۸)۔

ان کی پیدائش ۶۰ھ/۶۷۹ء اور بقول دیگر ۶۱ھ/۶۸۰ء میں ھوئی تھی اور تقریبًا ستاون برس کی عمر میں شہر واسط میں بعارضۂ طاعون ۱۱۷ھ/۷۳۵ء میں اور بقول دیگر ۱۱۸ھ/۷۳۶ء میں وفات پائی۔

**مآخذ:** (۱) ابن سعد: طبقات، ۷/۲: ۱ ببعد؛ (۲) ابن قتیبه: کتاب المعارف، ص ۲۰۳؛ (۳) النّووی: تهذیب الاسماء واللغات، ۲: ۵۷؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الاعیان، قاھرہ ۱۹۴۸ء، ۳: ۲۴۸ ببعد؛ (۵) الذھبی: تذکرة الحفاظ، ۱: ۱۱۵؛ (۶) یاقوت: معجم الادباء، ۶: ۲۰۲؛ (۷) الصفدی: نَکت الهِمیان، ص ۲۳۰؛ (۸) ابن حجر: تهذیب التهذیب، ۸: ۳۵۱ ببعد؛ (۹) ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۹: ۳۱۳؛ (۱۰) ابن العماد: شذرات الذهب، ۱: ۱۵۳؛ (۱۱) شاہ معین الدین ندوی: تابعین، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، ص ۳۸۴ تا ۳۸۸۔

(عبدالقیوم)

* **القتال:** قرآن مجید کی سینتالیسویں سورة [محمد] کا ایک نام؛ رَكّ به محمد (سورة)۔

* **قَتْبان:** [= قِتبان]، جنوب مشرقی عرب کے ایک ملک یا سلطنت اور وھاں کی ایک قوم کا نام، جس کے وجود کی شہادت ۵۰۰ قبل مسیح سے لے کر ۲۰۰ء تک ھمیں جنوبی عرب کے قدیم کتبوں اور یونانی اور رومی ادب میں ملتی ھے۔ قِتبان کے معاشی حالات اور دستور و قوانین دونوں کے متعلق پہلی بار صحیح معلومات مہیا کرنے والی قدیم ترین اسناد وہ کتبے ھیں جن کا ھمیں حال ھی میں علم ھوا ھے۔ قتبان کے ان کتبوں کی اب اشاعت ھو چکی ھے اور یہ تاریخی مواد کے اس سرمائے میں شامل ھیں جسے ای گلیزر E. Glaser نے مرتب کیا ھے۔ ان منقوش دستاویزوں کے علاوہ، جن کی تعداد کچھ زیادہ نہیں اور جو ھمیں اس ملک کی تاریخ کے بارے میں چند مزید متفرق تفصیلات اور دو ایک جغرافیائی ناموں سے روشناس کرتی ھیں، یونانی اور رومی ادب میں ملنے والے چند ایسے حوالوں کی قدر و قیمت اپنے مواد کی بنا پر آج بھی برقرار ھے جو جنوبی عرب کے کتبوں کی دریافت سے پہلے ھماری معلومات کا واحد ذریعہ تھے۔ محض کتبوں کی شہادت کی بنا پر اس ملک کے جغرافیائی حدود کے متعلق اندازہ نہیں کیا جا سکتا اور ان سے یقینًا جنوبی عرب کی قدیم سلطنتوں کی صوری ترتیب کا کوئی تصوّر قائم نہیں ھو سکتا [تفصیل

کے لیے دیکھیے وا، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ].

**مآخذ**: [(۱) الزّبیدی: تاج العروس، بذیل مادّۂ قتب؛ (۲) ابن الأثیر: اللّباب، ۲: ۲۴۲؛ (۳) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۲: ۸ تا ۶۳؛ (۴) عمر فروخ: تاریخ العرب فی الجاهلیه] ۔ متن مادّۂ مذکورۂ بالا میں Glaser، Rhodokanakis، Hommel، Derenbourg، Hartmann، Landburg، Weber، D. H. Muller، J. H. Mordtmann، Sprenger وغیرہ کی کتابوں اور مقالوں کا ذکر آیا ہے ۔ یہاں میرے مقالے سباء Saba (*Realenzykopadie*، محل مذکور، بالخصوص عمود ۱۳۲۵ ببعد، ۱۳۳۸ ببعد، ۱۳۵۷ ببعد، ۱۳۹۲ ببعد) کا اضافہ کر لیجیے.

(J. TKATSCH)

* **قتل**: (ع)، مار ڈالنا، موت کے گھاٹ اتارنا؛ یہ دو بڑے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، یعنی جرم قتل کا ارتکاب اور کسی جرم کی پاداش میں موت کی سزا.

### قتل بحیثیت جرم

(۱) قرآن مجید کی متعدد آیات میں قتلِ ناحق کو حرام قرار دیا گیا ہے ۔ یہ آیات مکّی دَور کے دوسرے حصے سے لے کر مدنی دَور کے تقریباً آخر تک نازل ہوتی رہیں ۔ زمانے کے اعتبار سے ان قرآنی عبارتوں کو حسب ذیل طریقے پر مرتّب کیا جا سکتا ہے (دیکھیے: Th. Nöldeke و Fr. Schwally ; *Geschichte des Qorāns*، ج ۱؛ نیز H. Grimm : *Mohammed*، ج ۲؛ کسی آیت کے زمانۂ نزول کا تیقن نہ ہونے کی صورت میں اس کی جگہ سورتوں اور آیتوں کی ترتیب کے مطابق متعین کی گئی ہے): ۔

(ا) ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۱، ۳۳ (مکّے کے دورِ ثانی میں اور بقول O. Procksch (*Über die Blutrache*، ص ۴۷، حاشیہ ۴) ۶ [الانعام]: ۱۵۲ کے بعد نازل ہوئی): "لَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ ط نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ ط اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا ○ . . . . وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ط وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ط اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا ○ یعنی اور نہ مار ڈالو اپنی اولاد کو مفلسی کے خوف سے؛ ہم ہی روزی دیتے ہیں ان کو بھی اور تمھیں بھی۔ بیشک ان کا مار ڈالنا سخت جرم ہے . . . . اور نہ مارو اس جان کو جس کا مارنا اللہ نے حرام کیا ہے، مگر حق کے ساتھ؛ اور جو مارا گیا ظلم سے تو حجت دی ہے ہم نے اس کے (ولی) وارث کو؛ لیکن وہ قتل کرنے میں حد سے تجاوز نہ کرے کیونکہ اسے مدد دی جائے گی.

(ب) ۲۵ [الفرقان]: ۶۳ ببعد (یہ بھی مکّی دور کے دوسرے حصے میں نازل ہوئی): وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ . . . . . . وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ . . . الآیة یعنی عبادالرحمٰن وہ ہیں . . . . اور خون نہیں کرتے کسی جان کا، جس کا قتل حرام کیا ہے اللہ نے مگر جب جائز ہو جائے اور بدکاری نہیں کرتے: اور جو کوئی یہ کام کرے تو وہ گناہ میں جا پڑا ۔ دگنا ہوگا اس کو عذاب قیامت کے دن اور ہمیشہ پڑا رہے گا وہ اس میں خوار ہو کر؛ مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لایا اور نیک کام کیے تو اُن کو بدل دے گا اللہ برائیوں کی جگہ بھلائیاں، اور اللہ بیشک بخشنے والا مہربان ہے . . . ۔ یہاں قتل اور کفر کا ساتھ ساتھ ذکر ہے؛ لہٰذا یہ سوال کہ اگر کوئی مؤمن کسی شخص کو ناجائز طریقے پر قتل کر دے تو اس کا کیا حال ہوگا، یہاں یہ مسئلہ خارج از بحث کر دیا گیا.

(ج) ۶ [الانعام]: ۱۵۱ (مکّی دَور کے تیسرے

حصے میں نازل ہوئی اور مضمون کے اعتبار سے ویسی ہی ہے جیسی ۱۷ [بنیّ اسرآءیل]: ۳۳): وَلَا تَقْتُلُوْآ اَوْلَادَكُمْ مِنْ اِمْلَاقٍ . . . . . . . وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ . . . الآية.

(د) ۴ [النسآء]: ۹۲ ببعد (۳ھ اور ۵ھ کے درمیان اور بقول Procksch: کتاب مذکور، ص ۸۰، صُلحِ حُدَیْبِیَه اور فتح مکّہ کے درمیان نازل ہوئی): وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ یَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً . . . الآية یعنی اور مسلمان کا یہ کام نہیں کہ وہ مسلمان کو قتل کرے، مگر یہ کہ غلطی ہو جائے اور جس شخص نے قتل کر دیا کسی مسلمان کو غلطی سے (خطأً سے) تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام کو آزاد کیا جائے اور مقتول کے ورثہ کو پوری دیت ادا کی جائے مگر یہ کہ وہ لوگ معاف کر دیں - پھر اگر وہ مقتول کسی ایسی قوم سے ہو جو تمھارے دشمن ہوں تو اس وقت آزاد کرنا ہے ایک مؤمن غلام کا - اگر وہ ایسی قوم سے ہو کہ تم میں اور ان میں معاہدہ ہو چکا ہو تو پھر مقتول کے ورثہ کو پوری دیت ادا کرنی ہے اور ایک مؤمن غلام کو آزاد کرنا ہے - پھر جس کو یہ باتیں میسر نہ ہوں تو وہ دو مہینے کے متواتر روزے رکھے - یہ توبہ ہے اللہ کی جناب میں - اور اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے - اور جو کوئی قتل کرے مسلمان کو جان بوجھ کر تو اس کی سزا جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ رہنے والا ہے - اور اللہ کا اس پر غضب ہوگا اور اللہ نے اس پر لعنت کی اور اس کے لیے بڑا عذاب تیار کیا - اس آیت کا بلاشک و شبہہ صحیح مفہوم یہ ہے کہ جو مسلمان کسی مسلمان کو جان توجھ کر قتل کرتا ہے تو وہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں جائے گا اور اللہ اس کی توبہ قبول نہیں کرے گا۔ یہ نظریہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زیدؓ بن ثابت اور حضرت ضحّاکؒ سے منسوب کیا جاتا ہے - اس کے مقابلے میں حضرت عِکرمہؓ اور دوسروں کی رائے میں یہاں ایک خاص صورت مراد ہے، یعنی یہ کہ کوئی مرتد شخص کسی مسلمان کو قتل کر دے - بہر حال یہ آخر الذکر رائے قابل قبول نہیں بلکہ عبوری حیثیت رکھتی ہے اس رائے کے مقابلے میں جسے بالآخر قبولیت عامّہ حاصل ہو گئی اور جس سے آیات کے لفظی ترجمے کی شدّت مجاھد کے ان تفسیری الفاظ کے ذریعے کم کر دی گئی کہ ”مگر یہ کہ وہ توبہ کر لے“ - یا پھر اس تصوّر کے ذریعے جو عام ہو گیا ہے کہ اللہ تعالٰی کسی مسلمان کو ہمیشہ ہمیشہ جہنّم میں نہیں رکھے گا بلکہ اگر وہ چاہے تو جہنّم کی سزا سے اُسے بالکل ہی محفوظ رکھ سکتا ہے، لیکن یہ محض ظنی بات ہے اور دوسری آیات (مثلاً ۱۱ [ھود]: ۱۰۶ ببعد؛ ۳۹ [الزمر]: ۵۳). کے مضامین کو ساتھ ملا کر پیدا کی گئی ہے؛ لٰہذا اسے مسترد کر دینا چاہیے.

(ہ) ۴ [النّسآء]: ۲۹ ببعد (یہ بھی تقریباً اسی زمانے میں نازل ہوئی اور مضمون کے اعتبار سے ویسی ہی ہے جیسی ۴ [النّسآء]: ۹۳ ببعد).

(و) ۶۰ [الممتحنة]: ۱۲ (غالباً صلح حُدَیْبِیَه کے فوراً بعد نازل ہوئی) - اس کا مضمون وہی ہے جو ۲۷ [النّمل]: ۳۱، ۳۳، کا ہے.

ان کے علاوہ اور بھی دو آیات ہیں جن میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ نے یہود پر کسی کو قتل کرنا حرام کر دیا تھا، یعنی ۲ [البقرة]: ۲۷ (جو غالباً ۲ھ کے نصف اوّل میں نازل ہوئی) اور ۵ [المآئدة]: ۳۲ (جو غالباً ۶ھ یا ۷ھ میں نازل ہوئی؛ Grimme کہتا ہے کہ اس کا نزول غزوۂ بدر سے پہلے سمجھنا چاہیے).

پھر کچھ آیات ایسی بھی ہیں جن میں قتل کرنے کی سخت مذمّت کی گئی ہے بلکہ اسے کفر کی

نشانی بتایا گیا ھے، بالکل ایسے ھی جیسے ایمان کی نشانی یه ھے که کوئی کسی کو ناحق قتل نه کرے، مثلاً ۸۱ [التّکویر] : ۹ ببعد (جو مکّے کے پہلے دَور میں نازل ھوئی)؛ ۶ [الانعام] : ۱۴۰؛ ۱۶ [النّحل] : ۵۹ ببعد؛ ۴۰ [المؤمن] : ۲۵ (نزول کا وھی زمانه ھے)؛ ۸ [الانفال] : ۳۰ (بعد از غزوۂ بدر)؛ ۵ [المائدة] : ۳۲ (فتح خیبر سے کچھ پہلے)۔ اس سلسلے میں متعدد آیات ایسی ھیں که ان میں کفّار کو انبیاؑ کے قتل پر زجر و توبیخ کی گئی ھے، مثلاً ۲ [البقرة] : ۶۱ (۲ھ کے نصف اول میں یه آیت نازل ھوئی)؛ ۴ [النسآء] : ۱۵۵ (یہود مدینه کے خلاف کھلی جنگ شروع ھونے کے بعد)؛ ۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۶۷ تا ۱۷۰ (غالباً غزوۂ اُحد کے فوراً بعد)؛ ۵ [المائدة] : ۷۰ (مدنی دور کے آخر میں).

(۲) آیات قرآنیه کی تفسیر سیرة، یعنی آنحضرت (صلّی اللہ علیه وآلہ وسلّم) کی حیوة طیّبه، میں ملتی ھے۔ وہ دستاویز، جسے منشور اُمّت کہا جاتا ھے اور جو مدینے کے ابتدائی دَور میں مرتب ھوئی، اس کی ایک شرط یه ھے که کوئی مسلمان کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے قتل نه کرے۔ ایک دوسری دفعه میں کہا گیا ھے ”اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو قتل کر دے اور جرم عائد ھو جائے تو قصاص واجب ھوگا، البته وَلِیُّ الدَّم معاف کر دینے کا مجاز ھے“.

بیعت کرتے وقت اُمّت میں داخل ھونے والا دوسری باتوں کے ساتھ اس بات پر بھی بیعتْ کرتا تھا که وہ کسی کو ناحق قتل نہیں کرے گا۔ ایک مرتبه آنحضرت صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم نے ناحق قتل کرنے والے پر لعنت کی [رك به قصاص]۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم کے متعلق یه بھی بیان کیا گیا ھے که آپؐ نے اس موقع پر یه اعلان فرمایا که جس مسلمان پر زمانۂ جاھلیت کا جرم قتل عائد ھوتا ھو وہ معاف (هَدْر) ھو گیا۔ یه حکم گویا مَنشُور اُمّت کی اسی نوع کی دفعه پر ایک اضافه ھے۔ آخر میں یه بات بھی قابل ذکر ھے که سیرت میں قتل عمد اور شِبْه عمد کی بھی متعدد صورتیں ملتی ھیں؛ ان میں جہاں تک سزا دینے کا تعلق ھے، ان کے لیے رَكّ به قصاص.

(۳) ان آرا کا باھمی موازنه جو است مسلمه کے اکابر اھل علم نے ابتدائی دور میں دیں اور احادیث میں محفوظ ھیں: ظاھر ھے که کسی مسلمان کے قتل کو احادیث میں بھی سختی کے ساتھ ممنوع قرار دیا گیا ھے۔ اسلام قبول کرنے (بلکه توحید کے اقرار) کے بعد ایک آدمی کی جان اور مال دونوں محفوظ ھو جاتے ھیں۔ مسلمان کی جان اور اس کا مال ایسے ھی حرام ھیں جیسے ذوالحجه میں حدود حرم کے اندر قربانی کا دن (البخاری : کتاب الدیات، باب ۸، وغیرہ)۔ اس طرح قتل کا ھر وہ جرم جو پہلے زمانے میں آدمی پر عائد ھوتا ھو وہ اسلام قبول کرنے پر دھل جاتا ھے، خواہ اس جرم کا ارتکاب قبول اسلام سے کچھ ھی پہلے کیوں نه کیا گیا ھو.

کسی مسلمان کو قتل کرنے کی صرف ایک ھی صورت ھے اور وہ یه که اس نے کسی دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا ھو، یا ایسے جرم کا ارتکاب کیا ھو جو اسے واجب القتل بنا دے۔ یه امر متفق علیه ھے که قتل عمد کا شمار کبائر، یعنی سخت ترین گناھوں میں ھے؛ چنانچه عموماً اسے شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ سمجھا جاتا ھے (دیکھیے البخاری : کتاب الدیات، باب ۱، ۲)۔ یہاں عمومی حیثیت سے قتل عمد بھی مراد ھو سکتا ھے اور نوزائیدہ بچیوں کا قتل بھی، جو جاھلیت میں رائج تھا؛ چنانچه متعدد احادیث میں قتل سے تنفّر کا اظہار کیا گیا ھے، مثلاً ”اللہ

کے نزدیک ایک مسلمان کا قتل ایسا ہے جیسے دنیا ہی ختم ہو گئی‘‘، یا یہ کہ ’’دنیا کا ختم ہو جانا، اللہ کے نزدیک اتنا سخت نہیں جتنا یہ (یعنی ایک مسلمان کا قتل ہو جانا)‘‘؛ ’’اگر کوئی شخص مشرق میں مارا جائے اور مغرب کے کسی آدمی نے اس پر پسندیدگی کا اظہار کیا تو وہ بھی اس مقتول کے قتل میں شریک ہو گیا‘‘؛ ’’انسان اللہ کا بنایا ہوا ہے لعنت ہے اس پر جو اللہ کی بنائی ہوئی چیز مٹائے‘‘ .

پہلا قتل جس سے دنیا میں قتل کی ابتدا ہوئی اس کی خاص انداز میں مذمّت کی گئی ہے، یعنی قابیل ہر اس قتل میں شریک ہے جو اس کے بعد ہوا۔ قتل کی سزا دنیا میں بھی ہے اور عقبی میں بھی۔ قیامت کے دن سب سے پہلے بے گناہوں کے قتل کے مقدمات پیش ہونگے۔ رہی اس کی سزا، تو اس کے بارے میں احادیث سے اسی خیال کی توثیق ہوتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات نے ظاہر کیا ہے کہ جس نے عمداً قتل کیا وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنّم میں رہے گا، مثلاً جو شخص کسی کو ناحق قتل کرتا ہے اس کے لیے نجات کی کوئی سبیل ہی نہیں‘‘ اور ’’جو کسی مسلمان کے قتل کی حمایت میں ایک لفظ بھی کہتا ہے، اسے رحمت خداوندی سے مایوس ہو جانا چاہیے‘‘۔ متعدد احادیث میں مسلمان کو قتل کرنا کفر کے مترادف قرار دیا گیا ہے (یہاں ان احادیث کا ذکر نہیں کیا جاتا جن میں مسلمان کو قتل کرنے کو محض علامات کفر میں سے قرار دے کر تنبیہ و تہدید کی گئی ہے)۔ یہاں تک کہ دیا گیا ہے کہ ’’اگر دو مسلمان ایک دوسرے پر تلوار سے حملہ کریں اور ان میں ایک شخص دوسرے کو مار دے تو دونوں جہنّم میں جائیں گے (اس کے سوا کہ جائز طریقے پر اپنی مدافعت کا معاملہ ہو)؛ قاتل تو اپنے فعل کی بنا پر جہنّم میں جائے گا اور مقتول اس لیے کہ وہ دوسرے کو قتل کرنا چاہتا تھا‘‘ (دیکھیے البخاری، کتاب الدیات، باب ۲)۔ نیز یہ کہ ’’اگر زمین و آسمان کے رہنے والے سب مل کر کسی شخص کو قتل کر دیں تو سب جہنم میں جائیں گے‘‘۔ ان دونوں حدیثوں سے اگرچہ یہ بات حتمی طور پر واضح نہیں ہوتی کہ جہنّم میں رہنا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہوگا، لیکن غالب گمان یہی ہے۔ ایسی جتنی روایتیں بھی ملتی ہیں، وہ حضرت ابن عباسؓ ہی کی سند سے ملتی ہیں، لیکن جو لوگ اس نظریے سے اختلاف رکھتے ہیں، وہ اگرچہ دوسری متعدد احادیث کی طرح انھیں بالکل دبا تو نہیں سکے، لیکن انھوں نے تاویلات کے ذریعے ان کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی، مثلاً اس بیان کی کہ ’’قتل عمد کا ارتکاب کفر ہے‘‘ تعبیر بعض دفعہ یوں کی جاتی ہے کہ ’’یہ سخت ترین گناہ ہے‘‘ اور بعض دفعہ یوں کہ ’’اس سے قانون اسلامی نے جو تحفظ دیا ہے اور جو قاتل اور کافر دونوں پر حاوی ہے، اس کا انکار لازم آتا ہے، لیکن جب یہ بھی کافی ثابت نہیں ہوا تو ایسی احادیث کی اشاعت کی گئی جو اس کے خلاف ہیں، یعنی ’’اللہ ایک قاتل کی بھی توبہ قبول کر لیتا ہے خواہ اس نے متعدد قتل بھی کیے ہوں‘‘۔ ان میں سے ایک حدیث میں ایک عجیب سا قصّہ بھی ہے، جو ظاہر ہے کہ اس نظریے کی تائید ہی کے لیے ہو گا۔ ایک روایت میں کفارہ خصوصاً غلام آزاد کرنا، ایک ایسا ذریعہ بتایا گیا ہے جو قاتل کو جہنّم کی موعودہ سزا سے بچا سکتا ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث کسی ایسے شخص نے وضع کی جو قتل عمد کے سلسلے میں بھی کفّارے ہی کا مدّعی ہے (دیکھیے ذیل میں دفعہ ۶ و)۔ دوسری رائے کی علانیہ مخالفت میں یہاں تک کہ دیا گیا ہے کہ روز قیامت کے بعد کوئی ایمان والا شخص جہنّم میں نہیں جائے گا

بلکہ اس کے سب گناہ بھی معاف ہو جائیں گے۔ معاھد (یعنی وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی پناہ میں آ گیا ہو) کے قتل سے یہ کہ کر ڈرایا گیا ہے کہ قاتل کو آخرت میں عذاب دیا جائے گا (مثلاً البخاری، کتاب الدیات، باب ۳۰؛ الدّارمی: کتاب السِّیَر، باب ۶۰)، لیکن توقع کے مطابق یہ خیال بہت شاذ طور پر ھی واضح کیا جاتا ہے کہ یہ سزا ھمیشہ کے لیے ہو گی۔ خودکشی کی ممانعت بھی احادیث میں آئی ہے، یعنی خود کشی کی جو سزا آخرت میں دی جائے گی وہ دائمی ہو گی [(دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل قتل الانسان نفسه)].

سطور بالا کے ساتھ ھم ضمناً ان مختلف قسم کے جانوروں کا بھی مختصر ذکر کیے دیتے ھیں جن کے ساتھ قتل کا تعلق ہے اور جن کا ذکر احادیث میں آیا ہے۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے شروع میں کتوں کو مار ڈالنے کا حکم دیا تھا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا، اگرچہ کُتّے کے مسئلے پر ھمیشہ جداگانہ مخصوص احکام کے تحت فتوٰی دیا جاتا ہے [رکّ بہ کَلْب]۔ سُنّة میں وَزْغ (بسکھپرہ، گوھیرہ) کو مارنے کا حکم ہے، جو چھپکلی کی نوع کا ایک [سوذی] جانور ہے؛ جہاں تک ممکن ہو اسے ایک ھی وار میں مار دیا جائے۔ برخلاف اس کے چیونٹیوں اور بلیوں کے مارنے کی ممانعت ہے۔ (اس آخری روایت کے راوی حضرت ابو ھریرہؓ بیان کیے جاتے ھیں)۔ سانپوں کو تلف کرنے کے متعلق دیکھیے Guillaume: *The Traditions of Islam*، ص ۱۱۶ ببعد۔ جہاں تک ان بیان کردہ روایتوں کی صحت و عدم صحت کا تعلق ہے تو ان میں سے کسی کی بھی صحت یقینی نہیں.

(۴) مسلمان کو قتل کرنے والے کی سزا کے متعلق جو اختلاف ہے وہ قرآن مجید کی ایک ایسی آیت پر مرکوز ہے جو اس مسئلے کے متعلق نصّ صریح ہو سکتی ہے، بلکہ ہے۔ یہ آیت ایک حد تک مستقل اور قطعی ہے۔ سزا کے بارے میں یہ اختلاف اور قتل کا عام تصوّر، بہر حال اس اختلاف کی بنا پر ہے جو خَوارج، قَدَرِیّه اور مُعْتَزِله [رکّ بآنہا] نے پیدا کیا؛ یہاں صرف حسب ذیل سوالوں کی یاددہانی مد نظر ہے:

(ا) کیا کبائر کا ارتکاب، اور یقیناً قتل عمد بھی ایک کبیرہ گناہ ھی ہے، کفر سمجھا جائے ؟؛ (ب) کیا آدمی اپنے افعال کا، جن میں گناہ بھی شامل ھیں، خالق ہے، یا یہ افعال قَدْر کے تحت سر زد ھوتے ھیں؟؛ (ج) کیا آدمی اللہ تعالٰی کے فیصلے میں مخل ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہ کسی آدمی کو قتل کر کے اس کی وہ عمر گھٹا دے جو اللہ نے پہلے سے اس کے لیے مقدر کر دی تھی؟ اس بارے میں ھم نے کئی مثالیں دی ھیں جو قتل کے مسئلے پر منطبق ھوتی ھیں اور قتل کے بیان میں ان پر بحث بھی کر چکے ھیں (دیکھیے Goldziher: *Vorlesungen über den Islām*، بار اول، ص ۹۸ ببعد و بار دوم، ص ۹۲ ببعد)؛ لیکن اس بارے میں معتزلہ کی یہ رائے خاص طور پر اھمیت رکھتی ہے کہ جس شخص نے کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا اور توبہ کیے بغیر مر گیا تو وہ ھمیشہ جہنّم میں رہے گا۔ الزمخشری نے قرآن مجید کی زیر بحث آیت کی اسی اعتبار سے توجیه بھی کی ہے۔ بالآخر راسخ العقیدہ لوگوں کا اس بارے میں اجماع ہو گیا کہ ایک مسلمان کو عمداً قتل کرنا یقیناً گناہ کبیرہ ہے، لیکن اگر قاتل توبہ کر لے اور از خود اپنے

آپ کو مقرر کردہ سزا کے لیے پیش کر دے تو پھر آخرت میں اس پر مزید عذاب نہیں ہو گا اور اگر اس نے توبہ نہیں کی تب بھی وہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں نہیں رہے گا (اس بارے میں فقہا کے مذاہب رونما ہونے سے پہلے ھی اجماع ہو چکا تھا؛ لٰہذا اس مسئلے پر مذاہب کا کوئی اختلاف نہیں) ۔ فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ اسی صورت میں درج ھے [نیز دیکھیے معجم الفقہ الحنبلی، بذیل مادۂ جنایۃ، قتل، القصاص].

(ہ) قتل کے بارے میں حنفی علما کی مروّجہ آرا کا بیان: فقہ میں قتل ایک ایسا فعل ھے جس سے ایک آدمی کی موت واقع ہو جائے (فعل کے فوراً بعد ھی موت کا واقع ہو جانا ضروری نہیں) ۔ حسب ذیل پانچ فقہی صورتوں کے تحت اس کی تعیین کی جا سکتی ھے: (ا) واجب: مثلاً قتل مرتد؛ (ب) مندوب، مثلاً جب غازی اپنے کسی قریبی رشتے دار کو اس جرم میں قتل کر دے کہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی کی تھی؛ (ج) مباح: جب امام کسی ایسے غیر مسلم جنگی قیدی کو قتل کر دے جسے قتل کرنے یا نہ کرنے کے وجوہ برابر ہوں ۔ اسی طرح اپنی حفاظت کی خاطر بھی قتل کر دینا مباح ھے، یعنی یہ کہ کوئی شخص اس کی جان، اس کی ذات یا مال پر ناحق حملہ آور ہو اور آدمی اپنی یا اس شخص کی مدافعت کرے جو اس کی مدد کے لیے آیا ہو، بشرطیکہ اس حملے کا جواب کسی دوسری طرح نہ دیا جا سکے (اس سے آگے کے مسائل میں اختلاف ھے اور اس شخص کے بارے میں بھی جو اچانک اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے شخص کو زنا کرتے ہوے یا اپنے حرم میں جھانکتے ہوے دیکھ لے، اور پھر سے قتل کر دے یا اس کے اعضا کاٹ ڈالے، یعنی یہ کہ اس کا یہ فعل شرعاً جائز ہو گا یا نہیں، اس ذیل میں ایک ھی روایت ھے اور اس کی تعبیر مختلف طریقوں سے کی جاتی ھے)؛ (د) مکروہ، مثلاً غازی اپنے کسی غیر مسلم رشتے دار کو قتل کر ڈالے حالانکہ اس نے اللہ یا اس کے رسولؐ کی جناب میں گستاخی نہیں کی تھی؛ (ہ) ناجائز، یعنی حرام.

ایسے افعال جو خود تو جائز ہوں، لیکن ان کے نتیجے میں ناجائز قتل کا ارتکاب ہو جائے تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(ا) عمد: یعنی ایک شخص بُری نیت سے کسی کو نشانہ بنائے اور ایسا طریق کار کسی کی ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہو اور اس طرح آدمی مر جائے ۔ ایسی صورت میں ایک رائے تو یہ ھے کہ عمد ثابت کرنے کے لیے ارتکاب قتل کے ارادے کا ثبوت بھی موجود ہو ۔ ایسا ارادہ ہمیشہ ان حالات میں فرض کر لیا جاتا ھے جہاں کسی فعل کا نتیجہ موجب ہلاکت ہو، مثلاً ایسا ہتیار جو قتل کرنے کے لیے مستعمل ہوتا ہو، ایک شخص نے کسی کے ہاتھ پر مارا اور اتفاق سے وہ گردن پر جا لگا اور آدمی مر گیا ۔ صورت حالات نہ بدلنے میں یہ متفقہ فیصلہ ھے کہ ایسا شخص، اگر صورت حالات نہ بدلے (ceteris paribus) تو ایسا ھی مجرم ھے جیسا کہ کوئی شخص اس قسم کے آلے سے کسی کی گردن مار دے اور بُری نیت سے اس کو قتل کر ڈالے ۔ یہ قتل گناہ، یعنی مأثم ھے اور عموماً اس کی سزا قصاص ھی ھے، یا پھر یہ ہوتا ھے کہ قاتل زیادہ بھاری دیت اور خون بہا ادا کرے اور اگر مقتول سے قاتل کو کوئی ورثہ ملنے والا ہو تو اس سے بھی اسے محروم کر دیا جائے؛

(ب) خطأ، یعنی صورت (ا) کی طرح یہاں دوسرے کے خلاف کسی ناجائز فعل کے ارتکاب کی

نیت نہ تھی، لیکن فعل کا بجاے خود پہلے سے ارادہ تھا۔ اس سلسلے میں دو قسم کے امتیاز پیدا کیے گئے ہیں: ایک یہ کہ مقتول کے قتل کی نیت تو نہ تھی، لیکن مارنے والے کے ارادے میں خطا (خَطَأ فِی الْقَصْد) ہوئی؛ دوسری صورت خطأ فی الْفِعل کی ہے، یعنی عمل انجام کو غلط طرح پہنچا۔ پہلی صورت (یعنی خَطَأ فی القصد) کی مثال تو یہ ہے کہ مقتول کو یہ سمجھ کر قتل کر دیا کہ وہ جنگلی جانور تھا یا کافر حربی، جس کا قتل ناجائز نہیں (یعنی وہ ایسا کافر تھا جسے اسلامی حکومت کی طرف سے مأمون ہونے کے فوائد حاصل نہ ہو سکے اور جس کے خلاف جہاد کیا جا سکتا ہے)۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی چاندماری کر رہا تھا یا اس نے نشانہ بنایا تھا کسی کافر حربی کو قتل کرنے کے لیے، یا ایک شخص کے ہاتھ پر مارنا تھا اور سوے اتفاق سے لگ گیا کسی تیسرے کی گردن پر اور اس سے اس کی موت واقع ہوگئی۔ اس قسم کا قتل گناہ تو نہیں، لیکن (قصاص کے بغیر) اس کے عاقِلہ پر دِیَت ادا کرنا فرض ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں قاتل کو کم درجے کی دِیَت دینی پڑتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کوئی ورثہ پہنچنے والا ہو تو صورت (ا) کی طرح وہ اس سے بھی محروم ہو جاتا ہے: اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے؛

(ج) شَبَہ (یا شِبْہ) عَمْد: یہ قتل عمد کے برابر ہے، یعنی یہ کہ ایک آدمی دوسرے کے خلاف بالارادہ کسی ایسے فعل کا مرتکب ہو جو ہمیشہ تو نہیں، لیکن کبھی کبھی مہلک بھی ہو سکتا ہو اور اس طرح موت واقع ہو جائے اس حکم کے ذریعے وہ تمام صورتیں مستثنی ہوگئیں جہاں تجربے سے یہ پتا چل گیا ہو کہ وہ ہرگز مہلک نہیں ہوتیں، مثلاً ہاتھ پر واسطی قلم مارنا اگر کوئی شخص اس قسم کے کسی فعل سے مر جائے تو وہ ایک افسوس ناک حادثہ ہو گا، لیکن اس پر تعزیر قائم نہیں ہو سکتی۔ شَبہ عَمْد کی صورت میں جو قتل ہو گا، وہ گناہ ہے اور قاتل کے عاقلہ پر (بغیر قصاص عائد ہوے) زیادہ بھاری دیت ادا کرنا واجب ہو جاتی ہے اور اگر مقتول سے اسے کچھ ورثہ ملنے والا ہو تو اس سے بھی وہ صورت (ا) کی طرح محروم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ قاتل پر کفارہ بھی واجب ہو جاتا ہے۔ عَمْد کی اس قسم کے تحت صرف وہی صورتیں آتی ہیں جہاں واقعی موت واقع ہو جائے۔ رہیں جسمانی ضرر کی صورتیں، تو ان کی مختلف صورتوں کی تعیین بھی کر دی گئی ہے اور ان میں بھی یہ فعل عَمْد ہی کہلائے گا؛

(د) جَارِی مَجْرَی الْخَطَأ (یا مَجرٰی مَجْرَی الْخَطَأ یا اَلْقَائِمُ مَقَامَ الْخَطَأ)، یعنی خطأ کے برابر: یہاں نہ تو خود فعل ہی عمداً ہوتا ہے اور نہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرے شخص کے خلاف ناجائز اقدام کا ارادہ کیا گیا ہو، نیز حالات وہی ہوتے ہیں جو دفعہ ب اور ج میں گزرے، مثلاً کوئی شخص سوتے میں کسی دوسرے شخص پر جا گرا، یا چھت پر سے اس پر گر پڑا اور وہ دوسرا شخص مر گیا۔ یہاں قانونی نتیجہ وہی ہے جو دفعہ ب میں گزرا؛

(ہ) قتل بسبب (قتل بالواسطہ): مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف براہ راست تو کوئی فعل نہیں کرتا، لیکن اس کی موت کا سبب بن جاتا ہے، مثلاً اس نے کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا۔ بعض اوقات اس صورت میں یہ قضیہ بھی دفعہ د کے تحت آ جاتا ہے۔ یہاں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل، جس سے بالواسطہ موت واقع ہوئی ہے، واقعی بالارادہ تھا یا بلا ارادہ، مقصود تھا یا غیر مقصود،

حتی کہ اگر کوئی شخص نہایت چالاکی کے ساتھ تدبیر کرے، مثلاً آدمی کو مار ڈالنے کی نیت سے اس پر وحشی جانور چھوڑ دے اور وہ اسے مار ڈالے، تب بھی صورت حال میں کوئی تبدیلی نہیں ھوتی۔ اس قسم کی ھر صورت میں قانونی نتیجہ یہی ھوتا ھے کہ ملزم کے عاقلہ پر کم درجے کی دیت ادا کرنا واجب ھو جاتی ھے۔ فقہ کی مبسوط کتابوں میں بالعموم اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی گئی ھے کہ کس فعل کو موت کا براہ راست سبب قرار دیا جائے، کس کو قتل بسبب سمجھا جائے اور کونسی صورتیں ایسی ھیں کہ وہ نہ تو موت کا سبب سمجھی جائیں اور نہ ان کا مرتکب قانونی شکنجے میں آئے۔

فقہ کی کتابوں میں دو قسم کے قضیوں پر خاص توجہ کی گئی ھے: (ا) ولادت قبل از وقت اور اسقاط کا سبب بننے والی صورتیں؛ (ب) جھوٹی شہادت کے ذریعے قتل کا سبب بننا۔

(ا) اگر جنین کو، جس کے لیے ضروری ھے کہ وہ انسانی قالب اختیار کر چکا ھو، اسقاط یا ولادت قبل از وقت کے ذریعے اس دنیا میں لایا جائے اور وہ مر چکا ھو یا پیدا ھونے کے بعد مر جائے یا پھر اس فعل کے نتیجے میں اس کی ماں مر جائے تو یہ قصاص عائد کرنے والی صورت نہیں۔ ماں کی موت، جس پر قوانین بالا میں بحث کی گئی ھے، کسی طرح قتل عمد کے تحت نہیں آتی۔ رھا جنین، جس کی پیدائش کی مدت پوری نہیں ھوئی، وہ چونکہ قانونی زاویۂ نگاہ سے اپنے قوی پر قدرت نہیں رکھتا، لہذا عموماً اسے ماں ھی کا ایک عضو سمجھا جاتا ھے (اسی بنا پر ھمیں ذیل کا قانون ملتا ھے: اگر کسی بچے کا سر پیدائش کے وقت رحم مادر سے باھر نمودار ھو چکا ھو اور بچہ روئے بھی، جو اس کے زندہ ھونے کی علامت ھے اور پھر کوئی شخص اس کا سر کاٹ ڈالے تو قصاص عائد نہیں ھوتا اور قاتل صرف اسی تعزیر کا مستحق ھے جو اسقاط کرانے کی صورت میں عائد ھوتی ھے)۔ جنین کے ضائع کرنے کی مختلف صورتوں میں مختلف رقوم ادا کرنا پڑتی ھیں، لیکن اگر بچہ دنیا میں زندہ پیدا ھو اور پھر مر جائے تو جو شخص اس کی موت کا سبب بنا اس پر کفارہ واجب ھو گا اور اس طرح جو ورثہ اسے ملنے والا ھو گا اس سے بھی اسے محروم کر دیا جائے گا؛

(ب) اگر کوئی شخص ایسی شہادتیں گزرنے پر قتل کر دیا جائے جن سے ثابت ھوتا ھو کہ ملزم نے کسی سزاے موت کے لائق جرم کا ارتکاب کیا تھا اور پھر اس کے بعد گواہ اپنی شہادتیں واپس لے لیں، یا کسی دوسرے طریقے سے یہ ثابت ھو جائے کہ ان کی شہادتیں جھوٹی تھیں، تب بھی گواھوں پر قصاص عائد نہیں کیا جا سکتا، البتہ دیت کی ادائی واجب ھو جاتی ھے۔ بھاری دیت اس وقت دینا ھو گی جب جھوٹی گواھی ارادۃً دی گئی ھو اور ھلکی دیت اس وقت جب یہ صورت نہ ھو۔

(۶) حنفی مذھب کے بیان میں ھم جو کچھ اوپر کہ چکے ھیں ان میں حسب ذیل امور کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ھے (یعنی مختلف مذاھب کا اختلاف سامنے رکھ کر صرف اھم نکات کا بیان):

(ا) خود حنفی مذھب کے اندر اس بارے میں جو اختلاف راے ھے کہ قتل عمد میں ارادے کا تعلق کس حد تک ھے، وہ اوپر بیان ھو چکا۔ یہ اختلاف حنفیوں کے علاوہ دوسرے مذاھب میں بھی موجود ھے، مثلاً شافعیوں میں اب یہ راے غالب ھو گئی ھے کہ قتل میں ارادے کی تعیین ضروری نہیں۔ رھا استشہاد دوسری راے سے جو اس کے خلاف ھے، تو وھاں بعض اوقات تاویل یہ کی جاتی

ہے کہ ارادہ پہلے ہی سے متصور ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ، اور امام الشّیبانیؒ دونوں امام مالکؒ، امام الشافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل، کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ جب کوئی فعل مہلک ہو تو وہ بالقصد سمجھا جائے گا۔ برخلاف ان کے امام ابو حنیفہؒ ''بالقصد'' ثابت کرنے کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ ہتیار استعمال کیا گیا ہو یا ایسی کوئی چیز جو ہتیار کی طرح اعضا کاٹنے کے لیے استعمال ہو سکے۔ (ان اشیا میں انھوں نے آگ کو بھی شامل کیا ہے)؛ لہٰذا اوّل الذکر کے نزدیک قتل عمد یہ بھی ہو گا کہ مثلاً بڑا پتھر استعمال کیا گیا ہو، خواہ اس کے کنارے تیز نہ ہوں، یا ایسا موٹا ڈنڈا ہو جو معمولی حالات میں مہلک ہو سکتا ہے، کسی کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو جس کے متعلّق یہ تصوّر لابدی ہے کہ پانی کی گہرائی ڈبونے کے لیے کافی تھی۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سب صورتیں شبہ عمد کی ہیں۔ ان کا مدار آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے خُطبے کے ان الفاظ پر ہے جو آپؐ نے فتح مکّہ کے بعد اپنی پہلی تقریر میں استعمال کیے۔ ظاہر ہے کہ دوسری رائے رکھنے والے حضرات ان جملوں کی تفسیر دوسری طرح کرتے ہیں اور یہی رائے بالآخر حنفیوں نے بھی زیادہ بہتر خیال کر لی۔ مختلف افعال کی کیفیات کی تعیین میں بسا اوقات معتدبہ اختلاف ہوتا ہے، اسی لیے حنفی اکثر اِستحسان کو کام میں لاتے ہیں، یعنی بطور خود رائے قائم کر کے فیصلہ کرتے ہیں۔ اگر قصاص عائد نہ ہوتا ہو تو مالکیوں اور حنفیوں کے نزدیک عمد کی صورت میں صرف دِیت واجب ہوتی ہے کفارہ لازم نہیں؛ لیکن امام الشافعیؒ کفارے کا بھی مطالبہ کرتے ہیں بشرطیکہ قصاص عائد نہ ہو۔ یہ دونوں رائیں امامؒ احمد بن حنبل کی سند سے مروی ہیں۔

(ب) خطأ کے بارے میں: عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ خطأ گناہ نہیں تو اس کی تعبیر زیادہ بہتر طریقے پر یوں کی گئی ہے کہ نہ تو اس کی اجازت ہے اور نہ اس سے منع کیا گیا ہے بلکہ اس قسم کا قتل فعل الفاعل ہے (یعنی خالی الذھن کا فعل) اور اس لیے اس قسم کے فعل کو ایسے ہی حکم کے تحت لانا چاہیے جو ''مخبوط العقل شخص'' یا جانور کے افعال پر عائد ہوتا ہو؛ البتہ حنفی مذھب میں دفعہ د اور ہ [جو شقِ پنجم کے تحت بیان ہوئیں، یعنی قائم مقام خطأ اور قتل بالسّبب) اور خطأ میں کوئی امتیاز نہیں۔ یہی رائے قدیم ترین حنفیوں کی بھی تھی (*ZDMG*، ۵۸ : ۳۳۸)؛ نیز یہ کہ قتل بالسّبب کو بھی قانونی حیثیت سے خطأ ہی کا درجہ دیا گیا ہے۔ اس طرح ہمیں قتل کی تین صورتیں ملتی ہیں: عمد، شبہ عمد اور خطأ۔ ان میں سے شبہ عمد گویا عمد اور خطأ کا مرکب ہے۔

(ج) شبہ عمد کے بارے میں: اس قسم کو عمد خطأ، خطأ عمد یا خطأ شبہ عمد بھی کہتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں عمد کو عمد محض اور خطأ کو خطأ محض بھی کہا جاتا ہے (یعنی خالص عمد اور خالص خطأ)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص ایسی صورت میں بھی عائد ہوتا ہے جیسے، مثلاً کسی شخص نے ایسے آلے سے جو عادةً قتل کے لیے مستعمل نہیں بار بار اس طرح ضرب پہنچائی کہ مضروب مر گیا۔ اس صورت میں یہ فعل عمدًا سمجھا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام الشّیبانیؒ سے دو رائیں مروی ہیں۔ وہ بھی اسی کے حق میں ہیں، لیکن جو فیصلہ بعد میں غالب آیا وہ سراسر اس نظریے کے خلاف ہے۔ امام مالکؒ شبہ عمد میں

بھی عمومیت کے ساتھ قصاص کے قائل ھیں.

(د) قتل بسبب: امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل ایسی صورت میں بھی کفارہ واجب سمجھتے ھیں جب یہ ثابت ھو جائے کہ جس سے جان تلف ھوئی ھے اس کا استعمال ناجائز تھا.

(ہ) جنین کے قتل کے بارے میں جو رقوم عائد ھوتی ھیں ان کی تعیین میں مختلف رائیں پائی جاتی ھیں.

(و) شہادۃ زُور [جھوٹی گواھی] کی بنا پر اتلاف جان: اگر جھوٹی گواھی قصدًا دی جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک، نیز امام مالکؒ کی مشہور رائے کے مطابق، گواھوں پر قصاص عائد کیا جا سکتا ھے.

(ز) ناجائز طور پر قتل کرنے کی اجازت دینے، اجازت لینے، مجبور کرنے اور مدد دینے کے مسئلے کی وضاحتیں:

(ا) اگر کسی نے کسی کو اس کی اپنی استدعا پر یا اجازت سے قتل کر دیا تو اس شخص پر نہ تو قصاص عائد ھوتا ھے اور نہ دیت.

(ب) کسی شخص کے قتل پر کسی کو ابھارنے والے کے لیے کوئی معیّن سزا نہیں، نہ اس قسم کی درخواست کی بنا پر قاتل کو بری الذّمہ سمجھا جا سکتا ھے، البتہ اگر وہ شخص جس سے درخواست کی گئی ھے نابالغ ھو یا غلام ھو تو اس صورت میں نابالغ کے عاقلہ [یعنی اس کے عَصَبات، باپ کے قریب ترین رشتہ داروں] اور غلام کے آقا سے دیت کا مطالبہ کیا جا سکتا ھے.

(ج) بالفرض اگر ا نے ب کو ج کے قتل پر مجبور کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص ا سے لیا جائے گا اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حِنبل کے نزدیک ب سے۔ رھی امام شافعیؒ کی رائے، تو کوئی شک نہیں کہ ان کے نزدیک ا پر قصاص عائد ھوتا ھے اور ب کے متعلق ان کی دو ممکن رائیں بیان کی جاتی ھیں۔ ایک رائے کے مطابق ــ اور یہی ان کے مذھب میں رائج ھو چکی ھے ــ اس پر بھی قصاص عائد ھوتا ھے۔ امام مالکؒ نے اتنا اور اضافہ کیا ھے کہ ا پر اسی صورت میں قصاص عائد ھو سکتا ھے جب ا، یعنی مجبور کرنے والا شخص صاحب اختیار بھی ھو، یا اس غلام کا مالک ھو جس نے قتل کیا.

(د) ا نے ب کو پکڑ رکھا ھے اور ج اس حالت میں کہ ب جکڑا ھوا ھے، اسے قتل کر دیتا ھے۔ ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام الشّافعیؒ ج کو قصاص کا مستحق بتاتے ھیں اور ا کو لائق تعزیر۔ تعزیر کی وضاحت زیادہ بہتر طریقے پر یہ کی گئی ھے کہ اسے قید کر دیا جائے۔ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں مجرم ھیں اور دونوں سے قصاص لینا چاھیے بشرطیکہ پکڑے رکھنا اس غرض سے ھو کہ باسانی قتل کیا جا سکے اور ب کے لیے پکڑے جانے کے بعد بھاگ نکلنے کے مواقع بھی نہ رھے ھوں۔ امام احمدؒ بن حنبل کی دو رائیں بیان کی گئی ھیں: ایک رائے یہ ھے کہ ج پر قصاص عائد ھو اور ا کو تمام عمر کے لیے قید کر دیا جائے؛ دوسری رائے یہ ھے کہ ا اور ج دونوں سے قصاص لیا جائے.

### (۲) قتل بطور سزا

موت کی سزا کو بھی قتل کی عمومی اصطلاح کے تحت لایا جا سکتا ھے۔ حسب ذیل بیان میں وہ سب صورتیں، جہاں یہ اصطلاح عائد ھوتی ھے، تفصیل وار درجہ بہ درجہ بیان کی جاتی ھیں۔ رجم اور صَلب (دیکھیے نیچے) کے مقابلے میں قتل کو

تلوار سے مارنے کے محدود معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے [نیز دیکھیے معجم فقه ابن حزم، بذیل ماده قتل، قصاص].

(۱) ناجائز قتل کی وہ تمام صورتیں جو اوپر بیان ہوئیں ان میں مقتول کے قریب ترین عزیز کو، جس کے لیے اصطلاحی لفظ ولیّ الدّم ہے، یه حق پہنچتا ہے که اگر خاص شرطیں پوری ہو جائیں تو وہ مجرم کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے ۔ اس سزا کا نام قصاص یا قَوَد ہے ۔ یه دونوں نام اس انتقام پر بھی عائد ہوتے ہیں جو غیر مہلک جراحات کے سلسلے میں لیا جائے ۔ تفصیل کے لیے رکّ به قصاص؛ [نیز دیکھیے معجم الفقه الحنبلی، بذیل ماده قصاص].

(۲) ساحروں کے متعلق خاص قواعد ہیں اور ان کے بارے میں متعدد احادیث بھی ہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمة اللہ علیہم سب سحر کو واقعی ایک قوت تسلیم کرتے ہیں، لیکن امام ابوحنیفهؒ کو اس سے اختلاف ہے ۔ بہر حال یه امر متفق علیه ہے که اس ”علم“ کا حصول ممنوع ہے بلکه تقریباً ایک قاعدۂ کلیه کے تحت اسے کفر سے بھی تعبیر کیا گیا ہے ۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ بن حنبل فرماتے ہیں که ساحر کو محض سحر سیکھنے، سکھانے اور اس سے کام لینے کی بنا پر تلوار سے قتل کر دیا جائے، لیکن امام شافعیؒ نے اس سزا کے لیے یه شرط لگائی ہے که سحر کے ذریعے کسی شخص کو واقعی مار ڈالا گیا ہو (یعنی وہ اسے قصاص عائد کرنے کی ایک وجه قرار دیتے ہیں، جس پر عمل صرف اس وقت جائز ہو گا جب مجرم (اپنے جرم کا) اقرار کر لے ۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفه، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمة اللہ علیہم اس سزا کو حد ہی قرار دیتے ہیں) ۔ امام ابو حنیفهؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف اور زیادہ نرم قسم کی رائیں مروی ہیں ۔ اس خاص مسئلے میں بھی اختلاف ہے که (ا) ساحر کے دائرۂ اسلام میں آ جانے پر سزا معاف ہو جائے گی یا نہیں؟ (ب) آیا عورت کو بھی اتنی ہی سزا دی جائے جتنی مرد کو؟ (ج) اہلِ کتاب کے ساحروں سے کیا سلوک کیا جائے؟ (د) کہانت کو کس حد تک سِحر کے تحت لیا جائے؟ [نیز دیکھیے معجم الفقه الحنبلی، بذیل ماده سِحر].

(۳) رَجْم (پتھر مار کر مار ڈالنا) اور بعض صورتوں میں تلوار کے ذریعے قتل کرنا بھی، اخلاقی جرائم کی بعض صورتوں میں بطور حدّ کے وارد ہوا ہے ۔ اس موضوع پر رکّ به زنا.

(۴) رہزنی (قَطْعُ الطَّرِیْق) پر بھی بعض صورتوں میں موت کی سزا دی جاتی ہے ۔ اس حکم کا ماخذ خود قرآن مجید ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ وَ اَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ؕ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیَا وَ لَهُمْ فِی الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیْمٌ ۙ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ . . .“ (۵ [المائدة]: ۳۳ ببعد؛ اس آیة کا نزول ۶ھ یا ۷ھ میں فتح خیبر سے پہلے ہوا Grimme غزوۂ بدر سے قبل) یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرتے اور زمین پر فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی سزا اس کے سوا اور کچھ نہیں که انہیں قتل کیا جائے یا سولی دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مقابل سمت سے کاٹ دیے جائیں یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے ۔ یه خواری ان لوگوں کے لیے دنیا میں ہے اور آخرت میں ان کے لیے سخت عذاب ہے، سوا ان لوگوں کے جنھوں نے تمھارے قبضے میں آنے سے پہلے توبه کر لی . . . .

شریعت کے زیادہ اهم قوانین حسب ذیل هیں:

صرف ایسے افراد کو رهزن قرار دیا جا سکتا هے جو بالغ هوں، اپنے تمام حواس پر پورا قابو رکھتے هوں اور مسافروں کے لیے خطرناک ثابت هو سکتے هوں - امام ابو حنیفهؒ کے نزدیک رهزنی صرف کھلے علاقے میں هو سکتی هے، لیکن امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک شهروں میں بھی ممکن هے - امام مالکؒ سزا کے بارے میں امام [یعنی امیر المؤمنین] کو پورا اختیار دیتے اور یهی قرآنی آیت کا صحیح منشا هے، نیز تفاسیر میں بھی اسی خیال کا اظهار هے که سزا کی مختلف بیان کرده صورتوں میں وه جس قسم کی سزا بھی دینا چاهے دیدے، خواه مجموعی شهادتیں کسی پیمانے کی اور رهزنی کی واردات کسی نوعیّت کی کیوں نه هوں، لیکن اگر ملزم نے کسی کو قتل بھی کر دیا هو (یهاں قتل سے مراد وهی قتل هے جس کے نتیجے میں قصاص عائد هوتا هے) تو اس کی کم سے کم سزا یه هے که تلوار سے اس کا سر قلم کر دیا جائے - باقی تینوں ائمه کا مذهب یه هے که رهزنی کی سزا اس کی مختلف شکلوں کے مطابق متعیّن کی جائے - امام ابو حنیفهؒ کی رائے یه هے که اگر مجرم نے کسی کو مار ڈالا هے تو اسے قتل کیا جائے اور اگر اس نے لوٹ بھی لیا هے (ایسے مواقع پر همیشه یاد رکھنا چاهیے که اس پر چوری کی حد قائم کی جا سکتی هے، رکّ به سارق) تو اس کے علاوه اسے یه سزا بھی دینا چاهیے که ایک طرف کا هاتھ پهنچے تک اور دوسری طرف کا پاؤں ٹخنے تک کاٹ دیا جائے اور پھر اسے سولی (صَلب) دے دی جائے (یهاں سولی کو تلوار کا بدل مانا گیا هے) اور اگر اس نے صرف مال لوٹا هے تو پھر ایک طرف کا هاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کاٹ ڈالا جائے - امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک اسے قتل کیا جائے گا، بشرطیکه اس نے مظلوم کو مار بھی ڈالا هے اور اگر اس نے ڈاکا بھی ڈالا هے تو پھر قتل کے بعد اسے سولی پر لٹکا دیا جائے - اگر صرف [ڈاکا ڈالا] هو تو ایک طرف کا هاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کاٹ ڈالا جائے اور اگر اس نے محض آس پاس کے علاقے کو غیر محفوظ بنا دیا هے تو امام ابو حنیفهؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا، لیکن قید کهاں کیا جائے اسی جگه یا کهیں اور، اس میں اختلاف هے - امام ابو حنیفهؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نیز امام شافعیؒ کی ایک رائے کے مطابق (لیکن یه رائے ان کے مذهب میں متروک هو گئی هے) - سولی دینے کا مفهوم یه هے که زنده مجرم کو سولی یا کسی درخت پر لٹکا کر باندھ دیا جائے اور پھر اس کے بدن میں بھالے چبھوئے جائیں تاآنکه وه مر جائے - یهی طریقه قدیم اور صحیح هے - امام شافعیؒ [یعنی ان کی دوسری رائے کے مطابق جو ان کے مذهب میں مقبول هو گئی] اور امام احمدؒ بن حنبل کے نزدیک مجرم کو سب سے پهلے تلوار سے قتل کیا جائے گا اور اس کی لاش ذلت و رسوائی کے ساتھ درخت یا سولی پر لٹکا دی جائے گی - یه سب سزائیں حدود الله هیں اور چونکه الله کا حق هیں، لهٰذا قصاص لینے والے، یعنی وَلِیُّ الدّم کو ان میں کسی قسم کی رعایت کرنے کا حق نهیں، اگرچه یه حق اسی کا هے که اپنے هاتھ سے قتل کرے - اگر مجرم حکومت کے شکنجے میں پھنسنے سے پهلے توبه کر لے تو پھر حد جاری کرنے کی سزا تو موقوف هو جائے گی، لیکن قصاص وغیره کے بارے میں جو دعوے هونگے وه بهرحال اس کے خلاف قائم رهیں گے [نیز دیکھیے معجم الفقه الحنبلی اور معجم فقه ابن حزم، بذیل ماده حرابه].

(ه) مُرْتد، یعنی اس شخص کے لیے جو اسلام لانے کے بعد دوبارہ کفر کی طرف لوٹ جائے، موت کی سزا ہے، بشرطیکہ اس کا ارتداد ثابت ہو چکا ہو۔ قرآن مجید میں کچھ آیات تو ''منافقون'' [رکَ به المنافقون] کے بارے میں آئی ہیں جن پر الگ بحث کی گئی ہے اور جن پر عملدرآمد خاص حالات میں قرآن مجید، ۴ [النسآء] : ۸۹ تا ۹۱، کے تحت ہوتا ہے، کچھ آیات مثلاً ۱٦ [النّحل] : ۱۰٦ (نزول در دور سوم مکّه)، ۲ [البقرة] : ۲۰۹ (نزول ۲ھ)، ۳ [اٰل عمرٰن] : ۷۹ تا ۸۳ (جو مدنی آیات ہیں اور Grimme نے غزوۂ اُحد سے ذرا پہلے یا ذرا بعد کے زمانے کی بتایا ہے)، ۱۰۰ تا ۱۰۲ (احد کے فوراً بعد کی)، ۴ [النسآء] : ۱۳٦ تا ۱۴۰ (اسی زمانے کی) جو سب کی سب ایسی ہیں جن میں ان لوگوں کو جو دین اسلام چھوڑ دیں اور پھر توبه نه کریں اور اسی طرح تمام کافروں کو بھی ہمیشه ہمیشه کے لیے جہنم کا سزاوار بتایا گیا ہے۔ قرآن مجید، ۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۴۴ اور ۹ [التوبة] : ٦٦، میں بھی مرتد لوگوں کو تنبیه کی گئی ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہهٗ نے بھی [چند ملحد فی الدین اور مرتد لوگوں کو آگ میں زنده جلوانے کی عبرتناک] سزا دی تھیؓ، [کیونکه یه لوگ باوجود بار بار تہدید کے اپنی تخریبی حرکات سے باز نہیں آتے تھے]۔ فتح مکه کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کے حکم سے دو ایسے مرتدین کو قتل کر دیا گیا تھا جنھوں نے ایک مسلم کو قتل کر دیا تھا۔ ایک تیسرا شخص بھی تھا جس کے خلاف سوا ارتداد کے اور کوئی جرم نہیں تھا وہ بھی اسی فہرست میں شامل کر دیا گیا، لیکن اس کے رضاعی بھائی حضرت عثمانؓ نے اس کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم سے امان حاصل کر لی اور یه صاحب بعد میں پھر مسلمان ہو گئے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کا ایک ارشاد ہے که ''جو شخص اپنا دین چھوڑ دے وہ قتل کر دیا جائے'' اور یه بھی که ''جو شخص تمھاری جماعت سے کٹ جائے گا، قتل کیا جائے گا''۔ ایسی ہی اور بھی احادیث ہیں مثلاً ''ایک مسلم کا خون صرف اس صورت میں مباح ہے که وہ مرتد ہو جائے یا زنا کرے یا قتل عمد کا مرتکب ہو''۔ ایک اور روایت بھی ہے که حضرت معاذؓ بن جبل نے ایک مرتد کو قتل کر دیا تھا کیونکه اللہ اور اس کے رسول صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کا یہی حکم تھا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کے متعلق یه بھی بیان کیا گیا ہے که آپؐ نے حکم دیا که پہلے [دوبارہ] اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے اور اس کے لیے تین دن کی مہلت ہو۔ اسی طرح اَہلُ الرِّدَّة [ رکَ به رِدَّه مُرتد ] کے بارے میں بھی بعض روایتیں ہیں که زکوٰة ادا کرنے سے انکار کرنے پر حضرت ابوبکرؓ نے انھیں مرتد قرار دیا۔ [(البخاری، کتاب المغازی، باب ٦۰ و کتاب الدیات، باب ٦ و کتاب استتابة المرتدین، باب ۲ و کتاب الاحکام، باب ۱۲؛ مسلم، کتاب القسامة، حدیث عدد ۲٥، ۲٦ و کتاب الامارة، حدیث عدد ۱٥؛ ابو داؤد، کتاب الحدود، باب ۱ (و دیگر کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ الحدود : من بَدَّلَ دینه فاقتلوه)].

شریعت میں مرتد کی جو سزا ہے وہ بعض اوقات حد کہلاتی ہے اور بعض اوقات نہیں۔ دوسری صورت میں عام کافر کی طرح اسے بھی قتل کر دیا جاتا ہے، لیکن یه ضروری نہیں که ہر حال میں ہر مرتد کو یه سزا دی جائے۔ صرف ایسا آدمی ہی مرتد قرار دیا جا سکتا ہے جو بالغ ہو،

صاحب ہوش و حواس ہو اور اس پر زبردستی بھی نہ کی گئی ہو ۔ رہا وہ شخص جو نشے کی حالت میں مرتدّ ہو جائے یا ایسا نابالغ جو قریب قریب حد بلوغ کو پہنچ چکا ہو اور تمیز کی قوت اس میں آ چکی ہو، یعنی مُراہق اور مُمیز ہو، تو اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے ۔ اسی طرح دین میں دوبارہ واپس لانے کی کوشش اور غور کرنے کے لیے تین دن کی مقررہ میعاد دینے کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے ۔ اگر مرتدّ توبہ نہ کرے تو تلوار سے اس کا سر تن سے جُدا کر دیا جائے؛ اسے تکلیف پہنچانے اور مار ڈالنے کے دوسرے پر اذیت طریقے استعمال کرنے کی ممانعت ہے ۔ اگر مرتدّ غلام ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اسے سزا دینے کا اختیار اس کے آقا کو ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہم خیال موت کی سزا صرف بالغ مرد کے حق میں تجویز کرتے ہیں؛ نابالغ کے مستثنی ہونے پر اجماع ہے ۔ مرتدہ بالغہ (اور ساتھ ہی نابالغ لڑکی) کو قید کر دیا جائے اور ہر تیسرے دن زد و کوب کیا جائے تاآنکہ وہ توبہ کر لے ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عورت کو لونڈی بنا دیا جائے ۔ حنفی مذہب میں اسے اُمت کا حق سمجھا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام شیبانیؒ اس کے خلاف ہیں ۔ اگر کوئی ایسا شخص جو حاکم با اختیار نہ ہو کسی مرتد کو قتل کر دے، خواہ مرتد کسی قسم کا ہو، تو عموماً اس کے خلاف قصاص تو عائد نہیں ہوتا مگر وہ تعزیر کا مستحق ضرور ہے ۔ یہی احکام بار بار مرتد ہونے والے کے لیے بھی ہیں [دیکھیے معجم الفقه الحنبلی، بذیل رد ]۔

مُرتدّ ہی کی طرح زِندیق کی بھی سزا ہے ۔ زندیق وہ ہے جو دعوی تو مسلمان ہونے کا کرتا ہو، لیکن دراصل وہ یا تو کافر ہو یا بے دین (دیکھیے Massignon : *al-Hallaj*، ۱ : ۱۸۶ ببعد) ۔ اگر کوئی غیر مسلم شخص اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب میں چلا جائے تو اس کے ساتھ بھی یہی برتاؤ کیا جائے گا، اگرچہ وہ مُرتدّ نہیں کہلاتا ۔ اس کی نجات کی صرف ایک صورت ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے ۔ ان تمام امور کے بارے میں (دیکھیے Goldziher : *Muhammedanische Studien*، ۲ : ۲۵ ببعد): [معجم الفقه الحنبلی، بذیل زَنْدَقه]۔

رہی یہ بات کہ ایک آدمی کب حقیقةً ایسا کافر ہو جاتا ہے کہ اسے مرتد قرار دیا جائے ۔ اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے، خصوصاً اس مسئلے پر کہ ایک شخص اللہ یا اس کے کسی رسول کی جناب میں گستاخی کرے تو وہ کس حد تک موردِ عتاب ہے؛ اس آخر الذّکر امر کے لیے خاص احکام وضع کیے گئے ہیں ۔ ان کے تحت ایک غیر مسلم کو تو سزائے موت تک دی جا سکتی ہے اور ایک حد تک مسلمان کے لیے بھی جس کی سزا توبہ کرنے کے باوجود معاف نہیں ہوتی [تفصیلات کے لیے دیکھیے ابن تیمیه : السیف المسلول علٰی شاتم الرسول؛ معجم الفقه الحنبلی، بذیل مادہ رِدّة؛ رکّ به مرتد]۔

(۶) قرآن مجید اور احادیث میں اکثر مقامات پر نماز ادا کرنے کی نہایت سختی سے تاکید ملتی ہے [شریعت میں تارک الصلوٰة اور منکر صلوٰة کے بارے میں واضح قانون موجود ہے مثلاً دیکھیے معجم الفقه الحنبلی، بذیل مادہ صلاة: ۲ ۔ حکم تارک الصلاة؛ الماوردی : احکام السلطانیه، باب ۱۹ : احکام الجرائم]۔ اس ضمن میں قانون شریعت حسب ذیل ہے : ہر وہ شخص جو صلوٰة ادا نہیں کرتا، جیسا کہ اس پر فرض ہے، لیکن اس کی فرضیت کا منکر نہیں (جو نماز کا منکر ہو وہ مُرتدّ ہو جاتا ہے)، اور ساتھ ہی اس کے پاس کوئی عذر بھی نہ ہو (یہاں تک کہ وہ بیمار بھی ہو) تو امام مالکؒ اور

امام شافعیؒ کے نزدیک، نیز امام احمدؒ بن حنبل کے دو نظریوں میں سے مقبول‌تر نظریے کے مطابق اگر وہ شخص تلافی مافات نہ کرے، یعنی جو غلطی ہو گئی ہے اس کی اصلاح پر تیار نہ ہو اور یہ وعدہ بھی نہ کرے کہ آئندہ اس سے ایسا قصور نہیں ہوگا تو اس کا سر تلوار سے قلم کر دیا جائے ۔ اس سزا کو بھی بعض اوقات حد سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اس شخص کو قید کر دینا چاہیے تاآنکہ وہ نماز شروع کر دے ۔ ان تمام آرا میں اسے مسلم ہی تصور کیا گیا ہے، لیکن امام احمدؒ بن حنبل کی طرف جو دوسری رائے منسوب کی گئی ہے اس کے مطابق اسے بالکل کافر، یعنی مرتد سمجھنا چاہیے [نیز رکّ بہ قانون شریعت و مرتد].

دو اور صورتیں ہیں جہاں اسلام کے مسلّمہ عقائد و اعمال کے دشمنوں کے خلاف قِتال تجویز کیا گیا ہے: چونکہ ان امور میں زیادہ‌تر دخل قتل ہی کا ہے، اس لیے اس سلسلے کے ہر پہلو پر بھی یہاں بحث کرنا ضروری ہے:

(۷) پہلی بات یہ ہے کہ، بُغاۃ [= باغیوں] کے خلاف جنگ فرض کی گئی ہے ۔ قرآن مجید، ۴۹ [الحجرٰت]: ۹ میں (جو آخری مدنی دور میں ایک جھگڑے کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو انصار کے مابین پیدا ہو گیا تھا) ارشاد ہوتا ہے: وَ اِنْ طَآىِٕفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ۚ فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ ۚ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ. . . .” (یعنی اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑیں تو ان میں صلح کرائیں، لیکن اگر ان میں سے کوئی دوسرے کے خلاف بغاوت کرے (بَغَت، اسی سے بُغاۃ نکلا ہے جو باغی کی جمع ہے) تو جو فریق باغی ہو اس کے خلاف جنگ کرو تاآنکہ وہ اللہ کے حکم کے آگے جھک جائے اور اگر وہ جھک جائے تو پھر ان میں انصاف کے ساتھ صلح کرا دو . . . . . ۔ تعدّی کرنے کی ممانعت اکثر کی گئی ہے اور دوسرے مقامات پر بھی اس کی نہی وارد ہوئی ہے ۔ بُغاۃ کے بارے میں بعض احادیث ہیں جن سے قانونی احکام کی توثیق ہوتی ہے .

شریعت میں بُغاۃ سے مراد وہ مسلمان ہیں جو امام کے اقتدار سے منکر ہو کر اپنا ایک فرقہ الگ بنا لیں اور ان کی قوت بھی اتنی ہو کہ وہ مقابلہ کر سکیں، نیز اپنے موقف کی صحت کا اعتقاد بھی رکھتے ہوں اگرچہ ان کا عقیدہ غلط کیوں نہ ہو ۔ (ان لوگوں کو ایک طرف تو مثال کے طور پر قطّاع الطریق سے الگ اور ممتاز سمجھنا چاہیے اور دوسری طرف کُفّار سے؛ انفرادی بُغاۃ جو قانون شکنی کے مجرم ہوں انھیں بھی ویسی ہی سزا دی جائے گی) ۔ اگر یہ لوگ راسخ العقیدہ جماعت پر حملہ نہ کریں تو ان پر حملہ کرنے کی ضرورت نہیں، ورنہ امام (یعنی امیرالمؤمنین) کا یہ فرض ہے کہ وہ ان کی سرکوبی کرے اور باقی مسلمانوں پر یہ فرض کفایہ ہے [رکّ بہ فرض] ۔ اس سزا کو بھی بعض اوقات حدّ سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ عام طور پر قاعدہ یہ ہے کہ صرف وہ لوگ قتل کیے جائیں جنھوں نے واقعی جنگ میں حصہ لیا ہو؛ جو بھاگ جائیں یا زخمی ہوں، یا ہتیار ڈال دیں یا گرفتار ہو جائیں، نیز عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کا یہ حق ہے کہ اگر کسی ایسے اسیر جنگ کے بارے میں اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ آزاد ہو کر دوبارہ بُغاۃ سے مل جائے گا اور خُروج کرے گا تو اسے وہ قتل کر سکتا ہے ۔ اسی طرح ان

کے نزدیک وہ غلام بھی قتل کیا جا سکتا ہے جو اپنے آقا کے ساتھ جنگ میں شریک رہا ہو ۔ دوسری صورت جہاد کی ہے .

(۸) جہاد کے بارے میں رکّ بہ جہاد.

حسب ذیل قواعد کے متعلق بھی کچھ احادیث ملتی ہیں: اگر وہ کفّار جن کے خلاف جنگ جاری ہے ایسے نہ ہوں کہ ان سے جزیہ لیا جا سکے (یہ لوگ کون ہو سکتے ہیں، اس بارے میں اختلاف ہے) تو ان کے مردوں کو بصورتِ انکار اسلام قتل کر دیا جاتا ہے اور ان کی عورتوں اور بچّوں کو غلام بنا لیا جاتا ہے؛ دوسری طرف جو لوگ اسلام قبول نہ کریں اور جزیہ دینے سے بھی منکر ہوں تو ان کے خلاف جنگ کی جائے؛ ان کے تمام تندرست آدمی قتل کیے جا سکتے ہیں، سوا ان لوگوں کے جو باقاعدہ جنگ میں گرفتار ہو چکے ہوں؛ رہے وہ لوگ جو ہتیار اٹھانے کے قابل نہ ہوں، نیز عورتیں اور بچّے ان کے ساتھ عموماً یہ سلوک روا نہیں رکھا جاتا جب تک وہ بھی باقاعدہ جنگ میں حصہ نہ لیں یا کسی دوسری طرح لڑنے والوں کی امداد نہ کریں ۔ یہ لوگ گرفتار کر کے لونڈی غلام بنائے جا سکتے ہیں ۔ آزاد اور تندرست اسیرانِ جنگ میں سے جو افراد اسلام قبول نہ کریں انہیں (و) قتل کر دیا جائے، یا (ب) انہیں غلام بنا لیا جائے، یا (ج) مسلمان اسیرانِ جنگ سے ان کا تبادلہ کر لیا جائے، یا (د) ان سے فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے، یا (ہ) بغیر فدیہ لیے ہی انہیں آزاد کر دیا جائے (یہ تمام امور امام کے اختیار میں ہیں) ۔ اگر کسی شخص نے حاکمانہ اقتدار نہ رکھنے کے باوجود کسی قیدی کو قتل کر دیا، تو وہ لائق تعزیر ہے .

ہر وہ کافر جو نہ تو جزیہ ادا کرتا ہے، نہ ان لوگوں سے وابستہ ہے جنھوں نے امت مسلمہ سے کوئی معاہدہ کر رکھا ہو، نہ وہ مُستأمن ہے [ان سب کے لیے رکّ بہ قصاص] تو وہ بصورت جہاد حَلَالُ الدّم ہے (یعنی اس کے قتل پر کوئی مؤاخذہ نہیں).

(۹) شیعی حضرات کی راے بھی ان تمام مذکورۂ بالا مسائل میں قریب قریب یہی ہے ۔ وہ بھی اہل السنہ میں سے کبھی ایک کی راے سے اتفاق کرتے ہیں کبھی دوسرے کی (تفصیلات کے لیے دیکھیے شیعی کتب فقہ).

(۱۰) [قتل اور سزاے موت کے لیے دیکھیے عبدالرحیم : *Muhammaden Jurisprudence*، مدراس ۱۹۱۱ء؛ A.A.A. Fyzee : *Outlines of Muhammaden Law*؛ Majid Khadduri : *Law of Peace and War in Islam*؛ Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*، ۲ : ۲۰۰، وغیرہ) ۔ مؤرخین نے اس عمل کی بہت سی حقیقی مثالیں بیان کی ہیں اور متعدد یورپین سیاحوں کے بیانات بھی اس پر شاہد ہیں؛ دسویں صدی عیسوی میں اسلامی مملکت کے حالات کے لیے دیکھیے Mez : *Die Renaissance des Islâms*، ص ۳۴۷ ببعد؛ Massignon : *Al-Hallaj*، ۱ : ۲۲۰ ببعد (بالخصوص)، ۲۹۲ ببعد) ۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں مصر کے کوائف کے لیے دیکھیے Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، خصوصاً اس باب کا آخری حصہ جو Religion and Law کے عنوان سے ہے ۔ اسی زمانے میں ایران کے حالات کے لیے دیکھیے Polak : *Persien*، ۱ : ۳۲۸ ببعد ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں خلافت عثمانیہ کے حالات کے لیے دیکھیے Mouradgea d' Ohsson : *Tableau Général de l'Empire Ottoman*، خصوصاً ۶ (۱۸۲۴ء) : ۲۴۴ ببعد؛

ترکیہ کے سلسلے میں ''قانون ناموں'' کا مطالعہ بھی مفید ہوگا (*Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*، ۱ : ۱۳ ببعد)؛ ان میں مذکور مطبوعہ مآخذ میں سے حسب ذیل خاص طور پر اہم ہیں : Digeon : ۲ : ۲۳۵، ۲۶۲؛ v. Hammer : *Staatsverfassung*، ۱ : ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۴۳ تا ۱۵۰؛ تاریخ عثمانی انجمن مجموعہ سی، ج ۳ (۱۳۲۸ھ)، ضمیمہ ۱ : ۲۷ ببعد و ۲ : ۱ تا ۴، ۷، ۹؛ *MTM*، ۲/۱ : ۳۴۱ ببعد؛ اور خود قانون نامہ، ص ۱۹ تا ۲۱، ۳۲ تا ۳۴.

**مآخذ** : (۱) کتب فقہ میں سے جو کتابیں مادۂ عذاب میں مذکور ہیں؛ نیز (۲) Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*، ص ۲۸۴ تا ۳۰۹؛ (۳) T. P. Hughes : *A Dictionary of Islam*، بذیل Murder (قتل) و Execution (سزاے موت)؛ جن مقالات کا متن میں حوالہ آ چکا ہے ان کے علاوہ بالخصوص رک بہ عذاب - جن عربی مصطلحات کی اوپر توضیح نہیں ہو سکی ان سے متعلقہ مقالات کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے.

(J. SCHACHT)

**قُتلُغ خان** : ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی میں کرمان [رک بآں] کا ایک حکمران خاندان جو قرہ ختای [رک بآں] قوم سے تھا - یہ خاندان جو یکے بعد دیگرے خوارزم شاہ، عظیم مغول خوانین اور ہلاکو خان کے شاہی خاندان (ایلخان) کا باجگزار رہا، ۶۱۹ (۶۲۰؟) سے ۷۰۶ء تک برقرار رہا، لیکن اسے محض مقامی اہمیت ہی حاصل ہوئی - اس نے اپنے ہمسایہ حکمران خاندانوں، یعنی یزد کے اتابکوں، فارس کے سلغوریوں اور مظفریوں [رک بہ مظفریہ] سے گہرے روابط استوار رکھے - اسے کبھی کبھی خلیفۂ بغداد اور ہندوستان سے بھی مراسم قائم کرنے کا موقع ملا - اس خاندان (۶۱۹ - ۶۲۰ء) کا بانی نصرالدنیا والدین ابوالفوارس قتلغ سلطان براق حاجب [رک بآں] ابن کلدوز (؟) تھا - اس نے ۶۳۲ء میں وفات پائی - قتلغ سلطان کا لقب اسے خلیفہ نے دیا تھا اگرچہ اسے اسلام قبول کیے تھوڑا ہی عرصہ ہوا تھا؛ اس کا ایک بیٹا رکن الدین خواجہ‌جوق (یا مبارک خواجہ) اور چار بیٹیاں تھیں، جن میں سے سونج ترکان کی شادی چغتائی خان سے ہوئی تھی، خان ترکان اپنے چچا زاد بھائی قطب الدین سے اور باقی دو یزد کے اتابکوں کے خاندان میں بیاہی گئی تھیں.

براق نے اپنا جانشین اپنے بھتیجے اور داماد قطب الدین ابوالفتح محمد خان کو مقرر کیا جس کا باپ خمیتون تاینکو بن کلدوز (متبادل نام : خمیتبور، ختیمور، تانیکو) شاید وہی قرہ خطای سردار تھا، جسے خوارزمیوں نے ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں گرفتار کر لیا تھا، دیکھیے Barthold : *Turkestan*، ۲ : ۳۹۱) - ایک سال کے بعد براق کے بیٹے رکن الدین اور اُوکا خاتون کی آمد پر قطب الدین کو منگولیا میں پناہ لینی پڑی اور مغول دربار میں کچھ عرصہ رہنے کے بعد اسے اوکتائی سے کرمان اور نرمشیر کی جاگیروں کی سند مل گئی - اس نے سولہ سال حکومت کی - وہ تاجیکوں اور ارباب علم کا قدر شناس نہ تھا (سمط العلاء).

۶۵۰ھ میں اسے دوبارہ قطب الدین کے لیے جگہ خالی کرنی پڑی، جو اس اثنا میں چین میں محمود یلوج خان کے ماتحت کام کرتا رہا تھا اور جسے منگو قاآن نے اپنی تخت نشینی کے موقع پر کرمان کی حکومت (یرلیغ) عطا کر دی تھی - منگو قاآن نے قطب الدین کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ وہ رکن الدین کو قتل کر دے، کیونکہ اس پر خلیفہ

سے ساز باز کرنے کا شبهه تها۔ اس نے جلد هی ایک مدّعی حکومت کی بغاوت کا، جو جلال الدین خوارزم شاہ هونے کا دعویدار تها، قلع قمع کر دیا، کُوچوں اور بلوچوں کو بهی سختی سے سرزنش کی۔ اس کی ان کامیابیوں کو اس کی بیگم قتلغ ترکان خاتون کے صلاح و مشورے سے منسوب کیا جاتا تها، جس کی عقلمندی کی مؤرخین نے بہت تعریف کی هے؛ قتلغ ترکان کی اصل و نسل کے بارے میں کچھ شبہات هیں؛ تاریخ گزیدہ کی رو سے وہ براق کی داشته (سرّیه) رہ چکی تهی (بروے حبیب السیر جلال الدین خوارزم شاہ کے بهائی غیاث الدین کی) اس لیے وہ خان ترکان، یعنی دختر براق نہیں هوسکتی، اس حقیقت سے اس کی قطب الدین کے بیٹوں سے عداوت کی توجیه هو سکتی هے.

قطب الدین نے ۶۵۵ھ میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا حجّاج کم سن تها، اس لیے ارکان حکومت نے قاآن سے درخواست کی کہ وہ حکومت قطب الدین کی بیوہ عصمة الدنیا والدین قتلغ ترکان کے سپرد کر دے، چنانچه اس نے ۶۵۵ سے ۶۸۱ھ تک حکومت کی (۶۶۲ھ میں هلاگو نے اس کے اختیارات کی توثیق کر دی تهی؛ دیکھیے رشید الدین، طبع Quatremère، ص ۴۰۳).

جب حجّاج سن شعور کو پهنچا تو اس نے اوکتائی کے بیٹوں سے مراسم پیدا کر لیے اور قتلغ ترکان سے مشورہ کیے بغیر من مانی کرنے لگا، لیکن مؤخرالذّکر نے، جسے اپنی بیٹی پادشاہ خاتون کی تائید و حمایت سے تقویت حاصل تهی جو اباقا خان سے بیاهی هوئی تهی، حجّاج کو دہلی چلے جانے پر مجبور کر دیا (۶۶۶ھ میں)۔ بعد ازاں قطب الدین کے دوسرے بیٹے سیُورغتمش نے کامیابی سے ترکان کے اقتدار کی مزاحمت کی۔ بالآخر وہ تبریز چلی گئی، جہاں ۶۸۱ھ میں اس کا انتقال هو گیا۔ اس کی بیٹی بی بی خاتون نے، جو امیر عضد الدین حاجی سے منسوب تهی، اس کی لاش کو کرمان پہنچا دیا۔ مارکو پولو قتلغ ترکان کے عہد حکومت میں (حدود ۱۲۷۲ء) کرمان سے گزرا تها.

جلال الدین ابو مظفر سیُورغتمش (۶۸۱ تا ۶۹۳ھ) کو سند حکومت ایلخان احمد سے ملی، لیکن اس کی اپنی بہن پادشاہ خاتون سے نہیں بنی۔ اس کی پرورش اپنے بهائیوں کے ساتھ حسن شاہ کے نام سے هوئی تهی (دیکھیے میر خواند) تاکہ اس کی شادی زبردستی کسی مغول شہزادے سے نہ کر دی جائے تاهم وہ پہلے تو اباقاخان کی بیوی بنی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹے گیخاتو کی۔ مؤخر الذّکر نے اپنی تخت نشینی کے موقع پر کرمان کی حکومت پادشاہ خاتون کو دے دی۔ یہ شہزادی خوش فکر شاعرہ تهی، لیکن کینهپرور اور جذباتی فطرت کی تهی۔ شروع میں سیورغتمش اس کے نام پر صوبۂ کرمان میں حکومت کرتا رہا، لیکن بعد میں پادشاہ خاتون نے اسے قید کر دیا، جسے اس کی بیوی خداوند زادہ کردُجین، جو منگوتیمور بن هلاگو کی بیٹی تهی اور سلغوری [رک بآن] شہزادی آبش [خاتون] جو فارس کی حاکم تهی، نیز اس کی اپنی بیٹی شاہ علم نے اسے قید سے رہا کرا لیا، لیکن گیخاتو نے اسے پادشاہ خاتون کے حوالے کر دیا جس نے اسے گلا گهونٹ کر مروا دیا۔ اس کی موت کے بعد اس کے وزیر کا قتل عمل میں آیا جسے دهوکے سے گرفتار کر لیا گیا تها۔ ۶۹۴ھ میں عالم خاتون کا شوهر بیدو بادشاہ هوا اور اس نے پادشاہ خاتون کو قتل کرا دیا۔ پادشاہ خاتون کے عہد میں مارکو پولو (طبع Yule. Cordier، ص ۲۳، ۹۱) اپنے واپسی کے سفر کے دوران میں (حدود ۱۲۹۳ء) کرمان میں سے گزرا تها.

۶۹۵ھ میں غازان خان کے حکم سے

مظفرالدین ابوالحارث محمد شاہ سلطان بن حجاج اپنی پھپی کا جانشین ہوا، لیکن اس کے بھائیوں نے اس کے وزیر کو قتل کر دیا اور کرمان میں بغاوت کر دی۔ فارس اور عراق کی فوجیں اٹھارہ مہینے تک کرمان کا محاصرہ کیے رہیں۔ مظفر الدین نے تبریز سے آ کر اہلِ شہر کو ہتیار ڈالنے پر مجبور کیا اور بغاوت کے سرغنوں کو قتل کروا دیا۔ اس کے طور طریقے ضرور من مانے رہے ہوں گے، کیونکہ اس کا نیا وزیر خوفزدہ ہو کر اسے چھوڑ گیا۔ مظفر الدین، جو شراب کا رسیا تھا، کثرتِ مےنوشی سے ۷۰۳ھ میں فوت ہو گیا۔

اس کا بھتیجا سلطان قطب الدین ثانی شاھجہان بن سیورغتمش اس کا جانشین ہوا اور ڈھائی سال تک (تا ۷۰۶ھ / ۱۳۰۶ء) برسر حکومت رہا۔ وہ بہت ظالم تھا اور مغول حکومت کے خزانے میں اپنے واجبات باقاعدہ ادا نہیں کرتا تھا، اس لیے الجائتو نے اسے معزول کر دیا اور ایک شخص ناصرالدین محمد بن برہان کو کرمان کا حاکم مقرر کر دیا۔ قطب الدین ثانی اپنے باپ کی بیوی کُرْدُجِین کے پاس شیراز چلا گیا۔ اس کے بیٹے قتلغ خان نے ۷۲۹ھ / ۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ء میں مبارز الدین محمد کی بیوی (والدۃ السلاطین) سے شادی کر لی، جو کہ مظفری خاندان کا حقیقی بانی تھا اور جس نے بعد ازاں کرمان پر قبضہ کر لیا تھا (۷۴۱ھ)۔

۱۸۹۶ء کے زلزلے سے پہلے تک کرمان میں قبۂ سبز موجود تھا، جو ترکان آباد کے مدرسے کے باقی ماندہ آثار میں سے تھا۔ اس پر ۶۴۰ھ/۱۲۴۲ء کی تاریخ درج تھی (یعنی رکن الدین کے زمانے کی)۔ یہ قبۂ سبز ان کا خاندانی مقبرہ تھا (دیکھیے Sykes : *Ten Thousand Miles in Pesia* لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۶۰ تا ۶۲، ۱۹۴، ۲۶۴)۔ ترکان خاتون نے سرآسیاب اور چترود کے چھوٹے چھوٹے شہروں کی بنا رکھی اور وہاں پانی کی بہمرسانی کا انتظام کیا۔ سیورغتمش نے ''درب نو'' کا مدرسہ تعمیر کیا اور اسی میں دفن ہوا۔

**مآخذ** : (۱) قتلغ خان کی مخصوص تاریخ سمط العلا للحضرۃ العلیا ہے، جو ۷۱۶ھ میں لکھی گئی تھی، دیکھیے Ricu : *Cat. Pers. Mss.*، موزۂ بریطانیہ، ص ۸۴۹، Add ۲۲۲، ۶۹۵؛ نیز مخطوطہ در کتاب خانۂ ملّی، پیرس، فارسی، عدد ۱۳۷۷۔ اس کا مصنف ناصرالدین خواجہ منتخب الدین یزدی کا بیٹا تھا، جو قطب الدین اول کا معتبر مشیر تھا (دیکھیے مخطوطۂ پیرس، ورق ۱۲۰)؛ (۲) بوراق، رکن الدین اور قطب الدین کے لیے دیکھیے الجوینی، طبع محمد خان قزوینی، ۲ : ۲۱، ۲۱۸؛ (۳) پورے خاندان کے لیے تاریخ گزیدہ، طبع سلسلۂ یادگار گب، ۱۴ / ۱ : ۵۲۷ تا ۵۳۰، ۶۲۰؛ (۴) روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ، ۴ : ۱۲۸ تا ۱۳۱؛ نیز دیکھیے (۵) E. A. Strandman : *Chuandamir's afhandling om Qarachitaiska dynustin i Kirman*، Helsingfors ۱۸۶۹ء؛ (۶) حبیب السیر، ۳ : ۱۰ تا ۱۲؛ (۷) منجم باشی، استانبول ۱۲۸۵ھ، ۲ : ۵۸۷؛ (۸) Ricu نے وصاف، ج ۳ (سنہ ۶۹۴ تک) اور حافظ ابرو کے جغرافیے کا بھی حوالہ دیا ہے، جس کے دوسرے حصے میں بظاہر مفصل حوالے ہیں؛ (۹) d'Ohsson : *Hist. des Mongols*، ۳ : ۵، ۱۹، ۳۲، ۱۳۱ تا ۱۳۳، ۳۹۶، ۴ : ۹۰ تا ۹۳، ۲۶۹، ۳۸۵؛ (۱۰) اوگدائی نے ۶۲۹ھ / ۱۲۳۱ء میں سلغری ابوبکر بن سعد [رک بہ سلغر (آل)] کو قتلغ خان کا لقب دیا تھا (دیکھیے d' Ohsson، ۳ : ۳۹۸)۔

(V. MINORSKY)

**قُتَیْبَة بن مُسْلِم** : ایک عرب سپہ سالار؛ سنہ ولادت ۴۹ھ / ۶۶۹ - ۶۷۰ء اور پورا نام قتیبہ بن مسلم ابوحفص الباہلی ہے۔ عبدالرحمٰن بن محمد بن الاشعث [رک بآں] کے خلاف لڑائی میں الحجاج

نے اس کی صلاحیت کو بھانپ لیا تھا اور جب خراسان کے والی کی جگہ خالی ہوئی، تو خلیفہ عبدالملک نے ۸۵ھ / ۷۰۴ء میں الحجاج کے مشورے سے، جس کے ماتحت خراسان کے والی ہوتے تھے، قتیبہ ھی کو والی خراسان مقرر کیا۔ قتیبہ مرو پہنچا تو وہاں اسے اپنی سپاہ گری کی فطری صلاحیت کو پورے طور پر کام میں لانے کا اچھا موقع ملا اور اس نے آس پاس کے ترکی قبائل پر مسلسل کامیاب حملے کر کے خلافت عرب کی حدود کو اس قدر وسیع کر دیا کہ لا محالہ اس کا شمار عہد بنو امیہ کے عظیم ترین فاتحوں میں ہونے لگا۔ ۸۶ھ / ۷۰۵ء میں اس نے طخارستان پر حملہ کیا، جہاں کے حاکم اخرون وشومان کو کثیر رقم دے کر صلح کرنا پڑی۔ بعض مؤرخوں کا بیان ھے کہ قتیبہ نے پہلے صنعانیان پر حملہ کیا اور وہاں کے بادشاہ نے فوراً اطاعت قبول کر لی۔ اس کے بعد طخارستان پر چڑھائی کی اور وہاں سے مرو واپس آ گیا۔ اس سے اگلے سال اس نے بخارا کی طرف توجہ کی۔ وہاں وہ بادغیس کے حکمران نیزک سے معاهدۂ صلح طے کرنے میں کامیاب ہوا، جس کے خلاف قتیبہ کے پیشرو، والی خراسان یزید بن المہلّب نے بھی لشکر کشی کی تھی۔ اس کے بعد قتیبہ دریاے جیحون کو عبور کر کے بیکند کی طرف بڑھا، لیکن یہاں کے لوگوں نے خبر پا کر آس پاس کی رياستوں سے مدد طلب کی۔ ان رياستوں نے بڑھ کر سارے راستے روک لیے اور تقریباً دو مہینے تک قتیبہ پورے طور پر نرغے میں رہا، لیکن انجام کار اسے کامیابی نصیب ہوئی۔ اس نے دشمن کو شکست دی اور شہر کو مجبوراً اطاعت قبول کرنا پڑی مگر اس کا شہر سے جانا تھا کہ اہل شہر اٹھ کھڑے ہوے اور اس کے مامور کردہ عامل کو مار ڈالا۔ قتیبہ واپس آیا اور یورش کر کے شہر کو مسخر کیا اور تمام فتنہ پردازوں کا قلع قمع کر کے واپس مرو روانہ ہوا۔ ۸۸ھ / ۷۰۶ - ۷۰۷ء میں اس نے بخارا پر حملہ کیا اور حملے کے دوران میں دو اور شہر نُومُشکَث اور رامِیْنہ فتح کر لیے۔ اس سے اگلے سال لڑائی دوبارہ شروع ہوگئی، لیکن معلوم ہوتا ھے کہ بےنتیجہ رہی۔ بہر حال ۹۰ھ / ۷۰۸ - ۷۰۹ء میں قتیبہ بخارا پر پھر حملہ آور ہوا۔ اس دفعہ وہاں کے باشندوں نے بہت سخت مزاحمت کی، لیکن انھیں شکست فاش ہوئی اور صغدیانہ Soghdiana کے حکمران سے سوا صلح کی درخواست کرنے کے اور کچھ نہ بن پڑا۔ اس کے بعد نیزک نے بغاوت کر دی۔ اس نے اپنے آقا شاہ طخارستان کو گرفتار کر لیا اور آس پاس کے چند حکمرانوں کو ورغلایا کہ قتیبہ کے مقابلے کے لیے اس کے ساتھ مل جائیں۔ اس وقت موسم سرما کی آمد آمد تھی، لہٰذا قتیبہ خود کچھ نہ کر سکا۔ اس نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کو روانہ کیا کہ بلخ پر قبضہ کر لے۔ ۹۱ھ / ۷۱۰ء میں وہ پھر میدان میں آیا اور سرکشوں سے من مانی شرطیں منوا کر نیزک کی سرکوبی کے لیے آگے بڑھا۔ نیزک لڑتا بھڑتا فرغانہ پہنچ گیا اور قلعۂ الکرز میں حصار بند ہو گیا۔ قتیبہ نے دو ماہ محاصرہ کرنے کے بعد ایک عسکری تدبیر سے اسے گرفتار کر لیا اور اگرچہ اس سے واضح طور پر معافی کا وعدہ کر چکا تھا، تاہم اس کا سر قلم کرا دیا۔ اسی سال اس نے شومان فتح کیا، جہاں کے لوگوں نے کِس اور نَسَف کے لوگوں کے ساتھ مل کر اس کے خلاف بغاوت کی تھی۔ بخارا [رک بآں] میں اس نے اپنے ایک وفادار کو تخت پر بٹھا دیا۔ کہتے ہیں کہ ۹۲ھ / ۷۱۰ - ۷۱۱ء میں قتیبہ نے سِجِستان پر چڑھائی کی، مگر وہاں کے حاکم نے صلح چاہی اور اس نے واپسی اختیار کرلی۔ اس سے اگلے سال اس

نے شاہ خوارزم کو اس کے باغی بھائی کے مقابلے میں مدد دی اور اس کے بعد سمرقند پر چڑھائی کر دی اور الشّاش اور فرغانہ کی فوجوں کو، جو صغدیوں کی مدد کے لیے بڑی سرعت کے ساتھ بڑھ آئی تھیں اور شہر پر قابض ہو گئی تھیں، شکست نصیب ہوئی۔ باوجودیکہ شرائط صلح طے ہو چکی تھیں، قتیبہ کے فوجی دستے شہر میں گھس گئے اور اپنا قبضہ جما لیا۔ ۹۴ھ/۷۱۲-۷۱۳ء میں اس نے الشاش کے خلاف لشکر روانہ کیا اور فاتحانہ حیثیت سے بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ فرغانہ میں خجند اور کاشان تک پہنچ گیا۔ ۹۵ھ/ ۷۱۴ء میں وہ الشاش یا کشماھن تک پہنچا تھا کہ الحجاج کی وفات کی خبر ملی اور وہ مرو لوٹ آیا۔ ۹۶ھ / ۷۱۵ء میں اس نے فرغانہ کو فتح کرنے کے لیے ایک نئی فوجی مہم شروع کر دی۔ یہاں اس نے خلیفہ الولید کے انتقال کی خبر سنی۔ اس کے بھائی سلیمان [رکّ بآں] سے اسے یہ خوف تھا کہ کہیں وہ اس سے انتقام نہ لے جس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے سلیمان کو ولی عہدی سے محروم کرنے کے منصوبے کی تائید کی تھی؛ چنانچہ اس نے خلیفہ سلیمان کی بیعت سے انکار کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی فوج اس سے باغی ہو گئی اور ذوالحجہ ۹۶ھ / اگست۔ستمبر ۷۱۵ء میں یا ایک دوسرے بیان کے مطابق ۹۷ھ کے شروع میں باغی سپاہیوں نے اسے قتل کر دیا [رکّ بہ فرغانہ].

**مآخذ**: (۱) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۳۳۰، ۳۴۲ تا ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۴ ببعد؛ (۲) البلاذری، طبع de Goeje، ص ۴۱۹ تا ۴۲۶، ۴۳۱؛ (۳) الطّبری، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: مُروج، مطبوعۂ پیرس، ۸: ۳۲۰ تا ۳۲۳؛ (۵) ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۴: ۳۱۱ ببعد و ۵: ۲ تا ۵، ۷ تا ۱۳؛ (۶) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۵۵۳ و ترجمۂ de Slane، ۲: ۵۱۴ ببعد؛ (۷) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۴۶۷، ۴۹۸، ۵۰۴، ۵۵۵ تا ۵۶۱؛ (۸) Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*، ص ۲۶۷ تا ۲۷۸.

(K.V. ZETTERSTÉEN)

**قَحْطان**: جسے عہد اسلام کے عرب ”سارے یمن کا باپ“ قرار دیتے ہیں (ابن ہشام: السیرۃ، ۱: ۴؛ المسْعودی: مُرُوج الذَّہب، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۱: ۷۹؛ *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwan's im Šams-ul-Ulūm*، طبع عظیم الدین احمد، ص ۸۳، بمواضع کثیرہ)، یعنی جنوبی عربستان کے باشندوں کا جد اعلٰی سمجھتے ہیں، اسی لیے اگر سادہ طور پر یمنی نہ کہا جائے تو ان سب کو بحیثیت مجموعی بنو قحطان، قبائل قحطان یا مختصر طور پر قحطان کہ دیتے ہیں۔ اسی طرح قحطان کے مقابلے میں عدنان ہے، جو سب شمالی عربوں کی نسلی وحدت کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ اس بارے میں ہم نہ صرف عرب علما، ماہرین انساب، مؤرخوں، جغرافیہ نویسوں وغیرہ کا اتفاق رائے پاتے ہیں (دیکھیے مثلاً Wüstenfeld: *Genealog. Tabellen der arab. Stämme und Familien* اور *Register*، نیز Reiske: *Primae lineae historiae regnorum arabicorum*، طبع *Wüstenfeld* ص ۱۳۲ ببعد) بلکہ عوام کے ان تصورات میں بھی جو اب تک عرب میں ملتے ہیں (دیکھیے Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، ص ۲۸۲) اور اس سے قدیم تر زمانے میں بھی، بالخصوص شاعری میں پائے جاتے تھے (دیکھیے ابو حنیفہ الدِّینوَری: الأَخْبار الطِّوال، ص ۳۴۸؛ الطبری، طبع de Goeje، ۱: ۱۰۸۷ و ۲: ۱۶۷۲، ۱۹۸۵؛ المسْعودی، کتاب مذکور، ۲: ۱۴۲؛ نیز التنبیہ والاشراف = *Bible. Geogr Arab.*، ۸: ۱۰۹، وغیرہ)۔ ان بیانات میں جو عوامی خیالات کی عکّاسی کرتے ہیں، ہم قحطان کا مقابل

عدنان کو نہیں، بلکہ اس کے بیٹے معدّ کو پاتے ہیں (مثلاً ابوحنیفہ الدّینوری: کتاب مذکور، ص ۲۸۱؛ الطّبری: کتاب مذکور، ۲: ۱۰۵۶؛ المسعودی: التنبیہ، ۱: ۸۸)، یا اس کے پوتے نِزار کو (مثلاً المسعودی: مروج الذّہب، ۵: ۲۲۳ و ۶: ۴۲ ببعد، ۴۶، ۱۴۳، ۱۵۰؛ ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۴: ۲۷۳)، یا اس کے پرپوتوں، مُضر اور رَبیعہ کو (مثلاً الطّبری: کتاب مذکور، ۲: ۱۹۶۹، ۱۹۸۵ ببعد)۔ عربی مآخذ قحطان کا سلسلۂ نسب یوں بیان کرتے ہیں: عابَر، (عابِر نہیں، دیکھیے مثلاً قاموس، بذیل مادّہ)، شالَخ (یا شالِخ)، اَرْفَخْشَذ (یا اُرْفَخْشد)، سام، نوح۔ ان مآخذ میں اس کے ایک بھائی فالِغ کا بھی ذکر ہے (سلسلۂ نسب قَحْطان بن فالَغ بن عابَر بن شالَخ . . .، جو الطّبری: کتاب مذکور، ۳: ۲۴۰۰، نیز الدّمشقی: نخبۃ الدّہر، طبع Mehren، ص ۲۴۹، ۲۵۲، میں دیا گیا ہے، وہ صریحاً کسی غلط فہمی کی بنا پر ہے)۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ یہ سب نام عہد نامۂ عتیق میں بھی موجود ہیں: Eber، Shelah، Arphaxad، Shem، Noah، اور Peleg (”سفرالتکوین“، باب ۱۰ اور ”سفر الاخبار“، الاول، باب ۱)۔ اس سے ظاہر ہے کہ قحطان وہی ہے جسے عہد نامۂ عتیق میں یُقطان کہا گیا ہے، جو عابَر کا بیٹا فالَغ [= فالَج] کا بھائی اور متعدد جنوبی عرب کے لوگوں کا جد اعلیٰ ہے (سفر التکوین، باب ۱۰، آیت ۲۵ ببعد؛ سفر الاخبار، باب اول، آیۃ ۱۹ ببعد)۔ یُقطان، بمعنی چھوٹا، یعنی اپنے بھائی فالغ (Peleg) سے چھوٹا، علم الانساب کا ایجاد کردہ نام ہے، جس کی غرض یہ ہے کہ عربوں کا عبرانیوں سے رشتہ جوڑا جائے۔ عرب ماہران علم الانساب وغیرہ کو انْ دونوں کے ایک ہونے کا پورا یقین ہے۔ وہ ہر جگہ یہی لکھتے ہیں کہ یقطن (شاذ و نادر یُقطان) اور قحطان ایک ہیں (مثلاً المسعودی: التنبیہ، ص ۳۱؛ نیز مروج، ۳: ۱۴۳؛ ابن الأثیر: الکامل، ۱: ۵۷؛ تاج العَروس؛ بذیل مادّۂ ق ح ط؛ نیز دیکھیے Doughty: کتاب مذکور، ص ۲۲۹)۔ البتہ یہ ضرور ہوا ہے کہ کبھی کبھی اشتباہ کی بنا پر یُقطان کو قحطان کا بھائی یا بیٹا کہدیا گیا ہے (دیکھیے ابن قتیبہ: المعارف، طبع Wüstenfeld ص ۱۴؛ المسعودی: مروج، ۱: ۹۷ ببعد: تاج العروس، محل مذکور؛ الطبری: کتاب مذکور، ۱: ۲۱۷)۔ واقعہ یہ ہے کہ بہت سے عرب علما نے تو یہاں تک کہ دیا ہے کہ قحطان یُقطان کی معرب شکل ہے اور کچھ نہیں (المسعودی: مروج، ۳: ۱۴۳؛ تاج العروس، محل مذکور)۔ اس خیال میں فان کریمر von Kremer (*Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen*، ص ۷ ببعد) ان کا ہمنوا ہے، لیکن یقطان اصول علم الاصوات کے کسی قاعدے کے مطابق بھی قحطان نہیں بن سکتا۔ یقطان اور قحطان کو ایک ہی شخص ماننے کی وجہ غالباً یہ تھی کہ کسی قدیم عرب نساب، غالباً یمنی نے، کسی قاعدے کی پابندی کیے بغیر، محض اس لیے کہ دونوں ناموں میں کچھ مماثلت پائی جاتی ہے، بائبل کے یُقطان کو جنوبی عرب کے ایک حقیقی قبیلۂ قحطان سے منطبق کر دیا قحطان کے شہر (زَبید اور صَنْعاء کے درمیان) جس کا ذِکر المقدسی کی (احسن التّقاسیم، بار دوم، = *Bibl. Geogr. Arab.*، ۳: ۸۷، ۹۴) میں آیا ہے، سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جنوبی عرب میں ایک قبیلہ قحطان موجود تھا (دیکھیے نیز آل قَحْطان جس کا ذکر وہاں ص ۱۰۴ پر ہے، اور جسے یمن کا قدیم ترین شہزادہ بیان کیا گیا ہے)۔ آخر میں یہ بات بھی کسی طرح خلاف

قیاس نہیں ہے کہ آج کل کے قبیلۂ قحطان (دیکھیے نیچے) کا سلسلہ زمانۂ جاہلیت تک پہنچتا ہو.

قحطان کا عظیم الشان قبائلی وفاق، کم از کم اسلامی دور میں، دو گروہوں میں منقسم تھا : ایک چھوٹا گروہ حِمْیَر کا اور دوسرا بڑا کَہْلان کا، جنھیں مستند نسب نامہ دو حقیقی بھائی قرار دیتا تھا اور قَحْطان سے ان کا سلسلۂ نسب یوں ملاتا تھا : یَعْرُب، یَشْجُب، سَبَأ، حِمْیَر، کَہْلان (Wüstenfeld : *Tabellen*، ص ۱؛ المسعودی : التنبیہ، ص ۸۰ س ۶؛ [جمھرۃ انساب العرب، ص ۳۲۹] وغیرہ ۔ دو دیگر شجرے جن میں سے پہلا سفر التّکوین، باب ۱۰ آیت ۲۶ ببعد سے تعلق رکھتا ہے ابن عبدربّہ نے العِقْد الفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۲ : ۵۷ میں دیے ہیں) ۔ سفر التّکوین کے شجرے میں سَبَأ (S̲h̲$^{e}$Bā) کو بلاواسطہ یقطان کا بیٹا قرار دیا گیا ہے، مگر عرب نسّابوں نے [سَبَأ بن یَشْجُب بن یَعْرُب بن قحطان لکھا ہے (دیکھیے ابن حزم : جمھرۃ انساب العرب، ص ۳۲۹؛ ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ، ۲ : ۱۶۱؛ لسان؛ تاج العروس؛ عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب)] .

حِمْیَر [رک باں]، جو معینی، سبائی اور حِمْیَری سلطنت کے خلف سوء تھے اور اِن کے بارے میں خیال ہے کہ زیادہ تر شہروں کے باشندے تھے، ان کے برخلاف کہلان زیادہ تر شاید خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش تھے ۔ دیکھیے عبارات ذیل : ”حمیر اور عرب یمنیوں میں“ ”یمن کے حِمْیَر اور قبائل“ اور دیگر ایسی ہی عبارتیں جو Landberg (*Arabica*، ۵ : ۱۱۶ ببعد) میں پائی جاتی ہیں ۔ جنوبی عرب سے تعلق رکھنے والے متعدد قبائل جو حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے زمانے میں شمالی عرب کے مختلف علاقوں میں، نیز شام اور عراق میں آباد نظر آتے ہیں، بیشتر کَہْلان ہی سے تعلق رکھتے ہیں.

بظاہر قحطان اور مَعَدّ جاہلیت ہی میں قبائلی منافرت کی وجہ سے ایک دوسرے سے جُدا ہوگئے تھے ۔ شاید اس کا اصلی سبب زیادہ تر صحرا اور مزروعہ زمین کے فرق پر مبنی ہو ۔ یہ دشمنی یمنیوں کے اسمٰعیلیوں پر متواتر حملوں کی وجہ سے زیادہ شدید ہو گئی اور پھر بعد میں بعض دوسرے اسباب سے بھی مخالفت میں اضافہ ہوا جس کا ظہور وقتاً فوقتاً ہوتا رہا ۔ جس نے اسلامی تاریخ کی پہلی دو صدیوں پر نہایت ضرررساں اثر ڈالا ۔ شاید اسی خانہ جنگی نے یمنی اور اسمٰعیلی نسلی وحدت کو زیادہ مضبوط کرنے کی پہلے پہل بنیاد ڈالی ہو ۔ اس کے نسبۃً بے ضرر نتائج میں سے ایک نتیجہ ”مفاخرہ“ یعنی عزت و مرتبہ حاصل کرنے کے لیے تنازع تھا جو ان دو مد مقابل قبیلوں میں ہمیشہ جاری رہا (مثال کے طور پر دیکھیے المسعودی : مروج، ۶ : ۱۳۶ و ۲ : ۱۴۲، وغیرہ) ۔ جنوبی عرب کی قدیم سلطنتوں کی شان و شوکت کا لحاظ رکھتے ہوے شروع میں قحطانیوں کو اپنی بڑائی کے احساس کا زیادہ حق تھا، لیکن حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی تبلیغ اسلام اور قریش کی عزت و شہرت نے معد کو عظیم الشان فوقیت عطا کر دی ۔ یمنیوں نے اس کا توڑ بہت مختلف طریقوں سے کرنے کی کوشش کی ۔ سب سے پہلے انھوں نے ایک بالکل خیالی تاریخی داستان گھڑی جو ان کی گزشتہ عظمت کا نقشہ نہایت عظیم الشان صورت میں پیش کرتی تھی (دیکھیے نیچے مآخذ میں) ۔ اس کے بعد انھوں نے قحطان کو حضرت ہُودؑ [رک باں] کا بیٹا قرار دیا اور جیسے انھوں نے ایک حد تک عابَر کا مرادف بنا دیا (نَشْوان : القصیدۃ الحمیریۃ، طبع فان کریمر von Kremer، ص ۴؛ ، *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's*

ص ۸۳؛ الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma، ۱ : ۲۲۰؛ ابن عبدربہ : کتاب مذکور، ۲ : ۷۵؛ المسعودی : التنبیہ، ص ۸۱؛ Doughty : کتاب مذکور، ۲ : ۳۷ وغیرہ) ۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے نسب نامے کو عدنان سے ملانے کی کوشش کی، شاید کچھ تو اس طرح کہ انھوں نے قدیم قبیلۂ جُرہُم [رك بآن] کو جو اسمٰعیل علیہ السلام کے ان کی زوجہ کی طرف سے رشتے دار تھے، براہ راست قحطان کی نسل سے قرار دیا (ابن ہشام : کتاب مذکور، ص ۴؛ ابوحنیفہ الدّینوری : کتاب مذکور، ص ۹؛ ابن عبدربہ: کتاب مذکور، ۲ : ۷۵؛ المسعودی : التنبیہ، ص ۱۸۵؛ ابوالفداء : مختصر تاریخ البشر، جس کا کچھ حصہ Fleischer نے *Historia Anteislamica*، کے نام سے شائع کیا، ص ۱۳۰ وغیرہ)، لیکن خاص طور پر اس طرح کے بعض نسّابوں نے قحطان کا سلسلۂ نسب براہ راست حضرت اسمٰعیلؑ سے ملایا اور وہ سب عربوں کے باپ بن گئے (ابن ہشام: کتاب مذکور، ص ۵؛ الطّبری : کتاب مذکور، ۳ : ۲۴۰۰؛ المسعودی : مروج، ۳ : ۱۴۲؛ نیز المسعودی : التنبیہ، ص ۸۱؛ الدّمشقی : کتاب مذکور، ص ۲۴۶، ۲۵۲؛ السمعانی : الانساب، ورق ۳۴۴ ب، وغیرہ) ۔ شاید یہی ماہرین انساب اس نظریے کے بھی موجد ہیں کہ قحطان مع عاد، [رك بآن] ثمود، طسم، عملیق [رك بہ عمالیق]، جدیس [رك بہ طسم بن لاوذ]، وغیرہ کے، جنھیں العرب البائدہ کہا جاتا ہے، اصلی قدیم عرب یا العرب العاربہ یا العرباء وغیرہ ہیں، بحالیکہ معدّ دوسرے درجے کے عرب، یعنی العرب المستعربہ ہیں۔ اس نظریے کے لیے اور اسی طرح ایک اور نظریے کے لیے جس کی رو سے العرب العاربہ صرف عاد، ثمود، وغیرہ ہیں اور اس کے مقابلے میں قحطان عرب متعرّبہ اور معد عرب مستعربہ ہیں، دیکھیے Lane : *Lexicon*، بذیل مادۂ العرب؛ Knobel : کتاب مذکور، ص ۱۷۹ ببعد؛ الطبری : کتاب مذکور، ۱ : ۲۱۵؛ المسعودی : التنبیہ، ص ۱۸۸ ۔ آخر میں ہم یہاں علامات قیامت سے متعلق ایک روایت کا ذکر کریں گے جس کی سند جنوبی عرب ہیں اور وہ یہ ہے کہ زمانۂ آئندہ میں ایک نیک اور شریف قحطانی حکمران کی حکومت قائم ہوگی، دیکھیے مطہر بن طاہر المقدسی : البدء و التاریخ، طبع Huart، ۲ : ۱۸۳ ببعد اور Snouck-Hurgronje : *Der Mahdi*، ص ۱۲ (= *Verspreide Geschriften*، ۱ : ۱۰۶).

قدیم عربی لغات (لسان العرب؛ قاموس اور تاج العروس، بذیل مادۂ ق ح ط) قحطان سے دو اہم نسبتیں بیان کرتے ہیں اور دونوں سے مراد ”عمدہ عربی“ ہے: قحطانی اور قابل غور اصطلاح اَقحاطی ہے ۔ ایک قحطان قبیلہ اب بھی موجود ہے جیسا کہ اوپر مختصراً ذکر ہو چکا ہے ۔ یہ قبیلہ سراسر بدوی ہے اور شمالی یمن اور جنوبی حجاز (تقریباً ۱۸ اور ۲۳ درجے عرض البلد شمالی کے درمیان کی مشرقی حدود پر اپنے خیمے نصب کرتا ہے، لیکن ان کے چھوٹے چھوٹے جتھے موسم گرما میں نجد کے اندر دور تک، یہاں تک کہ وشم اور قسیم کے اضلاع تک پہنچ جاتے ہیں ۔ اس قبیلے کے افراد تعداد میں بہت زیادہ ہیں اور ان کے پاس مویشی بکثرت ہیں ۔ یہ قبیلہ خاصا طاقت ور ہے اور اسے ”جنوبی عرب کا شریف ترین خاندان“ ہونے پر ناز ہے ۔ [آج کل قبائل قحطان زیادہ تر نجد اور عسیر کے علاقوں میں آباد ہیں] ۔ کہلان نامی ایک قبیلہ بھی آج تک موجود چلا آتا ہے [رك بہ العرب].

**مآخذ** : (علاوہ ان تصنیفات کے جن کا ذکر متن میں ہوچکا ہے) : (۱) ابن خلدون : العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۴۶ ببعد؛ (۲) السویدی : سبائک الذہب فی معرفة

قبائل العرب، بمبئی ۱۲۹۶ھ، ص ۱۱۶؛ (۳) مُطَہَّر بن طاہر المقدسی: البدء و التاریخ، طبع Huart، ۴: ۱۰۵ ببعد، ۱۱۶ نیچے ببعد؛ (۴) ابن بَدْرُون: شرح قصیدة ابن عَبْدُون، طبع ڈوزی Dozy، ص ۶۷ ببعد؛ [(۵) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۶) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۷) القلقشندی: نهایة الارب، بذیل مادّہ؛ (۸) ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۳: ۱۶۱؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادّہ (مع مآخذ)]؛ (۱۰) von Kremer: *Über die Südarabische Sage*، لائپزگ ۱۸۶۶ء؛ (۱۱) *Altarabiche Gedichte über die Volkssage von Jemen*، لائپزگ ۱۸۶۷ء؛ (۱۲) D. H. Müller: *Südarbaische Studien*، (بار دوم از *Sitzungsber. d. phil.-hist. Klasse der Wiener Akad. d. Wiss*، ج ۸۶، وی انا ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) وہی مصنّف: *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklīl des Hamdânī*، حصۂ اول و دوم (مذکورۂ بالا *Sitzungsber* کی طباعتِ ثانیہ، ج ۹۴ اور ۹۷ وی انا ۱۸۷۹، ۱۸۸۱ء؛ (۱۴) E. Griffini: *Il Poemetto di Qudam ben Qādim. Nuova versione della Saga Jemenica del regente ʽAbd Kulāl (400-480 di Cristo)*، عربی متن مع ترجمہ و حواشی، در *Riv. degli Studi Orient*، ج ۷ (روم ۱۹۱۶ء)؛ موجودہ زمانے کے قحطان کے لیے: (۱۵) Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، ص ۲۷۰؛ (۱۶) Burckhardt: *Reisen in Arabien*، ص ۶۷۲، ۶۸۰ ببعد؛ (۱۷) وہی مصنّف: *Notes on the Beduins and Wahābys*، ۲: ۳۶؛ (۱۸) Sprenger، در *Zeitschr. d. Deutsch Morgenl Gesellsch*، ۱۷: ۲۱۶؛ (۱۹) وہی مصنّف: *Post-u. Reiserouten des Orients*، ص ۱۳۰ ببعد؛ (۲۰) Euting: *Tagebuch einer Reise in Inner-arabien*، ۱: ۱۳۲، ۲۰۸، ۲: ۲؛ (۲۱) Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*، ج ۲ *Daṯīnah*، ص ۳۱۴، ۵۵۰ ببعد؛ (۲۲) J.J. Hess: *Kaḥṭanische Beduinenlieder*، در *Verhandl. des XIII Internat. Orientalisten-Kongresses*، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۲۳) وہی مصنّف: *Beduinennamen aus Zentralarabien*، (*Sitzungsber. der Heidelberger Akad. d. Wiss*، ۱۹۱۲ء، عدد ۱۹)، ص ۱۰ ببعد؛ (۲۴) Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ قحطان؛ (۲۵) H. St. J. B. Philby: *The Heart of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۲ء، ۲ جلدیں)، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ قحطان؛ (۲۶) *A Hand-book of Arabia* مرتبۂ Geogr. Section of the Naval Intelligence Division بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ قبائل قحطان؛ (۲۷) البَتْنُونی: الرِّحلة الحِجازیّة، بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۵۳ تا ۵۴؛ [(۲۸) الآلوسی: تاریخ نجد، ص ۸۹؛ (۲۹) حافظ وہبة: جزیرة العرب، ص ۵۳؛ (۳۰) البرکاتی: الرحلة الیمانیة، ص ۹۴].

(A. FISCHER)

**قَحْطَبَة بن شَبِیْب الطّائی**: ایک عرب سپہ سالار جس کا اصل نام زِیاد تھا۔ قَحْطَبة کا ذکر پہلی بار ۱۰۰ھ/۷۱۸-۷۱۹ء میں بنو عباس کے خراسانی جتھے کے ان بارہ سرداروں کی صف میں ملتا ہے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہیں کوفی سفیر ابو عِکْرِمة السَّرّاج نے بنو عباس کے حق میں تبلیغ کے کام کو تیز تر کرنے پر مامور کیا تھا۔ جب موسم گرما ۱۲۹ھ/۷۴۷ء میں یہ انقلاب جس کے لیے مدت سے تیاریاں ہو رہی تھیں رو نما ہوا، تو قَحْطَبة حج کے دنوں میں بنوعباس کے قائد محمد بن ابراہیم [رَكَ بآں] سے بذات خود ملنے کے لیے مکّے گیا ہوا تھا۔ وہ ۱۳۰ھ/۷۴۷-۷۴۸ء تک خراسان واپس نہیں آیا یہاں تک کہ ابراہیم نے اسے اپنا سپہ سالار مقرر کرکے وہاں بھیج دیا۔ ابو مسلم [رَكَ بآں] نے امویوں کے خلاف

جنگ میں فوجوں کی اعلٰی کمان قَحْطَبَة کے سپرد کر دی اور اس نے طوس کے مقام پر خراسان کے اموی عامل نَصْر بن سَیَّار کے بیٹے تَمیم بن نَصْر کو شکست دی۔ تمیم جنگ میں کام آیا اور نصر کو نیشاپور خالی کر کے جرجان بھاگنا پڑا۔ جب یزید بن عُمر بن ھُبَیْرة نے نُبَاتَة بن حَنْظَلة الکلابی کے ماتحت ایک فوج جرجان بھیجی تو قَحْطَبَة نے اس کا مقابلہ کیا۔ یکم ذوالحجّہ ۱۳۰ھ/ یکم اگست ۷۴۸ء کو نُباتة نے شکست کھائی اور مارا گیا۔ نَصْر نے ایک بار پھر راہ فرار اختیار کی۔ اس کا ارادہ تھا کہ کسی طرح ھمذان پہنچ جائے، لیکن ربیع الاول ۱۳۱ھ/ نومبر ۷۴۸ء میں وہ راستے ھی میں وفات پا گیا۔ اب قحطبة مغربی ممالک کی طرف متوجہ ھوا۔ ادھر اس کے بیٹے حسن نے نِہاوَند کا محاصرہ کر رکھا تھا جہاں نصر کی بچی کھچی خراسانی فوج عامل ھمذان کی وھاں سے بھاگ کر آتی ھوئی شامی فوجوں کے ساتھ آملی تھی اور ادھر قحطبة نے ۲۳ رجب ۱۳۱ھ/ ۱۸ مارچ ۷۴۹ء) کو اصفہان کے نزدیک جابَلْق کے مقام پر عامر بن ضُبارة المُرّی کا مقابلہ کیا جو ایک بڑی بھاری شامی فوج کے ساتھ چلا آ رہا تھا۔ عامر میدان جنگ میں مارا گیا۔ جب قحطبة اپنے بیٹے کے ساتھ آ ملا تو نِہاوَند کا محاصرہ سختی سے جاری رہا۔ کئی ماہ کے محاصرے کے بعد شامی فوجوں نے ھتیار ڈال دیے اور ان کے تمام خراسانی ساتھی جنھیں ان کے ھتیار ڈالنے کا علم نہ تھا، قتل کر دیے گئے۔ اب قَحْطَبة نے حُلوان اور خانِقین کے راستے کوفے کا رخ کیا اور اپنے بیٹے کو آگے آگے سیدھے راستے سے روانہ کر دیا۔ ابن ھُبَیْرہ ایک زبردست لشکر لے کر اس کا مقابلہ کرنے کو بڑھا، لیکن قحطبة اس سے بچ نکلنے اور سلامتی کے ساتھ دریاے دجلہ کو عبور کرنے میں کامیاب ھوگیا۔ اس کے بعد اس نے اَنْبار کے قریب پڑاؤ ڈال دیا۔ جب ابن ھُبَیْرہ نے اس کا تعاقب کرتے ھوے دریاے فرات کے مشرقی کنارے پر فم فرات بادَقْلا کے مقام پر ڈیرے ڈال دیے، تو قحطبة دریا پار کر کے اس کے مغربی کنارے کے ساتھ ساتھ چلتا ھوا دشمن کے لشکر کے عین مقابل میں پہنچ گیا۔ ۸ محرم ۱۳۲ھ/ ۲۷ اگست ۷۴۹ء کی رات کو قحطبة نے تھوڑی سی فوج کے ساتھ ایک بار پھر دریا عبور کیا اور ابن ھُبَیْرہ پر اچانک حملہ کر دیا جو جان بچا کر وھاں سے فرار ھوگیا۔ لڑائی کے ھنگامے میں قحطبة بالکل غائب ھو گیا؛ اس بات کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ دریا میں ڈوبا یا لڑتا ھوا مارا گیا.

**مآخذ**: (۱) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۳۹۲، ۳۹۸ ببعد، ۴۱۰ تا ۴۱۲؛ (۲) الطَّبَری، طبع de Goeje، ۲: ۱۳۵۸، ۱۷۲۷، ۱۷۶۹، ۱۹۱۶، ۱۹۵۱، ۱۹۵۳، ۱۹۶۲، ۱۹۶۳، ۱۹۸۸، ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۶، ۲۰۱۶ و ۳: ۱ تا ۹، ۱۲ تا ۱۹؛ (۳) ابن الأثیر، طبع Tornberg، بذیل مادّہ، اشاریہ؛ (۴) ابن خَلْدُون: العِبَر، ۳: ۱۱۷، ۱۲۴ ببعد؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۶۹۸ ببعد؛ (۶) Wellhausen: *Das arabische Reich*، ص ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۳۵ ببعد.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

**قُدَامة بن جَعْفَر**: ابوالفَرَج الکاتب البغدادی، ایک عرب مصنف جو پیدائش کے اعتبار سے عیسائی تھا۔ وہ خلیفہ المُکْتفی (۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء تا ۲۹۵ھ/ ۹۰۶ء) کے عہد میں مشرف باسلام ھوا اور بغداد کی مرکزی حکومت میں ملازمت اختیار کی۔ یہاں ۲۹۷ھ میں ابو الحسن بن الفرات کے عہد وزارت میں وہ مجلس الزمام کے عہدے پر مامور ھوا۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں، بیشتر مصنفین (ابن تَغْری بردی، طبع Juynboll، ۲: ۲۲۳؛ Reinaud:

*Geographie d' A'oulfeda*، ص Lx، Lxxxix؛ de Goeje، در *BGA*، ۶ : ۲۲؛ Derenbourg : *Mess de l'Escurial*، ۲ : x) ۳۳۷ھ / ۹۵۸ء بتاتے ہیں، لیکن بقول یاقوت (ارشاد الاریب، ۶ : ۲۰۴) یہ تاریخ ابن الجوزی کی سند سے ہے اور اس پر ان مسائل میں اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ صرف اس قدر یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ۳۲۰ھ میں بقید حیات تھا، کیونکہ اس سال وہ اس مناظرے میں حاضر تھا جو ابو سعید السِّیرافی اور مَتّٰی منطقی کے درمیان ہوا تھا۔ اس کی منصبی سرگرمیوں کا ایک نتیجہ، جو ہمارے لیے اہم ترین ہے، کتاب الخراج کی صورت میں برآمد ہوا، جیسے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ۳۱۶ھ کے کچھ عرصے بعد مرتب کیا تھا۔ اس کی صرف دوسری جلد کتاب خانۂ کوپرولو، استانبول، میں باقی رہ گئی ہے۔ [یہ کتاب جزوی طور پر شائع ہو چکی ہے]۔ اس کے کچھ اقتباسات ڈخویہ de Goeje نے *BGA*، ج ۶، میں شائع کیے تھے۔ یہ کتاب سلطنت کی صوبائی تقسیم کے ذکر سے شروع ہوتی ہے اور اس میں محکمۂ ڈاک کی تنظیم کا حال اور ہر ضلع سے وصول ہونے والے مالیے کی رقم مذکور ہے۔ اس کے بعد مصنف نے ہمسایہ ممالک خارجہ اور وہاں کے باشندوں کا جائزہ لیا ہے اور پھر مالی نظام، محصول اور انتظامی قانون کو بالتفصیل بیان کیا ہے، لیکن عرب فتوحات کی ایک مختصر سی تاریخ محض البلاذری سے نقل کر دی ہے۔ اس نے فراغت کا وقت خالص ادبی تصانیف کے لیے وقف کر رکھا تھا، چنانچہ اس نے اسلوب نثر اور علم بیان پر کتاب نقد النثر المعروف بہ کتاب البیان لکھی؛ جسے اس کے شاگرد ابو عبداللہ محمد بن ایوب نے مرتب کیا۔ اسی طرح اس نے ایک کتاب فن شعر پر نقد الشعر کے نام سے تحریر کی۔ دونوں کتابیں کتاب خانۂ ایسکوریال Escurial (مخطوطہ، شمارہ ۲۴۲، در فہرست کتب از Dérenbourg) میں محفوظ ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب خانۂ کوپرولو، ۱ : ۴۴۵، ۲ (دیکھیے Reseher : *MSOS*، ۱۴ : ۱۷) میں بھی محفوظ ہے اور اس سے نقل ہو کر ۱۹۰۲ء میں استانبول سے شائع ہو چکی ہے۔

**مآخذ** : (۱) ابن الندیم : الفہرست، ص ۱۳۰ س ۲۰ ببعد؛ (۲) یاقوت : ارشاد الاریب، طبع Margoliouth، ۶ : ۲۰۳ تا ۲۰۵؛ (۳) de Slane : *Notices sur Codama et ses écrits*، سلسلہ ۵، ۲۰ : ۱۸۵ ببعد؛ (۴) براکلمان : *GAL*، ۱ : ۲۲۸؛ (۵) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ؛ (۶) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، بذیل مادّہ (بالخصوص مآخذ)].

(C. Brockelmann)

**قَدَر** : رَكَ بہ قضاء و قدر.

**القَدْر** : (ع؛ جمع : اقدار؛ لفظی معنی : مقدار)؛ یہاں لیلة القدر مراد ہے، جو ہزار مہینوں سے بہتر ہے، لیلة القدر سے مراد ہے فیصلے کرنے والی رات، یعنی جس میں اللہ کی قضا و قدر کے مطابق معاملات کے فیصلے ہوتے ہیں اور یہ رمضان المبارک کے آخری عشرے کی کوئی طاق رات ہوتی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ قدر؛ الکشاف، ۴ : ۷۸؛ روح المعانی، ۱۳۰ : ۱۸۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۵۰۴)۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جس کا عدد تلاوت ۹۷ ہے اور عدد نزول ۲۵؛ امام الخازن کے قول کے مطابق یہ سورة عبس [رَكَ باں] کے بعد اور سورة البروج (رَكَ باں) سے قبل نازل ہوئی (الاتقان، ۱ : ۱۰؛ لباب التاویل، ۱ : ۸؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۰)، مگر دوسرے اہل علم کو اس بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک القدر کے بعد سورة الشمس نازل ہوئی تھی (الاتقان، ۱ : ۱۰؛ الکشاف، ۴ : ۷۲۹)۔ حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیرؓ،

الماوردی اور بعض مفسرین کے نزدیک یہ مکی سورۃ ہے، لیکن الواقدی کے قول کے مطابق مدینۂ منورہ میں نازل ہونے والی سب سے پہلی سورت ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۱۸۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۰۵؛ البحر المحیط، ۸ : ۴۹۶)۔ اس سورت میں پانچ آیات ہیں (روح المعانی، ۳۰ : ۱۸۸؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۰)۔ امام علی الخازن البغدادی کے بیان کے مطابق اس سورت میں پانچ آیات، تیس کلمات اور ۱۱۲ حروف ہیں (لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۴۲۳).

ما قبل کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰ : ۱۸۸)، البحرالمحیط (۸ : ۴۹۶) اور تفسیر المراغی (۳۰ : ۲۰۶)؛ تصوف و سلوک کے عارفانہ مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۲۰۲)؛ شان نزول کے لیے اسباب النزول (ص ۲۵۸)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور جدید عمرانی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۰۹)؛ جدید علوم و حکیمانہ عبرتوں کے لیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۲۴۳) اور اس سورت کی آیات سے مختلف شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۹۴۹) اور الجصّاص : احکام القرآن (۳ : ۴۷۳).

اس سورت میں خیر و برکت اور ابدی فرحت و سعادت کی اس رات کی بات کی گئی ہے جو اس سر زمین اور ملاء اعلٰی کے درمیان اتصال مطلق کی رات ہے، جو قضا و قدر اور اللہ کے احسان و انعام اور رحمت مطلقہ کی رات ہے، جس میں ملائکہ شام سے صبح تک امن و سلامتی اور نعمت و رحمت کا پیغام بن کر اترتے رہتے ہیں (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۰۹ بعد؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۱۰)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے منقول ہے کہ جس نے اس سورت کی تلاوت کی اسے ویسا ہی اجر ملے گا جیسا رمضان کا روزہ رکھنے والے اور القدر کی رات کو عبادت کرنے والے کو ملتا ہے (الکشاف، ۴ : ۷۸۱؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۳۱۱).

**مآخذ** : (۱) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ، ۱۹۴۶ء؛ (۲) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۳) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۴) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۵) الخازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۶) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۷) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۸) الجصاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۹) قاضی ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، بدون تاریخ؛ (۱۱) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) سیّد قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۳) طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۱۴) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ.

(ظہور احمد اظہر)

**قُدْری** : ایک ایرانی شاعر ۔ جب شاہ عباس اوّل نے جزیرۂ کِشم اور شہر ہُرمُز فتح کیے تو اس نے بطور یادگار دو رزمیّہ نظمیں جنگ نامۂ کِشم اور جارون نامہ لکھیں۔ اوّل الذّکر کو L. Bonelli نے *Rendiconti della R. Acad. dei Lincei*، ج ۶، Semester ۱، کراسہ ۸، میں طبع کیا ہے (دیکھیے Ethé، در *Grundriss der iran. Phil.*، ۲ : ۲۳۷).

(A. SCHAADE)

**قَدَریّۃ** : ایک توصیفی نام یا لقب، جو عموماً معتزلہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہ اصطلاح معتزلہ سے پہلے اس دور کی طرف رہنمائی کرتی ہے جب مسلمانوں کے دل میں چند مسائل الٰہیات کے بارے میں سوالات پیدا ہونا شروع ہوے

تھے ۔ اس دور میں وہ لوگ بھی تھے جن کا دل جبر کے اس متشددانہ نظریے کو صحیح ماننے سے گھبراتا تھا جو [ابتدائی زمانے ھی میں] رائج ھو گیا تھا ۔ متأخر معتزلہ کو اس نام سے چڑ تھی اور وہ اس کا استعمال ان لوگوں کے لیے زیادہ موزوں سمجھتے تھے جو کہتے تھے کہ اللہ ھر اچھی اور بری چیز کو قدر [مقدّر] کرتا ھے، نہ کہ معتزلہ کے لیے ۔ معتزلہ کا خیال صرف یہ تھا کہ انسان کو اپنے افعال پر ایک خاص حد تک قدرت حاصل ھے ۔ بایں ھمہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک معتزلہ کا یہ کہنا اس لیے تھا کہ وہ نبی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی اس حدیث سے بچنا چاھتے تھے کہ ”قدریّہ اس امت کے مجوس (زرتشتی، ثنویہ) ھیں“، جس کا مطلب یہ ھے کہ انھوں نے انسان کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا اور اس طرح اسے تخلیق میں اللہ تعالٰی کا شریک ٹھیرایا؛ لیکن یہ حدیث یقیناً اس زمانے سے متأخر ھے جب قدریہ کا آغاز ھوا اور ممکن ھے کہ جو لوگ اس بات کے قائل تھے کہ انھیں اپنے افعال پر کچھ قدرت (قدر) حاصل ھے انھوں نے پہلے یہ نام اختراع کیا ھو اور وہ اسے اپنے لیے استعمال کرنے لگے ھوں ۔ ایک اور حدیث، جو حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے منسوب کی جاتی ھے، یوں ھے : ”وہ قدر میں اللہ تعالٰی کے مخالف ھیں“، یعنی اللہ تعالٰی کی قدر کے مقابلے میں وہ ایک دوسری قدر کے قائل ھیں ۔ التّفْتازانی (شرح النّسفی، ص ۹۶) نے ایک طنزیہ کہانی بیان کی ھے کہ کس طرح ایک مجوسی نے ان دونوں باتوں کے متعلق عمرو بن عبید کو مسکت جواب دیے (اَلْزَم) ۔ معتزلہ نے اس اصول کے سلسلے میں اپنے لیے جس نام کو ترجیح دی وہ ’ اصحاب العَدْل“ ھے : عدل الٰہیہ کا تقاضا ھے کہ اگر انسان کے لیے سزا اور جزا کا مستوجب ھونا ضروری ھے تو اس کا اپنے افعال میں آزاد ھونا ضروری ھے .

**مآخذ** : رک بہ قدر؛ نیز (۱) الایْجی : مواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۶۳۰؛ (۲) الشَّھْرِستانی : المِلَل، ۱ : ۴۵، بر حواشی المِلَل از ابن حزم؛ (۳) Nallino : *Sul nome di Qadiriti*، در *Riv. degli Studi orient.*، ۷ : ۴۶۱ ببعد.

(D. B. MACDONALD)

**اَلْقُدْس** : یَروشلم کا عام عربی نام، جسے قدیم مصنّفین عام طور پر بیتُ الْمَقْدِس (بعض کے نزدیک المُقَدَّس (دیکھیے Gildemeister، در *ZDMG*، ۳۶ : ۳۸۷ ببعد؛ Fischer، در مجلّۂ مذکور، ۶۰ : ۴۰۴ ببعد) ۔ دراصل اس سے مراد ھیکل (سلیمانی) تھا، جو عبرانی بیتِ ھَمِقْدَش کا ترجمہ ھے (ابن ھشام، طبع Wüstenfeld، ص ۲۶۳ سطر ۲)، لیکن بعد میں اس لفظ کا اطلاق تمام شہر پر ھونے لگا ۔ یہ مصنفین اِیْلیا کا لفظ بھی، جو Aelia سے لیا گیا ھے (دیکھیے نیچے)، بکثرت استعمال کرتے ھیں ۔ انھیں اس کا قدیم نام Jerusalem بھی معلوم تھا [جسے وہ اُورِیشْلَم، اُورِیسلم، اُورِیشلوم، اُورِیشَلَّم بھی لکھتے ھیں] (یاقوت، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۴۰۲) ۔ المقدسی نے البَلَط کا نام بھی لکھا ھے ۔ یہ ایک مشتبہ معنوں کا لفظ ھے، جو Palatium سے مأخوذ ھے، لیکن غالباً اس کا مفہوم ”شاھی محل“ ھے ۔ القُدس کے دیگر شاذ ناموں کے لیے دیکھیے Gildemeister، در مجلّۂ مذکور.

[بیت المقدس دنیا کا قدیم ترین شہر ھے ۔ یہ یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کے ھاں یکساں طور پر متبرک ھے ۔ قدیم ترین تاریخی شہادت سے پتا چلتا ھے کہ یہاں مصریوں کی عملداری تھی ۔ ایک عرصے کے بعد حضرت یعقوب علیہ السلام نے مسجد بیت المقدس کی بنیاد ڈالی اور اس کی وجہ سے بیت المقدس کی آبادی

وجود میں آئی - ایک ہزار برس قبل از مسیح میں حضرت داؤدؑ نے بیت المقدس کو فتح کر لیا اور اُن کے جانشین حضرت سلیمانؑ کے حکم سے مسجد اور شہر کی تعمیر کی تجدید کی گئی (حفظ الرحمٰن سیوھاروی : قصص القرآن، مطبوعۂ لاہور ۲ : ۱۰۶، ۱۰۷) - چھٹی صدی قبل از مسیح کے اوائل میں بابل کے حکمران بخت نصر نے یروشلم کو فتح کر کے ھیکل سلیمانی کو جلا دیا اور یروشلم کو پیوست زمین کر دیا - اس کے علاوہ بخت نصر نے یہودیوں کے تمام صحیفے نذر آتش کر دیے اور ایک لاکھ یہودیوں کو قید کر کے بابل لے گیا - اس کے بعد فلسطین ایرانیوں اور یونانیوں کے زیر اقتدار رہا - ھیرود اعظم کے زمانے میں ھیکل سلیمانی کی دوبارہ تعمیر ہوئی اور بیت المقدس میں چھل پھل نظر آنے لگی - حضرت مسیح علیہ السلام کی دعوت و تبلیغ کا مرکز بیت المقدس اور اس کا قرب و جوار تھا ].

جب قیصر Titus کے رومی سپاھیوں نے ستمبر ۷۰ء کے آخر میں ایک طویل اور شدید محاصرے کے بعد اس شہر پر مکمل قبضہ کر لیا تو اس وقت یہ عالیشان معبد (ھیکل) Sulpisius Severus کے بیان کے مطابق Titus کے حکم سے اور بقول دیگران اس کی مرضی کے خلاف جلا دیا گیا تھا (دیکھیے Willamowitz : *Kultur d. Gegenwart*، ۱/۸ : ۱۷۰؛ Windisch : *Theol. Tijdschr*، ۱۹۱۴ء، ص ۵۱۹ ببعد) اور آخری چند راتوں میں سارا شہر ایک آگ کا سمندر نظر آتا تھا - رومی سپاھیوں نے، جو شہریوں کی شدید مدافعت کی وجہ سے دیوانے ھو رہے تھے، شہر پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی تباھی جاری رکھی اور بڑی بے رحمی سے شہر کو غارت کیا.

سقوط یروشلم کے نصف صدی بعد تک کے حالات کا ھمیں کچھ پتا نہیں - گرد و نواح کے سب علاقوں میں بغاوت کی آگ متواتر بھڑکتی رھی، لیکن پایۂ تخت کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا - بالآخر قیصر Hadrian کے عہد کے آغاز میں امن قائم ھو گیا، لیکن بعد میں (۱۳۲ تا ۱۳۵ء) ایک اور بغاوت اس وقت ھوئی جب شہنشاہ نے یہودیوں کو ختنہ کرنے سے منع کر دیا اور یروشلم کے کھنڈروں پر ایک نیا شہر تعمیر کرنے کا ارادہ کیا - بڑی مشکل کے بعد جب بغاوت کو فرو کر دیا گیا تو اس نے اپنی تجویز پر عملدرآمد کیا اور ایک خالص بت پرستوں کا شہر تیار ھو گیا، جسے کولونیا ایلیا کپی ٹولینا Colonia Aelia Capitolina کہتے تھے - [ ۳۲۴ء میں رومی شہنشاہ قسطنطین نے عیسائیت اختیار کر لی تو عیسائی زائرین گروہ در گروہ بیت المقدس میں آنے لگے - انہوں نے بہت سے گرجے، خانقاھیں اور سرائیں تعمیر کرائیں ].

شہنشاہ قسطنطین نے اپنی عظیم الشان عمارتوں میں صرف ان چیزوں سے واسطہ رکھا جو مذھب عیسوی سے تعلق رکھتی تھیں - جبل زیتون پر باسلیق (basilica) کے علاوہ، جس کا ذکر بورڈیو Bordeaux کے زائر نے کیا ھے، اس کا نمایاں کام ایک وسیع اور عظیم الشان گرجا کی تعمیر ھے، جس کی تکمیل ۳۳۵ء میں ھوئی).

• شہنشاہ قسطنطین کا ارادہ تھا کہ وہ تمام عالم نصرانیت کے لیے ایک عبادت گاہ بنائے، جو باقی تمام عبادت گاھوں پر شان و شوکت اور سامان عمارت کے قیمتی ھونے کے لحاظ سے فوقیت رکھتی ھو - Eusebius نے اس عمارت کی بہت ھی رنگ آمیز انداز میں تصویر کھینچی ھے اسی لیے اس عمارت کا تصور ذھن میں لانا آسان نہیں ھے.

یہودیوں کو قسطنطین کے عہد میں کسی

قدر آسانی حاصل ہوئی، کیونکہ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، انھیں شہر میں آ کر معبد کے مقام پر پتھر کے قریب رونے کی اجازت دے دی گئی ۔ یوسطینیانوس کے عہد میں انھیں مزید رعایت دے دی گئی، کیونکہ اس نے نہ صرف قدیم امتناعی حکم کو بالکل منسوخ کر دیا، بلکہ معبد کو دوبارہ تعمیر کرنے کی بھی اجازت دے دی؛ اگرچہ انھیں Ammianus کے بیان کے مطابق آگ کے ان شعلوں نے، جو نکلنا شروع ہوگئے، یہ کام کرنے نہ دیا ۔ اس شہنشاہ کی وفات پر قسطنطین کے احکام پر پھر عمل کیا جانے لگا ۔ شہنشاہ یوسطینیانوس عمارتوں کا شوقین تھا، لہٰذا اس کا عہد تعمیر کے باب میں اور بھی درخشاں تھا ۔ اس نے ملک بھر میں گرجا اور شفاخانے بنوائے، جن میں دارالخلافہ میں ایک دارالصحت بھی شامل تھا (دیکھیے Cyril، در *ZDPV*، ۳٦ : ۳۰۵) ۔ اس نے Theotokas کا ایک عالی شان گرجا بھی شہر میں تعمیر کرایا، جس کی Procopius نے خوبصورت الفاظ میں تصویر کھینچی ہے (*De Aedificiis Justiniani*، ۵ : ٦).

۶۱۴ء میں ایرانیوں کے تباہ کن حملے نے اس امن و سکون کا یکایک خاتمہ کر دیا ۔ جب وہ یروشلم کے سامنے تھے تو بطریق زکریا نے قدیم یرمیاہ (Jeremiah) کی طرح اس حملے کو اس فسق و فجور کی سزا سمجھا جو شہر میں پھیلا ہوا تھا اور لوگوں کو اطاعت قبول کر لینے کی رائے دی، لیکن اگرچہ فلسطین کی بوزنطی افواج شہر کو اس کی قسمت پر چھوڑ کر جا رہی تھیں، پھر بھی لوگوں نے اس کا کہا نہ مانا ۔ آلات محاصرہ کی مدد سے ایرانی شہر میں داخل ہو گئے اور شہر میں بوڑھے مرد عورت اور بچوں کے خون کی ندیاں بہا دیں ۔ انھوں نے گرجاؤں کو ویران کیا اور حضرت مسیحؑ کی مورتیوں کو قدموں تلے روندا ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہودیوں نے، جن کے ایرانیوں سے تعلقات عام طور پر اچھے تھے، اس موقع کو عیسائیوں سے بدلہ لینے کے لیے استعمال کیا ۔ بطریق کو دوسرے عہدے داروں کے ساتھ جلا وطن کر دیا گیا اور فاتحین اس بڑی مقدّس صلیب کو جو شہر کی محافظ مانی جاتی تھی اپنے ساتھ اٹھا کر لے گئے، جس نے مسیحی دنیا کو لرزا دیا (دیکھیے K. Schmaltz : کتاب مذکور، ص ٦۹؛ P. Peeters : *La Prise de la Jerusalem par les Perses*، در *Mélanges de l' Universite de Beyrouth*، ۹ : ۱ ببعد؛ Eutychius، در Vincent و Abel : *Jerusalem*، ۲ : ۲۴۲) ۔ اس خوف و ہراس میں تبدیلی صرف اس وقت پیدا ہوئی جب ہرقل نے اپنی حیرت انگیز فتوحات کی مہم شروع کی، جن کی بدولت وہ ایرانی حدود کے اندر دور تک چلا گیا ۔ قباذ ثانی، شیرویہ، نے، جو باپ کے قتل کے بعد ٦۲۸ء میں تخت نشین ہوا تھا، صلح کی درخواست کی اور ایرانی افواج کو بوزنطی حدود سے واپس بلا لیا ۔ اس کی مختصر سی حکومت کے بعد تمام ایران میں سخت ابتری پھیل گئی، جس کی وجہ سے وہ جنگ جاری نہ رکھ سکتے تھے ۔ صلیب مقدس اسی صندوق میں جسے خدا کی مہربانی سے ایرانیوں نے بالکل نہ کھولا تھا واپس بھیج دی گئی اور اسے اپنی جگہ پر ۱۴ ستمبر ٦۲۹ء کو دوبارہ نصب کر دیا گیا ۔ اسی اثنا میں Modestus نامی راہب بہت سرگرمی دکھا رہا تھا اور وہ منہدم شدہ گرجا کو مع ''قبر مقدس'' کے گرجا کے، جسے قسطنطین نے بنوایا تھا، دوبارہ تعمیر کرنے میں کامیاب ہوگیا ۔ گرجا سابقہ طول و عرض کے مطابق بحال کر دیا گیا اور جہاں تک محدود وسائل نے اجازت دی اس کی تزئین بھی کر دی گئی؛ بایں ہمہ ''مقدس صلیب'' کے باقیات

یروشلم میں نہ رہے، بلکہ ۶۳۳ء میں، جب ہرقل (Heraclius) کے دل میں یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ وہ شام کے علاقے کی مدافعت نہ کر سکے گا تو اس نے ان تبرکات کو قسطنطینیہ بھیج دیا؛ پھر بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک ٹکڑا یروشلم میں رہ گیا، جیسا کہ صلیب بلند کیے جانے کا تہوار جاری رہنے سے ظاہر ہوتا ہے (Vincent و Abel : کتاب مذکور، ۲ : ۲۲۷)۔

[اسی زمانے میں اسلام کا آفتاب عالم تاب جزیرہ نمائے عرب سے طلوع ہوا اور عربوں کی فتوحات نے عالمی سیاست کا رخ موڑ دیا۔ عہد رسالت میں بیت المقدس کی عظمت اور تقدیس قائم رہی، بلکہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم سولہ ماہ تک بیت المقدس کی سمت نماز ادا کرتے رہے۔ ہجرتِ مدینہ کے کچھ عرصہ بعد وہ مسجد الحرام کی طرف نماز پڑھنے لگے۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے سفر معراج کا تعلق بھی بیت المقدس کی مسجد اقصی سے ہے۔ قرآن مجید میں مذکور ہے: سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بٰرَکْنَا حَوْلَہٗ (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۱) یعنی پاک ہے وہ خدا جو لے گیا راتوں رات اپنے بندے کو مسجد حرام سے مسجد اقصی تک جس کے ماحول کو ہم نے برکت دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی نظروں میں، مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منوّرہ کے بعد بیت المقدّس تیسرا مقدّس اور معظم شہر ہے]۔

اسلامی افواج حضرت محمّد صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی وفات کے بعد جزیرۃ العرب کی حدود کو عبور کر کے وادی فرات کی طرح فلسطین میں بھی داخل ہوئیں۔ اَجنادَین [رکّ بآں؛ نیز مآخذ میں المسعودی: مُروج الذّہب ۵ : ۲۲۵ کا اضافہ کریں] کے مقام پر ۱۳ھ/ جولائی ۶۳۴ء میں قیصر کی افواج کو شکست ہوئی، جس کے بعد بوزنطی سپہ سالار Aretion کو یروشلم میں پناہ لینا پڑی۔ فلسطین میں بوزنطی حکومت ڈگمگانے لگی اور اگست ۶۳۶ء میں یرمُوک کے مقام پر اس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ پھر یہاں کے قلعہ بند شہر ایک ایک کر کے عرب فاتحین کے مطیع ہو گئے۔ [حضرت عمروؓ بن العاص نے بیت المقدس کا محاصرہ کر لیا۔ اس دوران میں ابو عبیدہؓ بھی پہنچ گئے۔ عیسائیوں نے چند روز تک مدافعت کی، لیکن آخر میں صلح کے لیے تیار ہو گئے اور شرط یہ پیش کی کہ امیر المؤمنین حضرت عمر فاروقؓ خود آ کر صلح کا معاہدہ لکھیں]۔ ابو عبیدہؓ نے ۱۷ھ/ ۶۳۸ء میں خلیفۂ عمر رضی اللّٰہ عنہ سے درخواست کی کہ وہ ان کے پاس جابیہ [رکّ بآں] کے پڑاؤ پر آئیں۔ [حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کی اس شرط کو منظور فرما لیا اور حضرت علیؓ کو مدینے میں اپنا قائم مقام بنا کر رجب ۱۶ھ میں بیت المقدس روانہ ہوئے۔ جابیہ میں مسلمان افسروں نے ان کا استقبال کیا۔ بیت المقدس کے عیسائی بھی جابیہ آ گئے تھے؛ چنانچہ یہیں معاہدہ لکھا گیا]۔ یہ شرائط، جو متعدد روایات میں محفوظ ہیں (مثلاً الطّبری، ۱ : ۲۴۰۴ ببعد؛ البلاذری، ص ۱۳۹؛ الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۱۶۷؛ de Goeje: کتاب مذکور، ص ۱۲۲ ببعد)، بالکل نرم تھیں۔ عیسائی باشندوں کے جان و مال، گرجاؤں اور حضرت مسیح مصلوب کی مورتوں کی حفاظت کی ضمانت دی گئی اور یہودیوں کو عیسائیوں کے درمیان رہنے سے منع کر دیا گیا۔ گرجاؤں کے متعلق طے ہوا کہ ان سے اقامت گاہوں کا کام نہیں لیا جائے گا، نہ انہیں توڑا جائے گا اور نہ ان کی عمارتوں کے حجم میں کوئی کمی کی جائے گی۔ عیسائیوں کی مذہبی آزادی بحال رکھی گئی۔ اس کے عوض میں وہ جزیہ ادا کرنے اور اس بات کے پابند کیے گئے کہ بوزنطی افواج اور حملہ آوروں کو روکنے میں مدد دیں گے۔

[حضرت عمرؓ نے بیت المقدس سے روانگی کے

وقت صخره اور براق باندهنے کی جگه کے قریب، جهاں انهوں نے اپنے همراهیوں سمیت نماز ادا کی تهی، ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا ـ یهی مسجد بعد میں مسجد الاقصٰی کهلائی ـ اس دور میں بیت المقدس امن وامان اور علم وفرمان کا گهواره بن گیا اور بهت سے صحابه نے تبلیغ اسلام اور اشاعت دین کی خاطر بیت المقدس میں مستقل اقامت اختیار کر لی.

[اموی خلافت میں بیت المقدس کو خاص اهمیت حاصل هوئی، کیونکه فلسطین کے جو مسلمان کسی وجه سے حرمین نهیں جا سکتے تهے، وه قبله اوّل کی زیارت کو باعثِ ثواب جانتے تهے ـ عبدالملک [رکّ بآں] کے عهد میں اس شهر کی عظمت و وقار میں مزید اضافه هوا ـ اس نے قبة الصخره کی تعمیر مکمل کی ـ مسجد اقصٰی کی تعمیر کی تکمیل اور تزئین اس کے جانشین ولید نے کی اور اس کی خدمت کے لیے بهت سے خدّام مقرر کیے ـ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے تمام والیوں کو حکم دیا که وه دیانت و امانت کا حلف قبة الصخره کے پاس اٹهایا کریں.

اموی خلافت کے زوال کے بعد اسلامی دنیا کی زمام اقتدار عباسیوں کے هاتھ آئی ـ ان کے عهد خلافت میں بیت المقدس کی تقدیس و تعظیم بر قرار رهی ـ منصور عباسی یهاں دو دفعه آیا ـ اس نے مسجد اقصٰی کی دوباره مرمت کرائی ـ مرمت کا کام المهدی کے زمانے تک جاری رها اور مسجد کے رقبے میں توسیع هوئی ـ هارون الرشید کے زمانے میں عیسائی زائرین بکثرت آنے لگے ـ اس کے عهد میں عیسائیوں اور یهودیوں کو مکمل مذهبی آزادی حاصل تهی ـ مأمون الرشید اور المعتصم کے زمانے میں قبة الصخره کی تجدید هوئی].

خلافت عباسیه کے بتدریج زوال کے ساتھ هی فلسطین بهی سیاسی مصائب میں گرفتار هو گیا اور یه علاقه ایک مرتبه پهر مصر اور مغربی ایشیا کی حکومتوں کے مابین وجه مخاصمت بن گیا ـ ۲۶۵ھ / ۸۷۸ء میں یه طُولونی حکومت کے قبضے میں چلا گیا اور ۲۹۲ھ / ۹۰۵ء میں فاطمیوں کے قبضے میں.

سلجوقیوں نے کچھ عرصے کے لیے فلسطین میں فاطمی حکومت کا خاتمه کر دیا اور ان کا رهنما طغرل بیگ ۴۴۷ھ / ۱۰۵۵ء میں بغداد میں سلطان تسلیم کر لیا گیا ـ یروشلم میں بهی اس کے اثرات کو اس وقت محسوس کیا گیا جب ترکی سپه سالار آتْسِز نے فلسطین کے خلاف مهم کے دوران یه شهر نیز رَمْلَه اور ملحقه علاقه فتح کر لیا (۴۶۳ھ / ۱۰۷۰ء) ـ اس کا نتیجه یه هوا که چونکه سلجوقی خلافت کے محافظ هونے کے مدعی تهے اس لیے عباسی خلیفه کا نام ایک خاصے لمبے وقفے کے بعد یهاں کی مسجد میں پهر سے خطبے میں لیا جانے لگا ـ اس کے جلد هی بعد جب یروشلم کے لوگوں نے بغاوت کی تو آتْسِز کو ۴۶۹ھ / ۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں شهر کا دوباره محاصره کرنا پڑا اور اس کے فتح هو جانے کے بعد وهاں قتل عام کیا گیا، جس سے صرف وهی لوگ بچ سکے جنهوں نے مسجد اقصٰی میں پناه لی (ابن الأثیر، ۱۰ : ۳۶، ۶۴، ۶۸ ببعد) ـ دمشق میں سلجوقی سلطان تُتش نے آتْسِز کو مروا ڈالا اور ۴۸۴ھ / ۱۰۹۱ء میں ایک ترکمان سردار کے بیٹے سکمان کو یروشلم سپرد کر دیا گیا ـ ۴۸۹ھ / ۱۰۹۶ء میں فاطمی سلطان المُسْتَعلی پهر اس شهر پر قبضه کرنے میں کامیاب هو گیا اور تُتش کے بیٹے رضوان کی کوششوں کے باوجود آئنده سال بهی کامیابی سے اس پر قابض رها ـ بایں همه فاطمیوں کا غلبه چند روزه تها کیونکه تقریبًا دو هی سال بعد صلیبی افواج آ پهنچیں اور ۱۵ جولائی ۱۰۹۹ء کو فاتحانه طور پر اس مقدس شهر میں داخل هو گئیں.

دسویں اور گیارهویں صدی عیسوی کے لیے،

جو کہ مذکورۂ بالا واقعات کا زمانہ ہے، ہمارے پاس یروشلم اور اس کے مقدس مقامات کے متعلق متعدد عربی بیانات کا قیمتی مواد موجود ہے اور اس سے بھی پہلے، یعنی نویں صدی عیسوی کے اواخر کا مختصر احوال ایک جغرافیہ نگار اور مؤرخ الیعقوبی کا لکھا ہوا ملتا ہے مگر اس میں اس شہر کے صرف انتظامی معاملات اور آبادی کا ذکر کیا گیا ہے (*BGA*، ۷ : ۳۲۸ ببعد)۔ اس کے بعد ابن الفقیہ آتا ہے، جس نے ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء میں اپنی کتاب لکھی۔ یروشلم سے متعلقہ حکایات اور احادیث لکھنے کے بعد اس نے حرم شریف ، اس کے دروازوں اور عبادت گاہوں، بالخصوص قبۂ صخرہ اور مسجد الاقصی کا اچھا بیان دیا ہے۔ اس کی پیمائشیں بھی لائق ذکر ہیں کیونکہ ان میں سے بعض موجودہ پیمایشوں کے مطابق ہیں (*BGA*، ۵ : ۹۴ ببعد)۔ ابن الفقیہ کے تھوڑی مدت بعد ہی ابن عبدربّہ (م ۳۲۸ھ) العقدالفرید (۴ : ۲۷۴ ببعد قاہرہ ۱۳۳۱ھ) میں قبّۃ الصّخرہ کی کیفیت لکھتا ہے، جو بڑی حد تک اس کے پیش رو کے بیان کی صداے بازگشت ہے، لیکن اعداد میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس نے یروشلم کی مختلف عبادت گاہوں اور حرم کے دروازوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ الاِصْطَخْری کی معلومات ایک قدیم تر کتاب سے، جو اب مفقود ہو چکی ہے (حدود ۳۴۰ھ / ۹۵۱ - ۹۵۲ء)، مختصر طور پر نقل کی گئی ہیں۔ یہی حال اس بیان کا ہے جو ابن حَوْقَل نے اس کتاب سے نقل کیا ہے (۳۶۷ھ / ۹۷۷ - ۹۷۸ء)۔ ان میں مسجد اقصی، جس کا مقابلہ طول و عرض میں کوئی نہ کر سکتا تھا، (قبّۃ) الصّخرہ مع چٹان اور غار کے، جو اس کے نیچے ہیں اور محراب داؤد کا ذکر آتا ہے (*BGA*، ۱ : ۵۷ و ۲ : ۱۱۲)۔ یہ سب مصنّفین عظیم جغرافیہ نگار المَقدِسی یا المُقَدّسی کے آگے، جو یروشلم میں پیدا ہوا (۳۷۵ھ / ۹۸۵ - ۹۸۶ء)، ماند پڑ جاتے ہیں۔ وہ پہلے یروشلم کی پرکشش چیزوں اور ان فوائد کا ذکر کرتا ہے جو یہاں رہنے والوں کو حاصل ہیں، لیکن نقصانات بھی گنواتا ہے۔ اس کے بعد وہ مسجد اقصی کا ذکر کرتا ہے، جسے زلزلوں کے بعد دوبارہ تعمیر کیا گیا تھا اور جس کے نو تعمیر حصے قدیم حصّوں سے صاف الگ معلوم ہوتے تھے۔ شمالی جانب پندرہ دروازے تھے (یہ بڑی تعداد قابل غور ہے، جو دوسرے بیانات سے مطابقت نہیں رکھتی)، جن میں سے مرکزی ایک لوہے کا بڑا دروازہ تھا اور مشرقی جانب گیارہ تھے۔ شمالی جانب کے ساتھ ساتھ ایک صحن میں سنگ مرمر کے ستون تھے، جنھیں عبداللہ الطّاہری (م ۲۳۰ھ / ۸۴۴ء) نے بنوایا تھا۔ عمارت کے وسط میں شمالاً جنوباً ایک مخروطی شکل کی چھت تھی، جس پر ایک خوبصورت گنبد تھا۔ اس کے بعد اس چبوترے اور قبّۃ الصخرہ کا بیان ہے جو حرم کے وسط میں ہے۔ اس بیان میں وہ تقریباً ابن الفقیہ سے متفق ہے۔ یہ ایک ہشت پہلو عمارت تھی۔ اس کے چار دروازے تھے، جن تک سیڑھیوں کے ذریعے سے پہنچا جاتا تھا۔ اندرونی حصہ تین ہم مرکز دالانوں میں تقسیم تھا جن کے ستون سنگ مرمر کے تھے۔ اس کے وسط میں ''صخرہ'' تھا، جس کی کیفیت بعینہ ابن الفقیہ کے بیان کے مطابق لکھی ہے، یعنی اس کی لمبائی ۳۳ باع [ells، ایک ell = سوا گز] اور چوڑائی ۲۷ باع تھی اور اس کے نیچے غار تھا، جس میں ۷۰ آدمی سما سکتے تھے۔ ''صخرہ'' کے گرد ستونوں کا حلقہ اسے باقی حصوں سے جُدا کرتا تھا؛ اسی کے اُوپر ایک دریچہ دار ڈھولنا (drum) ایک خوبصورت گنبد کو اُٹھائے ہوے تھا۔ گنبد کی چھت تک بلندی ایک سو باع تھی، گنبد تین لکڑی کے چوکھٹوں کا بنا ہوا تھا؛ نیچے والے پر سنہری

تانبا چڑھا ہوا تھا، دوسرا لوہے کی سلاخوں کا تھا اور تیسرا لکڑی کا، جس پر دھات کے پترے چڑھے ہوے تھے۔ اس بیان کا بیشتر حصہ موجودہ قبۃ الصخرہ ہی کے مطابق ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۴۱۳ھ / ۱۰۲۲ء کی تعمیر پرانی صورت کے مطابق کی گئی تھی۔ المقدسی نے حرم کی لمبائی ایک ہزار شاہی باع بتلائی ہے اور چوڑائی ۷۰۰ باع۔ اس میں سات سو سنگِ مرمر کے ستون تھے اور پینتالیس ہزار سیسے کے چوکے لگے تھے۔ داخلہ بیس دروازوں سے ہو سکتا تھا اور دروازوں پر نشان عدد لگے ہوے تھے (BGA، ۳ : ۱۶۶ ببعد)۔ ان عربی بیانات کے علاوہ ہمارے پاس ایرانی [سیّاح] ناصر خسرو کا تحریر کردہ بیان بھی موجود ہے، جو کہ ۴۳۸ھ / ۱۰۴۷ء میں یروشلم آیا اور ہر چیز کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ اس نے یہاں کی زمین، زرعی پیداوار، باشندوں کی تعداد (بیس ہزار مرد)، بازار، مکانوں کا طرز تعمیر، لائق تعریف دارالشفا، مشرقی فصیل کی طرف قبرستان، اور حوض سلیمان سے نکلنے والی نہر، وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور حرم اور اس کی عبادت گاہوں کی مفصل کیفیت لکھی ہے؛ لیکن افسوس ہے کہ اس کے بیانات ہر جگہ درست معلوم نہیں ہوتے، چنانچہ بعض اوقات وہ مفید ہونے کی جگہ پریشان کن ثابت ہوتے ہیں۔ اقصی کی شمالی جانب کے پندرہ دروازوں کی جگہ، جن کا ذکر المقدسی نے کیا ہے، وہ صرف پانچ، لیکن مشرق میں دس دروازے بتاتا ہے۔ مقدم الذکر میں وہ ایک بڑے لوہے کے دروازے کا بھی ذکر کرتا ہے (سفر نامہ، طبع Schefer، ۱۸۸۱ء، ص ۶۷ تا ۹۹)۔ المشرّف کی کتاب فضائل بیت المقدس و الشام (جو ایک یکتا مخطوطے کی صورت میں Tübingen میں موجود ہے، دیکھیے Seybold : *Die Arabischen Handschriften der Universitäts-bibliotiek zu Tübingin* ۱۹۰۷ء، ۱، ۶۲ ببعد) بھی گیارھویں صدی عیسوی کی ہے۔ اس میں یروشلم کی ابتدائی تاریخ کا جائزہ لینے کے بعد حضرت عمرؓ کے ہاتھوں اس شہر کی فتح، حرم پر عبدالملک کی تعمیرات، فوائد شہر، اس شہر سے متعلق ملنے والی احادیث، یہاں نماز پڑھنے کے فضائل، وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ بعد کے مصنّفین اس کتاب سے بہت کام لیتے رہے ہیں.

[اس زمانے میں بیت المقدس مسلمانوں کا علمی اور روحانی مرکز بنا ہوا تھا۔ اسلامی دنیا کے گوشے گوشے سے علما، فضلا اور صلحا یہاں آ کر عبادت و ریاضت اور تصنیف و تالیف میں مشغول رہا کرتے تھے تا آنکہ صلیبی جنگ‌بازوں کی یلغار سے شام اور فلسطین کی گل‌ریز وادیاں خاک و خون میں نہانے لگیں۔ امام غزالیؒ نے سلوک کی منزلیں حرم شریف کے باب الرحمۃ کے پاس طے کی تھیں اور احیاء علوم الدین کی تحریر کا آغاز بھی بیت المقدس کی سکون پرور فضاؤں میں کیا تھا.

سلجوقیوں نے جب فلسطین پر قبضہ کر لیا تو زائرین کے لیے یہاں آنا مشکل ہو گیا۔ پطرس راہب نے فرانس اور جرمنی کا دورہ کیا اور مسلمانوں کے تسلط سے ارض مقدس کو واگذار کرانے کے لیے یورپ کے عیسائیوں کو برانگیختہ کیا اور مسلمانوں کے فرضی مظالم بڑھ چڑھ کر بیان کیے گئے۔ ۱۵ اگست ۱۰۹۶ء کو یورپ کی متحدہ افواج ساحلِ ایشیا پر اتریں اور قونیہ، انطاکیہ اور مَعَرّۃ النعمان کے راستے فلسطین کی طرف بڑھنے لگے۔ ۲۳ شعبان ۴۹۲ھ کو عیسائی بیت المقدس کے شہر میں داخل ہو گئے۔ انہوں نے بچوں، بوڑھوں اور جوانوں کو بلا امتیاز قتل کیا۔ شہر کے گلی کوچوں کے علاوہ مضافات میں لاشوں کے انبار لگ گئے۔ شہدا کی تعداد ستر ہزار بیان کی جاتی ہے].

مسلمانوں کا یہ قتل عام اس ضبط و تحمل کے

بالکل برعکس، تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شہر پر قابض ہوتے وقت دکھایا تھا۔ صلیبی جنگ باز قبۃ الصخرہ کے قیمتی خزائن بھی اٹھا کر لے گئے۔ اب یروشلم مملکت یروشلم کا صدر مقام بن گیا، جس کا پہلا فرمانروا گاڈفرے ڈی بولون Godfrey de Bouillon ''محافظ قبر مقدس'' تھا، لیکن وہ تھوڑے ھی عرصے بعد مر گیا (۱۸ جولائی ۱۱۰۰ء) اور اس کا بھائی بالڈون اوّل Baldwin I اس کا جانشین ہوا۔ بطریق کا عہدہ، جو اب تک یونانیوں کے پاس تھا، اب رومیوں کے پاس چلا گیا۔ صلیبیوں کی یہ خواهش تھی کہ گرجاؤں کو اپنی اصلی شکل میں لایا جائے۔ سب سے زیادہ انھیں کنیسۂ قبر مقدس کی فکر تھی، جو عیسائی دنیا کی مقدس ترین جگہ ہے۔ کنیسۃ القیامہ کی گول عمارت اپنی پرانی شکل پر ھی رھی۔ قسطنطینی باسلیق کو مع صحن کے، جس کے گرد پہلے صومعے بنے ہوے تھے، دوبارہ تعمیر نہیں کیا گیا بلکہ اس کی جگہ نمایاں طور پر چھوٹے پیمانے کا ایک گرجا بعد کی رومی طرز پر گول عمارت کے عین مشرقی جانب تعمیر کیا گیا۔ مقصد یہ تھا کہ یہ گرجا ان روزانہ عبادتوں کے لیے، جن کی بنیاد گاڈفرے نے رکھی تھی (دیکھیے Dalman : *Palästina Jahrbuch*، ۳ : ۳۹ بعد)، مناجات خانے (Choir) کا کام دے۔ اس طرح جو گرجا بنا اور جسے ۱۱۴۹ء میں وقف کر دیا گیا، اس کے اندر یروشلم کے بادشاھوں کو دفن کیا جاتا تھا۔ دوسرے گرجا، جو دوبارہ تعمیر کیے گئے، ان میں ھم کنیسۂ سیون Sion یا حواریوں کے شکستہ گرجا کا خاص طور پر ذکر کر سکتے ھیں۔ قبر مقدس کے گرجا سے تھوڑی دور ایک عالی شان اور صلیبی جنگجوؤں کے مخصوص انداز کی عمارت تیار ہو گئی۔

صلیبی جنگ باز صرف عالم نصرانیت کے مقدس مقامات پھر سے حاصل کر لینے پر قانع نہ تھے حالانکہ حضرت عمرؓ نے عیسائیوں کے لیے بے روک ٹوک ان کے گرجاؤں کا استعمال کرنے کی اجازت دے دی تھی اور صرف معبد کا رقبہ مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص کیا تھا، لیکن اس کے برعکس صلیبیوں نے مساجد پر قبضہ کر کے انھیں گرجا بنا دیا۔ قبۃ الصخرہ، جسے وہ اس کی تاریخ کے متعلق ناقص معلومات رکھنے کی وجہ سے Templum Domini کہتے تھے، تقریبًا ویسے کا ویسا رہا؛ پھر بھی گنبد کی چوٹی پر ایک سونے کی صلیب لگا دی گئی اور ''صخرہ''، جو ابھی تک بیچ میں سے کھلا ہوا تھا، سنگ مرمر کی سلوں سے ڈھانپ دیا گیا اور اس کے اوپر ایک قربان گاہ تعمیر کی گئی۔ مسجد اقصی میں بہت سا رد و بدل کیا گیا اور اب اس کا نام معبد سلیمان (Templum Salomonis یا Palatium Salomonis) رکھا گیا۔ یہ تغیر و تبدل اس لیے کیا گیا کہ یہ عمارت پہلے تو لاطینی بادشاھوں کا محل تھی، لیکن پھر ''فرسان الھیکل'' (Templars) کی نئی قائم شدہ جماعت کے سپرد کر دی گئی۔ انھوں نے مسجد میں رھنے کے کئی کمرے بنا لیے اور متعدد دیگر عمارتوں کا اضافہ کیا، جو بطور جاےضرور اور اناج کی کوٹھیوں کے استعمال کی جاتی تھیں [الإدریسی، در *ZDPV*، ۸ : ۱۲۵؛ ابن الأثیر، ۱۱ : ۳۶۴ بعد)۔ انھوں نے مسجد کے اندر اور مسجد کے ساتھ ساتھ صلیبیوں کا گرجا بھی بنایا، لیکن یہ کبھی مکمل نہیں ھو سکا (دیکھیے John of Wurzburg، باب ۵)۔ ان تبدیلیوں سے قطع نظر یروشلم فرنگیوں کے عہد میں اسی طرح رہا جس طرح کہ فتح سے پہلے تھا۔ شہر کے گرد ایک مضبوط فصیل تھی، جس کے سامنے متعدد مقامات پر خندقیں کھودی گئی تھیں۔ شہر میں داخل ہونے کے لیے چاروں سمت چار دروازے اور ان کے مابین تھوڑے تھوڑے فاصلے پر متعدد

اور دروازے تھے۔

یروشلم کے احوال میں فرنگیوں کے عہد کا بہترین، اگرچہ مختصر، بیان الادریسی (۱۱۵۴ء) کا ھے، جو *Book of Regers* میں ملتا ھے ۔ اس نے چار بڑے دروازوں کا ذکر کیا ھے اور کنیسۂ قبر مقدس، حرم مع قبة الصخرہ، مسجد اقصیٰ، جت سمانہ Gethsemane، کنیسۂ سیون Sion اور شہر کے نواح کے متعدد گرجاؤں کی کیفیت لکھی ھے ۔ بظاھر وہ خود وھاں کبھی نہیں آیا، لہٰذا اس کے بیانات غالبًا ان اطلاعات پر مبنی ھیں جو اسے روجرز کے بھیجے ھوئے آدمیوں نے پہنچائیں ۔ تھوڑے ھی عرصے بعد ۱۱۷۳ء میں علی الھروی (نسبت از ھرات) فلسطین آیا ۔ اس کا بیان اب تک طبع نہیں ھوا، لیکن اس کا ترجمہ Schefer نے *Archives de l'Orient* (۱۸۸۶ء، ۱ : ۵۸۷ تا ۶۰۹) میں شائع کر دیا ھے ۔ وہ قبة الصخرہ کا مع چار ستونوں، بارہ کھمبوں، سولہ کھڑکیوں، صخرہ کے گرد لوھے کے کام، روحوں کے غار، اقصیٰ اور اس کی ڈیوڑھی مع سنگِ مرمر کے سولہ کھمبوں اور آٹھ ستونوں کی کیفیت لکھتا اور پیمائش دیتا ھے ۔ وہ حضرت سلیمانؑ کے اصطبلوں اور حضرت عیسیٰؑ کے مہد کے علاوہ حضرت داودؑ کے برج مع محراب (جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ھے)، سِلْوَح Siloah اور کنیسۂ قبر مقدس کا ذکر کرتا ھے.

صلیبی جنگوں کا زمانہ نصرانیت کی تاریخ میں سب سے کم خیال آفریں زمانہ ھے ۔ اس کا قابل رحم خاتمہ اس شاندار جوش سے، جس سے یہ شروع ھوا تھا نمایاں طور پر متضاد ھے؛ لیکن یہ آغاز بھی اس انسانیت سوز خونریزی کی بدولت، جو القُدس کی فتح کے وقت عمل میں آئی، تاریک ھو جاتا ھے ۔ شروع زمانے میں صلیبیوں نے جو فوائد حاصل کیے وہ ان کی اپنی قابلیت کے نہیں بلکہ اس بات کے رھین منت تھے کہ اس وقت خلافت سیاسی طور پر کمزور ھو گئی تھی ۔ صلیبیوں کی القُدس کی نئی سلطنت میں جلد ھی ابتری پھیل گئی، جس میں ذاتی مفاد اور خود غرضیوں کا کھلم کھلا اظہار ھونے لگا اور بعض اوقات عیسائی اپنے عیسائی بھائیوں سے لڑے اور انھوں نے اپنے مسلمان مخالفوں سے بلاتکلّف اتحاد قائم کر لیے؛ لہٰذا جب فریق مخالف کی جانب عمادالدّین زنگی اور اس کے بیٹے نورالدّین جیسی طاقتور ھستیاں ظہور میں آئیں اور سب سے بڑھ کر جب صلاح الدین ایّوبی، جو اعلٰی پائے کی صفات سے متّصف تھا، ۱۱۶۹ء میں مصر کا حکمران بن گیا اور اس نے نور الدّین کی وفات پر شام کا علاقہ فتح کرنا شروع کر دیا تو فلسطین میں عیسائیوں کی قسمت کا فیصلہ ھوگیا ۔ جنگِ حِطّین [رِکّ باں] کے بعد، جو عیسائیوں کے لیے مہلک ثابت ھوئی تھی، صلاح الدّین نے القُدس کی طرف پیش قدمی کی ۔ جب وہ اپنی افواج لے کر شہر کے سامنے آیا تو اھل شہر نے، جنھوں نے نابلس کے Balian کو اپنا سپہ سالار بنا رکھا تھا، صلح کی وہ اچھی شرائط مسترد کر دیں جو انھیں پیش کی گئی تھیں اور آخری دم تک لڑنے کی ٹھان لی؛ تاھم صلاح الدّین نے اپنی لشکر گاہ کو شہر کی شمالی جانب منتقل کر دیا، جدھر استحکامات نسبۃً کمزور تھے اور جب اس کے قلعہ شکن آلات نے فصیل کے حصے منہدم کرنا شروع کیے تو مدافعین نے حوصلہ ھار دیا اور صلاح الدّین سے دوبارہ صلح کی گفت و شنید کرنے کی کوشش کی ۔ جب صلاح الدّین نے ان کے سفیروں سے ملنے سے کئی بار انکار کر دیا تو Balian نے اسے یہ کہلوا بھیجا کہ اگر شہریوں کی اطاعت قبول نہ کی گئی تو وہ اس بات پر تلے ھوئے ھیں کہ مسلمان قیدیوں سمیت شہر کے تمام غیر فوجی باشندوں کو قتل کر دینگے، ان تمام اشیا کو جو لُوٹنے کے قابل ھوں جلا دیں گے اور حرم شریف کی تمام عبادت گاھوں کو منہدم کر دیں گے ۔

صلاح الدّین اور اس کے امیروں پر اس کا اس قدر اثر ہوا کہ اس نے ان کی شرائط قبول کر لیں (۱۱۸۷ء) اور شہریوں کو جزیے کی رقم ادا کر کے شہر سے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ صلاح الدّین کا رویّہ اس قدر رحمدلانہ تھا کہ نہ صرف تاوان کی رقم میں کمی کر دی گئی بلکہ ایسے بہت سے لوگوں کو جو مطلوبہ رقم ادا نہیں کر سکتے تھے چلے جانے کی اجازت دے دی گئی۔ مزید براں اس نے اپنے مسلّح سپاھیوں کو حکم دیا کہ وہ ان وطن سے نکلنے والے گروھوں کے ساتھ حفاظت کے لیے جائیں، حالانکہ اسی دوران میں ملک کے بعض حصوں میں عیسائی اپنے ہم مذھبوں کو اپنے علاقوں سے گزرنے سے روک رہے تھے (دیکھیے ابن الأثیر، ۱۱ : ۳۶۱ تا ۳۶۶؛ Röhricht : *Geschichte des Königreiches*، ص ۱۵۴ ببعد)۔ القدس چھوڑنے والوں کی اکثریت لاطینی عیسائیوں کی تھی اور یونانی عیسائیوں کو، جنھیں شامی کہا جاتا ھے، بغیر غلام بنائے شہر میں رہنے کی اجازت دے دی گئی۔ متعدد مآخذ سے یہ بالکل واضح ھے کہ مسلمانوں کے القدس پر قبضہ ھو جانے کے بعد بھی عیسائیوں کی معتدبہ جماعت وھاں اور بالعموم فلسطین میں موجود رھی (دیکھیے Rotermund، در *ZDPV*، ۳۵ : ۲۴ ببعد)، لیکن القدس کا نصرانی کردار غائب ھو گیا اور صلاح الدّین نے نصرانی حکومت کے زمانے کے نشانات ختم کر دیے۔ قبّۃ الصّخرہ کی سنہری صلیب کو اتار دیا گیا، جس پر مسلمانوں کی طرف سے نعرۂ تحسین اور عیسائی گروہ سے صداے ماتم بلند ہوئی اور اس کی جگہ ھلال نے لے لی۔ صخرہ کے گرد کی دیوار مع قربان گاہ کے ھٹا دی گئی۔ صلاح الدّین نے، جیسا کہ ایک کتبے سے ظاھر ھوتا ھے، گنبد پر دوبارہ سنہری رنگ پھروایا (de Vogüé : *Le Temple Jérusalem*، ص ۹۱ ببعد)، لیکن اس کے سوا عمارت کو جوں کا توں رہنے دیا گیا۔ مسجد اقصیٰ کی دوبارہ تعمیر پر بہت محنت کرنا پڑی کیونکہ اسے نہ صرف عیسائیوں کی عبادت کے تمام نشانات سے پاک کرنا پڑا بلکہ انھوں نے جو عمارتی تبدیلیاں کی تھیں ان سب کو بھی دور کیا گیا۔ ایک کتبے میں بتایا گیا ھے کہ محراب اور مسجد کو صلاح الدّین کے حکم سے دوبارہ تعمیر کیا گیا (de Vogüé، ص ۱۰۱)۔ اقصیٰ کے جنوب مغربی حصے میں فرسان الھیکل (Templar) کا جو مخزن تھا اسے بدل کر اس کا نام ''مسجد النّساء'' رکھا گیا۔ ایک بہت پر تکلّف خوبصورت منبر، جو نورالدّین کے حکم سے مسجد اقصیٰ کے لیے بنایا گیا تھا اور حلب میں تھا، صلاح الدّین نے منگوا کر اس جگہ رکھوا دیا جہاں اسے رکھنا مقصود تھا۔ قبر مقدس کے گرجا کو اپنے حال پر رہنے دیا گیا، لیکن زائرین کو وھاں آنے کی ممانعت ھو گئی؛ تاھم یہ حکم امتناعی بھی ۱۱۹۲ء میں اٹھا دیا گیا۔ ''جانبازان یوحنّا ولی'' (Knights of St. John) کے وسیع اقامت خانے کو مسجد عمر رض کے لیے بطور وقف دے دیا گیا اور وھاں کے گرجا کو بدل کر مارستان کے نام سے شفاخانہ بنا دیا گیا۔

القدس کے گرد کی فصیلوں کی، جنھیں محاصرے کے دوران میں نقصان پہنچا تھا، خود صلاح الدّین کی نگرانی میں مرمّت کی گئی۔ ان کے سامنے ایک گہری خندق کھودی گئی اور ان برجوں کو، جو باب العمود (دیکھیے اوپر) اور باب المحراب کے درمیان مغربی جانب تھے، دوبارہ تعمیر کیا گیا (مجیر الدّین، ص ۳۳۸)۔ اس موقع پر مغربی پہاڑی کا ایک حصہ، جو اب تک فصیل سے باھر تھا، شہر کے اندر شامل کر لیا گیا (دیکھیے Rotermund : کتاب مذکور، ص ۲۱)۔

صلاح الدّین کی وفات (۵۹۸ھ / ۱۱۹۲ء) پر اس کے بھائی نے حکومت اپنے ھاتھ میں لے کر ملک کو اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیا، جن میں سے المعظّم کے حصے میں دمشق اور فلسطین آیا۔ اس نے مسجد اقصٰی کے لیے ایک نیا لکڑی کا برج بنا دیا اور قبة الصّخرہ کی جنوبی جانب کے محرابی دالان کو دوبارہ تعمیر کیا۔ اس سے تھوڑے ھی عرصے بعد مصر میں مملوک سلاطین ایّوبیوں کے جانشین بنے، جن میں سے قوطوز [الملک المظفر سیف الدین] نے ۱۲۶۰ء میں عین جالُوت [رکّ باں] کی جنگ میں مغول کی آگے بڑھتی ھوئی افواج کو شکست دے کر بہت نام پایا۔ اس کے بعد شام اور فلسطین مل کر ایک صوبہ بن گئے۔

القُدس کچھ عرصے تک مشرق میں دلچسپی کا مرکز رھنے کے بعد مملوکوں کے عہد میں زاویۂ خمول میں چلا گیا۔ اس عہد کی تاریخ کے متعلق ھمارے علم کا مدار بیشتر مؤلّف مُجیر الدین عُلیمی [حنبلی] پر ھے، جو شہر کی قدیم تاریخ کے ضمیمے کے طور پر ھمیں بتاتا ھے کہ مختلف مملوک سلاطین نے اس شہر کے لیے کیا کچھ کیا۔ یہاں کی عبادت گاھوں کی بار بار مرمت نے ان بادشاھوں کو اپنی دینی عقیدت مندی کے اظہار کا موقع دیا اور قبة الصّخرہ کی بیرونی دیوار کی پچی کاری کو، جسے باد و باراں کی وجه سے بہت نقصان پہنچا تھا، خاص طور پر کئی بار مرمت کرانے کی ضرورت پڑی۔ کئی سلاطین کے متعلق بتایا گیا ھے کہ انھوں نے وہ محاصل کم کر دیے جو شہر کو ادا کرنے پڑتے تھے اور یہ کہ بعض سلاطین نے مسجد اقصٰی میں قرآن مجید کے قابلِ دید نسخے نذر کیے۔ سلطان کبیر بیبرس اوّل [رکّ باں] نے اقصٰی کی تجدید کی اور ۶۶۲ھ / ۱۲۶۳ء، میں شہر کے شمال مغرب میں ایک سرائے بنوائی، جس کا مقصد محتاجوں کی مدد کرنا تھا۔ المنصُور قلاوون (۶۷۸ تا ۶۸۹ھ) نے اقصٰی کے جنوب مغربی حصّوں کی چھت، جو مسجد النّساء کے ساتھ تھی، ازسر نو بنوائی۔ المنصُور لاجین (۶۹۶ تا ۶۹۸ھ) نے اقصٰی کی جنوبی دیوار میں محراب داوُد کی تجدید کی۔ النّاصر محمّد نے اپنے تیسرے عہد حکومت (۷۰۹ھ / ۱۳۰۹ء تا ۷۴۱ھ / ۱۳۴۰ء) میں اقصٰی کے عقبی حصّے میں سنگ مرمر کی سلوں کا فرش کرایا، محراب کے دائیں بائیں دو کھڑکیاں کھلوائیں، حرم کے اٹھے ھوے حصّے کی شمالی جانب کے محرابی دالانوں اور باب القطّانین کی تجدید کی اور حرم کی دونوں عبادت گاھوں کے گنبدوں کو اس عمدگی سے سنہری کیا کہ تقریباً ۱۸۰ سال بعد مجیر الدین کے زمانے میں بھی یہ نئے کے نئے معلوم ھوتے تھے (قبة الصّخرہ کے ایک کتبے میں اس تذھیب اور بیرونی چھت کی تجدید کا ذکر کیا گیا ھے، دیکھیے de Vogüé : کتاب مذکور، ص ۹۱)۔ سلطان الاشرف قایت بای (۸۷۳ھ / ۱۴۶۸ء تا ۹۰۱ھ / ۱۴۹۵ء) ایک لائق فرمانروا تھا، جسے اپنی سلطنت کے مقدس مقامات میں بڑی دلچسپی تھی۔ ایک کتبے سے پتا چلتا ھے کہ اس نے حرم کے اُٹھے ھوے حصّے اور اس کی مغربی دیوار کے درمیان کنواں [سبیل] بنوایا اور اقصٰی میں باب السّلسله کی طرف اس مدرسے کو دوبارہ تعمیر اور وسیع کیا جو اسی کے نام سے معروف ھے (مجیر الدّین، ص ۳۸۷)۔ اس کے عہد میں بہت سی ایسی کاریزوں کی تجدید کی گئی جو شہر کو پانی پہنچاتی تھیں (کتاب مذکور، ص ۶۲۱، ۱۵۵، ۶۶۱ ببعد).

عہد ایّوبی اور عہد مملوک کی جغرافیائی تصانیف میں سے یاقوت کی جغرافیائی قاموس معجم البُلدان (طبع Wüstenfeld، ۱۸۶۶ - ۱۸۷۳ء)

سب سے اعلٰی پائے کی کتاب ہے، جس میں قدیم مآخذ کو کثرت سے استعمال کیا گیا ہے ۔ القدس پر اپنے مفصّل مقالے (۴ : ۵۹۰ ببعد) میں وہ شہر، اس کی آب رسانی، پھلوں کی فراوانی اور حرم کی عبادت گاہوں اور اس کے مشاہیر کا تفصیلاً ذکر کرتا ہے ۔ الدِّمشقی (*Cosmography*، طبع Mehren، ۱۸۶۶ء) اور ابوالفداء (طبع Reinaud و de Slane، ۱۸۴۰ء) کی جغرافیائی تصانیف اور ابن بطّوطه کا سفر نامه (طبع Defrémery و Sanguinetti، بار دوم ۱۸۶۹ء تا ۱۸۷۹ء) چودھویں صدی عیسوی کی کتابیں ہیں ۔ خلیل الظّاہری (م ۸۷۲ھ / ۱۴۶۸ء) کی فلسطین اور شام پر کتاب، جس کے دو ملخص موجود ہیں، (R. Hartmann : *Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Khalīl al-Ẓāhirīs Zubdat Kashf al-Mamālik*، ۱۹۰۷ء)، پندرھویں صدی عیسوی کی ہے ۔ القدس کے باب میں وہ القدس سے متعلق قرآنی عبارات اور احادیث کے علاوہ نیز قبة الصّخرہ، وہاں ادا ہونے والی چار مذہبی رسوم اور مقدس اوقاف، بازاروں، مدرسوں، سراؤں، حماموں اور کنیسة القیامه کا ذکر کرتا ہے ۔ کئی ایک اور کتابیں بھی ہیں جن میں خاص طور پر القدس کا ذکر ہے اور جن کا مأخذ مذکورۂ بالا مشرّف ہے ۔ ابن ہلال جمال الدّین المقدسی نے ۷۵۲ھ / ۱۳۵۱ء میں اپنی کتاب مُثیر الغرام اِلی زیارة القدس [والشام] لکھی، [جو یافا سے طبع ہو چکی ہے] ۔ اس کے وہ اقتباسات جن میں حضرت عمرؓ کے القدس میں داخلے اور عبدالملک کی عمارات کا ذکر ہے، Le Strange نے دیے ہیں (دیکھیے *JRAS*، سلسلۂ جدید، ۱۸۸۷ء، ۱۹ : ۲۹۷ تا ۳۰۵) ۔ یہ چودھویں صدی کی کتاب ہے ۔ شمس الدّین السّیوطی اپنی کتاب اِتحاف الأخِصّاء بفضائل المسجد الاقصی میں، جو ۸۷۵ھ / ۱۴۷۰ء میں لکھی گئی، اس سے اقتباسات دیتا ہے اور بعض جگه اس کی عبارتیں لفظ به لفظ نقل کر دیتا ہے ۔ اس کا خلاصه مع متعدّد عبارتوں کے ترجمے کے Le Strange (کتاب مذکور، ص ۲۵۸ ببعد) نے دیا ہے؛ یه مقامی جغرافیے سے متعلق معلومات اور ضعیف روایات کا مجموعه ہے ۔ مُجیرالدّین کی کتاب الأنس الجلیل بتاریخ القدس [والخلیل] ۱۴۹۵ء میں لکھی گئی (مطبوعۂ قاہرہ ۱۲۸۳ھ؛ اس کے اقتباسات کا ترجمه ۱۸۷۶ء میں H. Sauvaire نے کیا، دیکھیے *Histoire de Jérusalem et de Hébron*) ۔ کتاب کی ابتدا افسانوں سے ہوتی ہے، جن کے بعد حضرت عمرؓ اور عبدالملک کے متعلّق قدیم مصنّفین سے اخذ کردہ بیانات ہیں ۔ اس کے بعد الحاکم کا قبر مقدس کے گرجا کو تڑوانا، شہر پر فرنگیوں اور صلاح الدّین کا قبضه اور اس کے بعد ۱۲۴۴ء تک کے زمانے پر یادداشتیں لکھی ہیں ۔ اس سے اگلے باب میں مندرجۂ ذیل امور کا بیان ہے : حرم کی عبادت گاہیں اور اس کے دروازے؛ مدارس؛ مکانات، جن میں سے بیشتر قدیم کھنڈروں پر تعمیر کیے گئے تھے؛ گرجا؛ بازار اور شہر کے پھاٹک اور قبرستان؛ پیمائشیں، جن کا خلاصه پہلے لکھ دیا گیا ہے؛ مملوک سلاطین، جنھوں نے شہر کی طرف توجه کی اور ان اعلٰی حکام کی فہرست جو وہاں مأمور رہے ۔ سات وسیع دالانوں کی مسجد اقصی کے متعلق اس کے ساده اور واضح بیان، جس میں اس کے ستونوں، کھمبوں، دو رخی ڈھلواں چھت اور گنبد کی کیفیت لکھی ہے، یه ظاہر ہوتا ہے که ان دنوں بھی اس عمارت کی تقریباً وہی شکل تھی جو آج کل ہے ۔ یہی بات قبة الصّخرہ کے گنبد کے متعلق، جسے باره پائے اور چار ستون اٹھائے ہوے ہیں اور ارد گرد کی ہشت پہلو عمارت کے متعلق بھی، جس کے سوله پائے اور آٹھ ستون ہیں، صادق آتی ہے ۔

اس کتاب میں جو پیمائشیں دی گئی ہیں وہ موجودہ پیمائشوں سے عملاً مطابقت رکھتی ہیں۔ اس زمانے کے زائرین کے بیانات کثیر التعداد ہیں (دیکھیے Röhricht : *Biblioteca Geographica Palestinae*، عدد ۱۴ تا ۱۷۲)، لیکن یہ لوگ کوئی نئی بات نہیں بتاتے۔ مفید تر بیانات میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں : Burchardus : *De Monte Sion*، ۱۲۸۳ء، (در Laurent : *Peregrinationes medii aevi quattuor*، ۱۸۶۴ء، بار دوم ۱۸۷۳ء، جو Ricaldus : *De Monte Crucis* اور Willbrand von Oldenburg کا حوالہ بھی دیتا ہے دیکھیے، Rotermund، در *ZDPV*، ۲۴ : ۱ ببعد)؛ Felix Fabri، ۱۴۸۰ اور ۱۴۸۳ء (C. D. Hassler : *Fratris Felicis Fabri Evagatorium*، ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۹ء؛ اس پر دیکھیے Bernhard von Breitenbach کا نقشہ، جو اس نے *ZDPV*، ۲۴ : ۱۲۹ پر دیا ہے) اور بوہمیا کا رہنے والا M. Kabátník، ۱۴۹۱ء (جس کا ترجمہ *ZDPV*، ۲۱ : ۴۷ ببعد پر کیا گیا ہے)۔ قبر مقدّس کے گرجا کا ۱۴۳۶ء کے قریب کا ایک دلچسپ بیان R. Durrieu نے *Florilegium dedié à M. de Vogüe*، ص ۱۹۷ ببعد میں شائع کیا ہے.

۱۵۱۷ء میں عثمانی سلطان سلیم اوّل نے مملوک خاندان کا خاتمہ کر دیا اور اب القدس باقی شام کے ساتھ ترکوں کے قبضے میں چلا گیا۔ سلیمان اوّل (۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء) جو خاندان عثمانیہ کے ممتازترین بادشاہوں میں گزرا ہے، نہ صرف بڑا سپاہی تھا بلکہ تعمیر سے بھی بہت کچھ شوق رکھتا تھا، جس سے القدس کو بھی فائدہ پہنچا۔ اس نے قبّۃ الصّخرہ کی بیرونی دیوار کی پچی کاری کو، جسے متواتر مرمت کرانے کی ضرورت پڑتی رہتی تھی، ہٹا کر چینی کے رنگین چوکے لگوا دیے۔ ان کے نیلے رنگوں کے درمیان باری باری سفید، سبز، اور زرد رنگ رکھے گئے، جن سے مسجد میں ایک خصوصی شان پیدا ہوگئی۔ زیریں حصوں میں ان کی جگہ سنگ مرمر کی سلیں استعمال کی گئیں، چوٹی پر ایک گہری نیلی پٹی پوری ہشت پہلو عمارت کے گرد کھینچی گئی، جس میں سفید کتبہ درج ہے۔ جصّ ثاقب (= مسام دار چمکتی کھریا) کی چادریں، جن میں مختلف رنگوں کے شیشے بھرے ہوے تھے، کھڑکیوں میں لگائی گئیں۔ سلطان نے شہر کی فصیلوں کی بھی تجدید کی اور انہیں وہ شکل دی جو اب تک موجود ہے۔ بعض مقامات پر اس کی بنیاد پتھر پر قائم کرنے کے بجاے پرانی فصیل کے شکستہ آثار پر رکھی گئی ہے۔ اس موقع پر مغربی پہاڑی کا ایک حصہ دوبارہ شہر کے اس حصے سے کاٹ کر الگ کر دیا گیا جس کے گرد فصیل نہ تھی۔ محمود ثانی (۱۸۰۸ تا ۱۸۳۹ء) نے ایک کتبے کے مطابق قبۃ الصّخرہ پر ازسر نو سنہرا رنگ کرایا اور اس کے بیرونی حصے کی دوبارہ تعمیر کرائی.

انیسویں صدی میں فلسطین پر جو جمود طاری تھا وہ نپولین کے حملے سے ٹوٹا۔ نپولین نے ترکوں سے یزرئیل کے قدیم میدان جنگ پر لڑائی لڑی، لیکن اس نے القدس پر قبضہ کرنے کا منصوبہ ترک کر دیا۔ اس کے بعد [مصر کے] محمد علی [پاشا] نے ملک پر قبضہ کیا اور ۱۸۳۱ء میں القدس نے اس کے آگے ہتیار ڈال دیے۔ یورپی طاقتوں نے اس کے متبنّی ابراہیم پاشا کی مزید پیش قدمی روک دی۔ جب ملک میں مصر کی حکومت کے خلاف بے چینی بڑھتی گئی تو فرانسیسیوں نے محمد علی کی حمایت سے ہاتھ اٹھا لیا اور سلطان عبدالمجید انگلستان اور آسٹریا کی مدد سے ۱۸۴۰ء میں ایک بار پھر فلسطین اور القدس پر قابض ہوگیا۔ پھر یہ ملک ترکوں کے قبضے میں [پہلی] جنگ عظیم تک رہا.

انیسویں صدی کے دوران میں القدس کی زندگی میں ایک نئی روح پھونکی جانے لگی، جس سے اس شہر کی قرونِ وسطٰی کی خصوصیات میں روز افزوں تبدیلی ہوئی۔ ابراهیم پاشا کی حکومت نے کئی لحاظ سے ملک میں ترقی کا آغاز کیا۔ امن و امان کے بڑھ جانے کی وجه سے یورپ کے لوگ یہاں آنے لگے تو یه ترقی آهسته آهسته ازسرِ نو جاری هو گئی۔ یہاں آنے والوں کی تعداد بہت بڑھ گئی اور بہت سے اجنبی لوگ شہر میں آباد هوگئے۔ جب یہاں یورپی قنصل خانے کھولے گئے اور انھوں نے غیر ملکی باشندوں کے عدالتی حقوق کا ذمه لیا تو یه ترقی کی طرف ایک بڑا قدم ثابت هوا۔ تبدیل شده حالات کی اهم نوعیت اس سے نمایاں تھی که قریم (Crimea) کی جنگ کے بعد وه امتناعی حکم جس کی رو سے غیر مسلم قدیم معبد (= حرم شریف) کی حدود میں داخل نه هوسکتے تھے، منسوخ کر دیا گیا۔ ڈاک تار کے انتظامات اور دیگر زمانهٔ جدید کے ادارے، جن میں بالکل حال هی میں یافه سے ریل کا بنانا شامل هے، قائم هوے اور آج کل کی طرز پر اقامت خانے تعمیر کیے گئے۔ اس عهد میں تعمیرات کا ایک نیا دور شروع هوا۔ خود شہر کے اندر یا تو ویران گھروں کو دوباره آباد کیا گیا یا ان کی جگه نئے گھر تعمیر کیے گئے۔ اسی طرح شہر کے نواح میں بھی مکانات تعمیر هوے۔ علاوه ازیں مدارس، زائرین کے لیے قیام گاهیں، شفاخانے (جن میں ایک کوڑھیوں کے لیے بھی هے) اور ایک یتیم خانه وغیره تعمیر کیے گئے۔ متعدد گرجا تعمیر یا مرمت کیے گئے اور انھیں میں St. Anne کا گرجا هے، جسے سلطان نے ۱۸۵۶ء میں نپولین ثالث کو هدیةً دیا تھا، نیز مورستان [مارستان] پر ''نجات دهنده کا گرجا'' جو ۱۸۶۹ء میں پرشیا Prussia کے بادشاه کو دیا گیا۔ [مولانا شبلی نے ۱۸۹۲ء میں بیت المقدس کا سفر کیا تھا۔ وه لکھتے هیں: ''بیت المقدس کی آب و هوا نہایت عمده هے۔ میوے کثرت سے اور نہایت شیریں و لذیذ هوتے هیں۔ مسجد الاقصٰی جس کا طول ۶۰۰۰ گز اور عرض ۷۰۰ گز هے، نہایت خوبصورت، پرتکلف اور شاندار هے۔ چھت ستونوں پر هے۔ صرف سنگ رخام کے ستون هیں۔ جا بجا پچی کاری اور طلائی کام هے۔ قبة الصخره کی صورت یه هے که ایک بلند چبوترے پر مثمن برج هے، جس کی بلندی کم و بیش ۱۰۰ فٹ هے۔ چھت اور دیواروں پر نہایت عمده اور طلائی کام هے۔ یه مقام مدت تک انبیاے کرام کا مسکن اور وحی و الهام کا مهبط رها هے''۔ سلطان عبدالحمید کے زمانے میں یهودیوں نے سلطان کو پیش کش کی که اگر یهودیوں کو فلسطین میں اراضی خریدنے کی اجازت دے دی جائے تو وه ترکیه کے تمام قرضے ادا کر دیں گے، لیکن سلطان نے یه پیشکش ٹھکرا دی۔ اس کے باوجود یهودی چوری چھپے فلسطین میں داخل هوتے رهے اور عربوں سے سستے داموں اراضی خرید کر اپنی بستیاں بساتے رهے۔ اس اثنا میں روسی کلیسا اور روسی حکومت نے فلسطین میں خاصا اثر و رسوخ پیدا کر لیا۔ پہلی جنگ میں عربوں نے انگریزوں کا ساتھ دیا؛ چنانچه انگریزوں نے ۱۰ دسمبر ۱۹۱۷ء کو بیت المقدس پر قبضه کر لیا اور اسے عظیم الشان فتح قرار دیا۔ ۱۹۲۰ء کی صلح کانفرنس میں فلسطین پر برطانوی سیادت قائم کر دی گئی۔ پہلا برطانوی کمشنر سر هربرٹ سیموئل (۱۹۲۰ تا ۱۹۲۵ء) ایک یهودی تھا، جس نے یهودی مہاجرین پر فلسطین کے دروازے کھول دیے اور امریکه کی صیہونی تنظیموں نے یهودیوں کے ناجائز داخلے اور فلسطین میں اراضی کی خرید کے لیے کروڑوں پونڈ دیے۔ یهودیوں کی روز افزوں تعداد سے عرب ممالک میں تشویش کی لہر دوڑ گئی اور عربوں اور یهودیوں میں خونریز فسادات شروع هوگئے۔ ان

آئے دن کے خون خرابوں سے تنگ آ کر حکومت برطانیہ نے فلسطین کو یہودیوں اور عربوں میں تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا، چنانچہ ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو انگریزوں نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔ یہودیوں نے، جو اچھی طرح مسلح ھو چکے تھے، عرب علاقوں پر حملے شروع کر دیے۔ نہتے باشندوں کا قتلِ عام ھوا اور عرب خوف اور دھشت کے مارے اپنے دیہات اور شہر چھوڑنے لگے؛ چنانچہ طبریہ، حیفا، اور یافا کے شہر عرب آبادی سے خالی ھو گئے۔ عرب افواج کی مداخلت ناکام رھی، لیکن اردن نے فلسطین کا مغربی کنارہ اور بیت المقدس کا قدیم شہر بچا لیا۔ یہودیوں نے اسرائیلی سلطنت کے قیام کا اعلان کر دیا، جسے روس اور امریکہ نے فی‌الفور تسلیم کر لیا۔ عرب باشندے فلسطین سے باھر دھکیل دیے گئے، چنانچہ اب بھی تقریباً پانچ لاکھ فلسطینی عرب شام اور لبنان کے مختلف امدادی کیمپوں میں بےخانماں زندگی گزار رھے ھیں۔ ۷ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے قدیم بیت المقدس اور اردن کے مغربی کنارے پر بھی قبضہ کر لیا۔ ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ مقبوضہ فلسطین کو آزاد نہ کرا سکی۔ اب مقبوضہ علاقوں کی بازیابی کے لیے سفارتی کوششیں جاری ھیں، لیکن اسرائیل کی ھٹ دھرمی کی وجہ سے کوئی مثبت نتیجہ برآمد نہیں ھو سکا۔

بیت المقدس اسرائیلی مملکت کا دارالحکومت ھے اور اس کی آبادی چار لاکھ کے لگ بھگ ھے۔ مشرقی یورپ اور روس سے یہودیوں کی آمد لگا تار جاری ھے، جس کی وجہ سے نئے محلے اور نئی آبادیاں قائم ھو رھی ھیں۔ شہر کو خوبصورت اور کشادہ بنانے کے بہانے عربوں کے محلے اور اسلامی آثار و مقامات مسمار کیے جا رھے ھیں۔ بیت المقدس یہودیوں کا دینی اور تعلیمی مرکز بھی ھے۔ یہاں عبرانی یونیورسٹی ۱۹۲۵ء سے قائم ھے، جس میں سولہ ھزار طلبہ زیر تعلیم ھیں۔ وئزمن Weizmann انسٹی ٹیوٹ آف سائنس میں گیارہ سو سائنس دان اور ریسرچ سکالر طبیعیات، کیمیا، حیاتیات اور دوسرے سائنسی علوم میں مصروف تحقیق و تفتیش ھیں].

**مآخذ**: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر متن میں آ چکا ھے (وسیع ادب میں سے صرف تھوڑا سا انتخاب ھی دیا جا سکتا ھے): (۱) Robinson : *Palaestina*، ۱۸۴۱ء، ۲: ۱۹۰ ببعد؛ (۲) T. Tobler : *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem*، ۱۸۵۳ء، ج ۱؛ (۳) V. Guérin : *Jérusalem, son histoire, sa description, ses établissements religieux*، ۱۸۹۹ء؛ (۴) Besant و Palmer : *Jerusalem, the City of Herod and Saladin*، ۱۸۷۱ء (بار دوم ۱۸۸۹ء)؛ (۵) Ch. W. Wilson : *Jerusalem, the holy City*، ۱۸۸۸ء؛ (۶) Vincent و Abel : *Jerusalem*، ج ۲، کراسہ ۱، ۱۹۱۴ء و کراسہ ۳، ۱۹۲۲ء؛ (۷) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ۱۸۹۰ء؛ (۸) C. Schick : *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem*، در *ZDPV*، ۱۷: ۱۶۵ تا ۱۷۹، ۲۰۱ تا ۲۷۶؛ (۹) Volz : *Das Jerusalem der Kreuzfahrer*, *Palästina-Jahrbuch*، ۳: ۵۷ ببعد؛ (۱۰) *Palestine Pilgrims' Text Society*، میں زائرین کے بیانات کے تراجم؛ (۱۱) Hayter Lewis : *The Holy Places of Jerusalem*، ۱۸۸۸ء؛ (۱۲) De. Vogüé : *Le Temple de Jérusalem*، ۱۸۶۴ء؛ (۱۳) C. Schick : *Bait el-makdas oder der alte Tempel-platz zu Jerusalem, wie er jetzt ist*، ۱۸۸۷ء، نیز دیکھیے Riess : *ZDPV*، ۱۱: ۱۹۷ ببعد؛ (۱۴) Gildemeister : *Die arabischen Nachrichten zur Geschichte der Harambauten*، در *ZDPV*، ۱۳: ۱ ببعد؛ (۱۵) R. Hartmann : *Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte*، *Zur Kunstgeschichte des Auslandes*، ۱۹۰۹ء، ج ۶۹؛

(۱۶) وهی مصنّف : *Geschichte der Akṣāmoschee*، در *ZDPV*، ۳۲ : ۱۸۵ ببعد؛ (۱۷) E. T. Richmond : *The Dome of the Rock in Jerusalem*، اوکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۱۸) Mommert : *Die heilige Grabeskirche in Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande*، ۱۸۹۰ء؛ (۱۹) A. Heisenberg : *Grabeskirche und Apostelkirche in Jerusalem*، ۱۹۰۸ء؛ (۲۰) A. Baumstark : *Die modestianischen und die Konstanstantinischen Bauten am heiligen Grabe in Jerusalem*، ۱۹۱۰ء؛ (۲۱) K. Schmalz : *Mater ecclesiarium, die Grabeskirche in Jerusalem*، ۱۹۰۸ء؛ (۲۲) Dalman : *Palästinajahrbuch*، ۳ : ۳۴ ببعد؛ (۲۳) P. Mickley : *Die Konstantinkirchen im heiligen Lande, Eusebius-Texte, Das Land der Bibel*، ۴، ۱۹۲۳ء؛ (۲۴) Steven Runciman : *A History of the Crusades*، ۳ جلدیں، ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۴ء؛ (۲۵) A. M. Hamson : *Palestine under Mandate*، لنڈن ۱۹۵۱؛ (۲۶) A. L. Tibani : *Jerusalem*، بیروت ۱۹۶۹؛ (۲۷) *Ency. Brit.*، طبع ۱۹۷۳ء، بذیل مادّه؛ (۲۸) *Statesman's Year Book*، لنڈن ۱۹۷۴ - ۱۹۷۵؛ (۲۹) شبلی نعمانی : سفر نامۂ روم و مصر و شام، ص ۲۰۰ تا ۲۶۱، لاهور ۱۹۶۱ء؛ (۳۰) ممتاز لیاقت : تاریخ بیت المقدس، لاهور ۱۹۷۲ء].

[(و اداره) F. Buhl]

**قُدْسی** : (بمعنی منسوب بخطۂ مقدس) حاجی محمد جان کا تخلّص، جو اس نے اس لیے اختیار کیا کہ وہ مشہد (مقدس) کا رهنے والا تھا ۔ قدسی نے شاهجہان کے پانچویں سال جلوس، یعنی ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۱ - ۱۶۳۲ء میں وطن چھوڑ کر برصغیر پاکستان و هند کا رُخ کیا ۔ [مرآة الخیال (ص ۸۰) میں ہے کہ وہ حج کے لیے گیا اور وهاں سے برصغیر آیا ۔ ۱۰۴۲ھ / ۱۶۳۲ - ۱۶۳۳ء میں حاضر دربار هوا تو انعام نقد اور خلعت و اسپ حاصل کر کے شعرائے دربار میں جگه پائی ]۔ پادشاه نامه (۱ : ۳۵۱) اور عمل صالح (۳ : ۳۹۷) میں اس کا ذکر مع نمونۂ کلام ملتا ہے ۔ ان دونوں کتابوں کے مصنفوں نے اس کی بہت تعریف کی ہے اور وہ اشعار درج کیے هیں جو قدسی نے تخت طاؤس کے بارے میں کہے تھے (پادشاه نامه، ۱ / ۲ : ۸۰؛ عمل صالح، ۲ : ۸۷) ۔ قدسی نے ایک مثنوی شاهجہان نامه اور ایک مثنوی کشمیر کی تعریف میں کہی تھی ۔ اس کی وفات لاهور میں ۱۰۵۶ھ / ۱۶۴۶ء میں هوئی ۔ ریو Reiu (۲ : ۶۸۴ ب) کو یہ لکھتے هوئے مغالطه هوا کہ اس کا انتقال کشمیر میں هوا تھا (دیکھیے پادشاه نامه، ۲ : ۴۰۵) [اور اس کی هڈیوں کو خراسان پہنچایا گیا (آتشکده، ص ۸۳، بذیل طوس)] ۔ قدسی نے قصیده، قطعه، غزل، رباعی خصوصًا مثنوی میں داد سخن پائی ہے (عمل صالح ۳ : ۳۹۷) ۔ [محمد حسین آزاد کے نزدیک اس کی غزل بلاغت میں اس کے قصیدے اور مثنوی کو نہیں پہنچتی ۔ قصیدے میں وہ کبھی کبھی تشبیب کے بعد دفعۃً مدح پر آ جاتا ہے (خزانۂ عامره، ۳۷۶) ۔ قدسی نے رنگینی الفاظ اور تازہ معانی کی وجه سے هر دلعزیزی حاصل کی (پادشاه نامه، ۲ : ۳۵۱)] ۔ شاهجہان کی مدح میں ایک قصیدے کے صلے میں شوال ۱۰۴۵ھ کو اسے روپوں میں تولا گیا تھا اور اس کے وزن کے برابر پانچ هزار پانچ سو روپے اس کو عنایت هوئے تھے (پادشاه نامه) ۔ ربیع الاول ۱۰۴۹ھ / جولائی ۱۶۳۹ء میں اس کو سو مهریں بطور انعام (جائزۂ شعر) ملیں اور ۱۰۵۴ھ / ۱۶۴۴ء میں جہان آرا بیگم بنت شاهجہان کی شفایابی کے جشن میں اس کو خلعت اور دو هزار روپیه انعام ملا (پادشاه نامه، ۲ : ۱۵۳، ۴۰۰) ۔

**مآخذ**: (۱) محمد صالح: عمل صالح، ۳: ۳۹۷ و ۲: ۸۷؛ (۲) عبدالحمید لاهوری: پادشاه نامه، ۱/۱: ۴۴۴، ۵۳۰، نیز ۲/۱: ۱۹، ۲۱، ۵۰، ۸۰، ۱۳۲، ۳۵۱؛ (۳) خزانۂ عامرہ، ص ۳۷۶؛ (۴) احمد علی: هفت آسمان، ص ۱۴۳؛ (۵) A descriptive catalogue of Persian, Urdu & Arabic Mss، دانش گاہِ پنجاب، ۱۹۴۸ء، ۱: ۲: ۴۹۸، ۵۲۴.

(H. Beveridge و [اداره])

⊗ **قِدَم**: (قاف کی زیر (ـِ) اور دال کی زبر (ـَ) کے ساتھ)؛ عربی زبان کا اسم مصدر، جس کے معنی هیں پرانا هونا (اَلْعِتق)؛ اَلْقَدِیْم (کُهنه، پرانا)، تَقَدُّم (پهلے هونا) اور تَقْدِیْم (کسی چیز کو پهلے یا مُقَدَّم کرنا) اسی قِدَم سے مشتق هیں۔ اَلْمُقَدِّم کا ماده بهی قِدَم هے جو تَقْدِیْم سے اسم فاعل کا صیغه هے اور الله عز و جل کے اسماے حسنٰی میں سے هے، جس سے مراد یه هے که اشیاء کو مُقَدَّم کرنے والی وهی ذات هے جو هر شے کو اس کے صحیح مقام پر رکهتی هے، جو تَقَدُّم کی مستحق هوتی هے اسی کو مقدم کرتی هے۔ اَلْقَدِیْم عَلَی الْاِطْلَاق (مطلقاً قدیم) صرف الله تعالٰی کی ذات هے، تاهم امام راغب اصفهانی کا قول هے که قرآن کریم یا آثار صحیحه میں لفظ القدیم الله جل شانهٗ کے وصف کے طور پر کهیں مستعمل نهیں هوا، لیکن مسلمان فلاسفه اور متکلمین یه لفظ ذات باری کے لیے استعمال کرتے هیں (دیکهیے مفردات القرآن، ۳: ۲۸۱؛ لسان العرب، زیر مادۂ قدم؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر، ۳: ۳۶۳)۔ قِدَم کی ضد یا نقیض عربی کا اسم مصدر "حُدُوث" هے، جس کے معنی هیں نیا هونا؛ چنانچه فلاسفه اور متکلمین جهاں قِدَم سے بحث کرتے هیں، وه حُدُوث اور اس کے مشتقات (حَادِث؛ اِحْدَاث: از سر نو پیدا کرنا، مُحْدَث: نیا پیدا کرده وغیره) سے بهی بحث کرتے هیں (کتاب التعریفات، ص ۱۷۹ تا ۱۸۱؛ دستور العلماء، ۳: ۶۰؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۱۱ ببعد)، امام راغب کے مذکورۂ بالا قول کی تائید تهانوی (کشاف، ص ۱۲۱۲) کے اس بیان سے بهی هوتی هے که حکما اور اهل المِلّة کا اس بات پر اتفاق هے که اَلْقَدِیْم الله تعالٰی کی ذات کا وصف هے اور اسی بنیاد پر اشاعره کے نزدیک تمام صفات باری تعالٰی بهی قَدِیْم هیں۔ عبدالنبی احمد نگری (۳: ۶۰) کا یه قول بهی اس سلسلے میں خاص اهمیت کا حامل هے که "قَدِیْم بِالذّات وه هستی هے جس کا وجود غیر کا محتاج نه هو اور وه صرف الله سبحانهٗ کی ذات هے اور کوئی نهیں".

الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ۱۸۰) اور عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳: ۶۰ ببعد) قِدَم کی دو قسمیں بیان کرتے هیں: قِدَم ذاتی اور زمانی۔ قِدَم ذاتی یه هے که کوئی چیز اپنے وجود کے لیے کسی غیر کی محتاج نه هو (اَلْقِدَمُ الذَّاتِیُّ هُوَ کَوْنُ الشَّیْءِ غَیْرَ مُحْتَاجٍ اِلَی الْغَیْرِ)؛ قِدَمِ زمانی سے مراد یه هے که کسی چیز پر کوئی ایسا لمحه نه بیتا هو جب وه معدوم هو اور اس کا وجود پهلے قائم نه رها هو (اَلْقِدَمُ الزَّمَانِیُّ هُوَ کَوْنُ الشَّیْءِ غَیْرَ مَسْبُوْقٍ بِالْعَدَمِ)۔ قدم کا اطلاق اس موجود چیز پر هوتا هے جس کا وجود کسی غیر کے سبب نه هوا هو؛ اسے قدیم بِالذّات کهتے هیں۔ اسی طرح اگر کسی موجود چیز پر کبهی پهلے عَدَم کے لمحات نه بیت چکے هوں تو اسے قدیم بِالزّمان کهتے هیں۔ فلاسفه اور حکما کے قول کے مطابق موجود شے جو قدیم بِالذّات هو وه قدیم بِالزّمان بهی هوتی هے، مگر هر قدیم بِالزّمان قدیم بِالذّات نهیں هو گی۔ الجرجانی (ص ۱۷۹) نے بعض حکما کا یه قول بهی نقل کیا هے که قدیم وه هے جس کا نه اول هو اور نه آخر هو (اَلْقَدِیْمُ هُوَ الَّذِیْ لَا اَوَّلَ لَهٗ وَلَا آخِرَ لَهٗ)۔ قدیم بِالذّات کے مقابل مُحْدَث بِالذّات هے (یعنی جو

اپنے وجود کے لیے کسی غیر کا محتاج ھو) ۔ اس طرح قدیم بالزمان کے مقابل محدث بالزمان ھے (یعنی جس کے وجود سے قبل اس پر عدم کے لمحات بھی گزر چکے ھوں) ۔ دیکھیے کتاب التعریفات، ص ۱۷۹ تا ۱۸۱؛ دستور العلماء ۳ : ۶۰ تا ۶۱؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۱۱ تا ۱۲۱۳ ۔

تھانوی (کشاف، ص ۱۲۱۱ ببعد) نے قدم پر ایک اور زاویۂ نگاه سے بھی بحث کی ھے اور قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں بیان کی ھیں : قدم حقیقی اور قدم اضافی؛ حدوث حقیقی اور حدوث اضافی ۔ وه کہتا ھے که قدم حقیقی سے مراد کبھی تو یه ھوتا ھے که جس ھستی پر ھم قدم حقیقی کا اطلاق کرتے ھیں اس کی ذات سے پہلے کسی اور ذات کا وجود سرے سے نه ھو (”عدم المسبوقیة بالغیر سبقًا ذاتیًا“، یعنی سبقت ذاتی کے اعتبار سے غیر کا عدم وجود)؛ اسے قدم ذاتی بھی کہتے ھیں ۔ اس کا ماحصل یه ھے که موجود شے اپنے وجود کے لیے کسی حال میں بھی غیر کی ھرگز محتاج نه ھو ۔ قدم کا یہی مفہوم ذات واجب تعالی پر صادق آتا ھے ۔ اسی طرح حدوث حقیقی سے مراد یه ھے که موجود شے کے ذاتی وجود سے قبل بھی کسی ذات کا وجود ثابت ھو ۔ اس میں سبقت زمانی (زمانے کے لحاظ سے پہلے ھونا) شرط نہیں ۔ اس حدوث حقیقی کو حدوث ذاتی بھی کہتے ھیں ۔ اس کا ماحصل یه ھے که موجود شے اپنے وجود ذاتی کے لیے کسی نه کسی وقت غیر کی محتاج ھو؛ یعنی حادث وه چیز ھوئی جو فی الجملہ کسی نه کسی وقت اپنے وجود کے لیے کسی غیر کی محتاج رھی ھو ۔ اسی بنیاد پر قدم زمانه یا ازلیت زمانه کا تصور باطل قرار پاتا ھے اور زمانه بھی حادث ثابت ھوتا ھے ۔ کبھی قدم حقیقی سے مراد یه ھوتی ھے که سبقت زمانی کے اعتبار سے کسی شے پر عدم کے لمحات نه گزرے ھوں ۔ اسے قدم زمانی کہا جاتا ھے اور اس کا ماحصل یه ھے که کوئی چیز اس طرح موجود ھو که زمانے یا وقت کے اعتبار سے پہلے یه کبھی معدوم نه رھی ھو؛ تو گویا قدیم بالزمان وه شے ھوئی جس کے وجود کے زمانے کا کوئی نقطۂ آغاز نه ھو ۔ اسی طرح حدوث حقیقی سے مراد بھی کبھی یه ھوتا ھے که موجود شے پر سبقت زمانی کے اعتبار سے عدم کے لمحات طاری رھے ھوں اور وه عدم سے وجود میں آئی ھو؛ تو گویا حادثه بالزمان وه ھوا که جس پر وقت یا زمانے کے لحاظ سے پہلے عدم کی کیفیت طاری رھی ھو ۔

قدم اور حدوث کی دوسری قسم اضافی ھے ۔ قدم اضافی سے مراد یه ھے که کسی موجود شے کے وجود کا گزشته زمانه کسی دوسری موجود شے کے گزشته زمانے کی نسبت زیاده ھو (اَلْقِدَمُ الْاِضَافِیُّ هُوَ كَوْنُ مَا مَضٰی مِنْ زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّیْءِ اَكْثَرَ مِمَّا مَضٰی مِنْ زَمَانِ وُجُوْدِ شَیْءٍ آخَرَ) ۔ اس طرح گویا پہلی شے کو دوسری شے کی نسبت سے قدیم اور دوسری کو پہلی کی نسبت سے حادث کہا جائے گا ۔ اسی طرح حدوث اضافی سے مراد یه ھے که کسی موجود شے کا گزشته زمانه کسی دوسری شے کے گزشته زمانے سے کم تر ھو: اس لحاظ سے قدیم ذاتی قدیم زمانی سے اور قدیم زمانی قدیم اضافی کی نسبت خاص ھو گا (کشاف، ص ۱۲۱۲) ۔ قدم کے مشتقات میں سے ایک تقدم ھے جو علم المنطق اور علم الکلام کی مصطلحات میں سے ھے، حکما و متکلمین کے ھاں تقدم کا اطلاق پانچ چیزوں پر ھوتا ھے اور ان پانچوں اقسام کے درمیان محققین کے نزدیک معنوی لحاظ سے کوئی اشتراک نہیں پایا جاتا، بلکه محض لفظی اشتراک موجود ھے ۔ اسی طرح ان اقسام پر تقدم کا اطلاق بعض کے نزدیک حقیقی اور بعض کے نزدیک مجازی ھے ۔ وه پانچ اقسام یه ھیں:

(۱) تقدّم بالزّمان، اور اس سے مراد یہ ہے کہ مُتقدِّم بالزّمان شیء (یعنی زمانے کے لحاظ سے پہلے واقع ہونے والی شے) ایک ایسے زمانے میں موجود ہو جس کے دوران مُتأخّر بالزّمان (زمانے کے لحاظ سے بعد میں واقع ہونے والی) شیْ موجود نہ ہو، مثلاً حضرت موسٰیؑ کا حضرت عیسٰیؑ سے مُتقدِّم بالزمان ہونا ۔ اس صورت میں تقدُّم دراصل زمان کی صفت ہوتی ہے نہ کہ اس شے کی، کیونکہ موجودہ مثال میں تقدّم حضرت موسٰیؑ یا ان کے عوارضات میں سے کسی شی کی صفت نہیں، بلکہ زمان کی صفت ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت موسٰیؑ ایک زمانے میں موجود تھے؛ پھر وہ زمانہ بیت گیا اور ایک دوسرا زمانہ آ گیا جس میں حضرت عیسٰیؑ موجود تھے؛ (۲) تقدّمِ مکانی یا تقدُّم بالرُّتبہ اور اس سے مراد یہ ہے کہ متقدم چیز متأخر چیز سے ایک نقطۂ معین کے قریب‌تر ہو ۔ اس تقدم مکانی یا تقدم بالرتبہ کی مثالیں وہ اجناسِ مترتبہ برسبیل تَصَاعُد (نیچے سے اوپر کو ملاحظہ کرنا) یا اضافی انواع مترتبہ برسبیل تَنازُل (اوپر سے نیچے کو نظر ڈالتے آنا) میں تلاش کی جا سکتی ہیں جو علم المنطق کی خاص اصطلاحات ہیں، یا اس کی سادہ مثال کسی مسجد میں نمازیوں کی صفوں میں مل سکتی ہے، لیکن اس کی توضیح سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ تقدّمِ زمانی یا تقدّمِ رتبی حقیقی نہیں ہوتا بلکہ اضافی ہوتا ہے اور نقطۂ معیّن کے اختلاف سے متقدم چیز مُتأخّر یا مُتأخّر چیز متقدم قرار پا سکتی ہے، مثلاً اگر نمازیوں کی صفوں کی مثال میں نقطۂ معین محراب کو قرار دیں تو صف اوّل متقدم ہو گی اور اگر دروازۂ مسجد کو نقطۂ معین تسلیم کریں تو یہی صف اوّل متأخر قرار پائے گی، اسی طرح اجناس میں نقطۂ معین کے اختلاف سے تقدم رتبی میں بھی اختلاف واقع ہو جائے گا، مثلاً اگر جوہر کو مبتدا یا نقطۂ آغاز قرار دیں تو جسم کو حیوان پر تقدم حاصل ہو جائے گا اور اگر انسان کو مبدأ قرار دیا جائے تو پھر حیوان کو جسم پر تقدم رتبی حاصل ہو جاتا ہے؛ (۳) تقدم بالشرف یعنی وہ تقدم جو کسی سبقت لے جانے والے کو زیادت کمال کے باعث حاصل ہو جاتا ہے مثلاً حضرت ابوبکرؓ کو حضرت عمرؓ پر تقدم بالشرف حاصل ہے؛ (۴) تقدّم طبعی، جس میں متأخر چیز اس بات کی محتاج ہوتی ہے کہ متقدم چیز پہلے سے موجود ہو، لیکن یہ متقدم چیز اس متأخر چیز کے لیے عِلّتِ تامّہ نہیں ہوتی جیسے ۲ کا عدد اس بات کا محتاج ہے کہ پہلے ایک کا عدد موجود ہو؛ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب بھی ایک کا عدد وجود میں آ گیا، دو کا عدد بھی لازمی طور پر وجود میں آ جائے؛ (۵) تقدّم بالعلّیۃ جسے تقدّم بالذّات بھی کہتے ہیں، جس میں متقدم چیز بحیثیت فاعل مؤثر کے متأخر چیز کے لیے علت تامّہ ہوتی ہے جیسے سورج کا سامنے آنا دھوپ کو مستلزم ہے یا جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کے لیے علت تامہ بنتی ہے (کشاف، ص ۱۲۱۳؛ کتاب التعریفات، ص ۶۶ تا ۶۷) .

مسلمان حکما اور اشاعرہ کے نزدیک جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں لیکن معتزلہ اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں ۔ متکلمین کا اس بات پر اجماع ہے کہ قِدَم ایک ایسی صفت ہے جس سے اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی متّصف نہیں ہو سکتا (کشاف، ص ۱۲۱۲؛ مقالات الاسلامیین، ۲ : ۴۸۵ ببعد) .

**مآخذ**: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّۂ ق د م؛ (۲) راغب : مفردات القرآن، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) ابن الأثیر: النہایۃ، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۴) فؤاد عبدالباقی : المعجم المفہرس لآیات القرآن الکریم، بذیل مادّۂ ق د م؛ (۵) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛

(۶) عبدالنبی: دستور العلماء، دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۷) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت، بلا تاریخ؛ (۸) ابوالحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۹) عبدالقاہر البغدادی: الفَرْق بین الفِرَق، قاہرہ ۱۳۳۸ھ؛ (۱۰) ابوبکر البیہقی: کتاب الاسماء والصفات، الٰہ آباد ۱۳۱۳ھ.

(ظہور احمد اظہر)

* **قَدَم شریف:** (قَدَم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم)؛ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے جو معجزات عام طور پر منسوب کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جب آپؐ کسی چٹان پر چلتے تھے تو آپؐ کے پاؤں کا نشان پتھر پر رہ جاتا تھا۔ اس معجزے کا ذکر بالعموم آپؐ کے دیگر معجزات کے ساتھ کیا جاتا ہے، مثلاً آپؐ کا سایہ نہیں پڑتا تھا، اگر آپؐ کا موے مبارک آگ میں ڈالا جاتا تو وہ جلتا نہیں تھا اور آپؐ کے لباس پر مکھیاں نہیں بیٹھتی تھیں، وغیرہ (دیکھیے الحلَبی: السیرۃ الحلَبیۃ، بولاق ۱۲۹۲ھ، ۳ : ۴۰۷)، یا یہ کہ ریت میں آپؐ کے نعلین کے نشان نہیں بنتے تھے (دیکھیے ابن حَجَر الَہیتَمی: شرح القصیدۃ الہمزیۃ از البُوصیری، شعر ۱۷۶، مخطوطۂ انڈیا آفس، Loth، شمارہ ۸۲۶، ورق ۹۴)۔ مستند اور صحیح احادیث و آثار میں ایسے کسی معجزے کا ذکر نہیں ملتا اور جیسا کہ خود جلال الدّین السُّیوطی نے اشارہ کیا ہے (دیکھیے الحلبی: کتاب مذکور، ۱ : ۴۹۷)، اس کی تصدیق میں کوئی حدیث بھی پیش نہیں کی جا سکتی، لیکن دنیاے اسلام کے مختلف حصوں میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے ایک یا دونوں پاؤوں کے نقوش موجود ہیں، جن کا بہت احترام کیا جاتا ہے۔ ان نقوش قدیم میں مشہور ترین وہ ہے جو بیت المقدس کی مسجد الاقصٰی میں اس چٹان پر موجود ہے جہاں سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم آسمان پر جانے کے لیے بُراق پر سوار ہوے تھے (شمس الدّین السُّیوطی: اِتحاف الْاَخِصّاء فی فضائل المَسْجد الاَقصٰی، در .Journ. Roy. As. Soc، سلسلۂ نو (۱۸۸۷ء)، ۱۹ : ۲۵۸ تا ۲۵۹)۔ دمشق کے جنوبی دروازے کے قریب حَوران کو جانے والی سڑک پر ایک مسجد میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے پاے مبارک کا ایک نقش موجود ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہاں آپؐ نے اونٹ سے اترتے وقت ایک ہی پاؤں زمین پر رکھا تھا کہ [حضرت] جبریلؑ یہ وحی لائے کہ ارشاد الٰہی ہے کہ آپؐ [اس] دنیا کی جنّت اور عقبٰی کی جنّت کے درمیان کسی ایک کا انتخاب فرمالیں۔ اس پر آپؐ نے شہر میں داخل ہونے کا ارادہ ترک فرما دیا (W. G. Palgrave: *Journey through Central and Eastern Arabia*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۲ : ۱۹)۔ قاہرہ میں پاے مبارک کے دو نشان ہیں: ایک اس مسجد میں جو آثار النّبی کے نام سے معروف ہے (*Rev. des Trad. Pop.*، ۹ : ۶۸۹) اور دوسرا قائت بے [رکَۡ باَں] کے مقبرے میں (Baedker: *Egypt*، ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۳)، جس نے بقول احمد دَحْلان [رکَۡ باَں] اسے بیس ہزار دینار میں خریدا تھا۔ طَنْطَة میں سیّد احمد البدوی کی خانقاہ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے دونوں پاؤوں کے نشانات موجود ہیں (*Rev. des Trad Pop.*، ۲۲ : ۴۱۰)۔ اسی طرح قسطنطینیہ کی اس مسجد میں جہاں سلطان عبدالحمید اول مدفون ہے، کتاب مذکور، ۹ : ۴۷۳؛ نیز رکَۡ بہ قسطنطینیہ.

برصغیر پاکستان و ہند میں جہاں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے نقوش قدم سے عقیدت و ارادت انتہا تک پہنچی ہوئی نظر آتی ہے اس قسم کی سلیں ملک بھر میں پائی جاتی ہیں۔ کبھی تو یہ سلیں ان عمارتوں میں

ملتی هیں جو صرف انهیں کے لیے تعمیر هوئیں (مثلاً گوڑ میں مسجد قدم رسولؐ)، یا یه دوسرے تبرکات کے ساتھ رکھی جاتی هیں (جیسے جامع مسجد دہلی میں)، یا پھر یونہیں بےغوری کی حالت میں کسی قبرستان کے ایک گوشے میں رکھ دی جاتی هیں (جیسے علی گڑھ کے نزدیک قبرستان شاہ جمال میں)، یا پھر کسی شخص کی نجی تحویل میں اس کے گھر میں حفاظت سے رکھی هوئی ملتی هیں ۔ عموماً ان پر صرف ایک هی پانوں کا نشان هوتا هے، لیکن بلاسور (اڑیسه) میں قدم رسولؐ کی عمارت میں جو سل هے اس پر آپ کے دونوں پاؤوں کے علاوہ حضرت علیؓ کے قدموں کے نقوش بھی موجود هیں (عبدالسّلام : *The Qadam Rasul Building at Balasore*، در *Journ. As. Soc. Beng.*، ۴ (۱۹۰۸ء) : ۳۱ تا ۳۲) ۔ ان میں سب سے زیادہ متبرک وہ نقشِ قدم سمجھا جاتا هے جو فیروز شاہ تغلق [رك باں] کے بیٹے فتح خان کی قبر پر رکھا هوا هے ۔ اس بادشاہ نے ۷۶۰ھ هی میں اپنے بیٹے کو شریک حکومت کر لیا تھا اور ۷۷۶ھ میں فتح خان کی وفات سے اسے بے انتہا رنج و الم برداشت کرنا پڑا تھا ۔ اس نے اپنے بیٹے کی قبر پر ایک شاهانه مقبرہ تعمیر کرایا اور اس سے ملحق ایک مسجد اور مدرسه بھی بنوایا ۔ کہا جاتا هے که یه نقش قدم سلسلۂ چشتیه کے جلیل القدر ولی سید جلال الدّین بخاری المعروف به مخدوم جہانیاںؒ مدینے سے لائے تھے ۔ اسے همیشه پانی میں ڈبوے رکھتے هیں اور لوگوں کا اعتقاد هے که اس پانی میں شفا دینے کی خاصیت موجود هے ۔ یہاں هر سال ۱۲ ربیع الاوّل، یعنی آنحضرتؐ کے یوم وفات پر عرس منعقد هوتا هے (سیّد احمد خان : *Description des Monuments de Dehli*، در *Journ. As.*، ۱۸۶۰ء، ص ۴۱۱ تا ۴۱۲) ۔ اُچ میں، جہاں تبرکات نبویؐ کا ایک مجموعه هے، بندگی محمّد غوثؒ (م ۹۲۳ھ) کی خانقاہ میں، جو حضرت عبدالقادر الجیلیؒ کی اولاد میں سے تھے، ایک نقش قدم بھی موجود هے (*Gazetteer of the Bahawalpur State*، لاهور ۱۹۰۸ء، ص ۱۶۶).

کہا جاتا هے که گوڑ [رك باں] کی مسجد قدم رسولؐ میں آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کے نقش قدم کی جو سل موجود هے، اسے بنگال کا بادشاہ علاءالدّین حسین شاہ (۱۴۹۴ تا ۱۵۲۱ء) مدینے سے لایا تھا ۔ یه سل جس نفیس مسجد میں رکھی گئی هے اسے اس کے بیٹے اور جانشین نصرت شاہ نے ۱۵۳۰ء میں تعمیر کرایا تھا (J.H. Ravenshaw : *Gaur*، لنڈن ۱۸۷۸ء، ص ۲۰) ۔ اس کے پچاس سال بعد ۱۵۷۹ء میں میر ابو تُراب، جسے اکبر نے قافلۂ حجاج کا سالار مقرر کیا تھا، مکۂ معظّمه سے واپسی پر ایک پتھر لایا جس پر آنحضرتؐ کے دائیں پاؤں کا نشان بنا تھا ۔ کہا جاتا هے که اس کے برعکس مخدوم جہانیاںؒ جو پتھر فیروز شاہ کے پاس لائے تھے، اس پر بائیں پاؤں کا نشان تھا ۔ اس مقدس تبرک کے استقبال کے لیے اکبر به نفس نفیس آگرے سے کئی میل دور پیدل چل کر گیا اور اسے اپنے شانے پر اٹھا کر سو قدم چلا ۔ بعد ازاں اس کے امرا اور درباریوں نے بھی ایسا هی کیا اور اسے بڑے تزک و احتشام اور تکلف سے شہر میں لائے ۔ اگلے سال جب ابو تُراب گجرات میں اپنے وطن کو لوٹنے لگا تو اس نے اکبر سے اس نقش قدم کو اپنے ساتھ لے جانے کی اجازت حاصل کر لی ۔ اس نے احمد آباد کے قریب اَساوَل کے مقام پر اس سل اور آنحضرتؐ کے مبارک بالوں کے لیے، جنھیں وہ مکے سے لایا تھا، درگاہ کے طور پر ایک عمارت تعمیر کی ۔ اس کے انتقال پر یه سل اس کی قبر پر رکھ دی گئی، جو آج بھی

شہر احمد آباد کے جنوب میں واقع ہے، لیکن وہ سل اب موجود نہیں، کیونکہ (کہا جاتا ہے کہ) اسے کھنبایت میں منتقل کر دیا گیا تھا (میر ابو تراب ولی : *History of Gujrat*، کلکتہ ۱۹۰۹ء، ص ۹۷ تا ۹۹) - سیّد محمّد مقبول عالم کی قبر پر، جو احمد آباد کے جنوب میں بتوا کے مقام پر اپنے جد امجد سید محمد شاہ عالم کی خانقاہ کے احاطے میں مدفون ہیں، جو قدم رسول ؐ ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس قدم شریف کا چربہ ہے جو جامع مسجد دہلی میں موجود ہے (J. Burgess : *The Muhammadan Architecture of Ahmadabad*، لنڈن ۱۹۰۵ء، ۲ : ۲۰، ۵۰) - کاغذ یا پتھر پر اسی قسم کے چربے بعض اوقات مختلف لوگوں کے گھروں میں ان کے ذاتی قبضے میں پائے جاتے ہیں (G.A. Herklots : *Qanoon-e-Islam*، مدراس ۱۸۶۳ء، ص ۱۵۳).

جس طرح آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے پائے مبارک کے نقوش کا احترام کیا جاتا ہے اسی طرح آپ کی نعلین کے خاکوں کو بھی لوگ بڑی عزت و عقیدت کی نظر سے دیکھتے ہیں - انہیں شیطانی وسوسوں، نظر بد اور ڈاکوؤں کی لوٹ مار سے بچنے کے لیے پرہیزگار لوگوں کے گھروں میں لٹکا دیا جاتا ہے - کہا جاتا ہے کہ ان [کی برکت] سے درد زہ سے بھی نجات ملتی ہے - (القسطلانی : المواہب اللدنیة، قاہرہ ۱۲۸۱ھ، ۱ : ۳۳۷).

**مآخذ** : مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے (۱) احمد بن محمد المقّری : فتح المتعالی فی مدح النّعال، (Ahlwardt : *Verz... Arab. Handschr, Berl*، شمارہ ۲۰۹۵)؛ (۲) ابراہیم بن محمّد بن خلف : معجزات الانبیاء، مجلۂ مذکور، شمارہ ۲۰۰۳؛ (۳) جلال الدّین السیوطی : خادم النّعل الشّریف، در مجلۂ مذکور، شمارہ ۹۶۴۴؛ (۴) شاہ محمّد عمر : استشفاء و توسّل بآثار الصّالحین و سیّد الرسل، دہلی ۱۳۱۹ھ؛ (۵) René Basset : *Les empreintes merveilleuses*، (*Revue des Traditions Populaires*، ج ۷ تا ۲۲، بمواضع کثیرہ)؛ (۶) Goldziher : *Muh. Stud.*، ۲ : ۳۶۲ ببعد؛ (۷) P. Anastase Marie de. St. Eli : *Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet*، در *Anthropos*، ۵ : ۳۶۳ تا ۳۶۶؛ (۸) R. Hartmann : *Al. Ḳadam bei Damaskus*، در *Orientalist Literaturzeit*، ۱۹۱۳ء، ص ۱۱۵ تا ۱۱۸.

(T. W. ARNOLD)

**القُدُوری** : پورا نام ابوالحسن (یا الحسین) احمد بن محمّد بن احمد بن جعفر بن حمدان البغدادی القدوری تھا؛ ایک حنفی فقیہ، جو ۳۶۲ھ / ۹۷۲ء میں پیدا ہوئے اور ۵ رجب ۴۲۸ھ / ۲۴ اپریل ۱۰۳۷ء کو بغداد میں فوت ہوئے - انہوں نے محمّد ابن یحیی الجرجانی سے فقہ پڑھی اور محمد بن علی سوید المؤدب اور عبید اللہ بن محمّد الجوشانی سے حدیث کا درس لیا - آپ کے شاگردوں میں مشہور محدث و مؤرخ الخطیب البغدادی [رک بآں] کا نام قابل ذکر ہے - القدوری نے حنفی مذہب کی حمایت میں اپنے شافعی معاصر فقیہ ابو حامد الاسفرائینی ؒ سے کئی ایک مناظرے کیے تھے.

القدوری کی تصنیفات میں سے حسب ذیل دو ہم تک پہنچی ہیں :-

۱ - المختصر، فقہ کا ایک بہت با وضاحت رسالہ، جو معلوم ہوتا ہے انہوں نے اپنے بیٹے محمد کے لیے مرتب کیا تھا اور ساڑھے بارہ ہزار سوالات پر مشتمل ہے : (الف) باب نکاح کا ترجمہ G. Helmsdörfer نے کردیا ہے، (فرینکفرٹ ۱۸۳۲ء) (ب) باب جہاد (السیر) کا لاطینی میں ترجمہ مع حواشی Rosenmüller نے کیا (در *Analecta Arabica*، لائپزگ ۱۸۲۵ - ۱۸۶۶ء) - المختصر متعدد بار شائع ہو

چکی ہے : دہلی ۱۸۴۷ء؛ قسطنطینیه ۱۲۹۱ و ۱۳۰۹ھ اور قازان ۱۸۰۰ء.

۲ ـ کتاب التّجرید، جس میں حنفیوں اور شافعیوں کے باهمی اختلافات کا بیان ہے (*Brit. Mus. Cat.*، عدد ۱۱۹۴؛ فهرست، کتاب خانهٔ خدیویه، ۳ : ۱۷) [اس کا دوسرا حصه مع شرح برلن (عدد ۴۴۵۵) میں موجود ہے].

**مآخذ** : (۱) المختصر، قسطنطینیه ۱۳۰۹ھ، کے شروع میں ایک سوانح عمری؛ (۲) ابن قتلوبغا : طبقات، ص ۵، شماره ۱۳؛ (۳) ابن خلّکان : وفیات، قاهره ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۱۱؛ (۴) السّمعانی : الأنساب، لائیڈن ۱۹۱۲ء، ورق ۴۴۴ ـ ب؛ (۵) محمّد عبدالحیّ اللّکهنوی : کتاب الفوائد البهیّة فی تراجم الحنفیّة، قاهره ۱۳۲۴ھ، ص ۲۰؛ (۶) ابوالفداء : تاریخ، قسطنطینیه ۱۲۸۶ھ، ص ۱۶۹؛ (۷) حاجی خلیفه : کشف الظّنون، طبع Flügel، ۵ : ۱۵۴، شماره ۱۱۶۲۵، و اشاریه، شماره ۳۶۳۵؛ (۸) براکلمان : [تاریخ الأدب العربی، (تعریب)، ۳ : ۲۶۹ تا ۲۷۲].

(محمّد بن شنب)

• **قدیم** : رك به قدم.

⊗ • **قذف** : (ع)؛ [لفظی معنی : تیر چلانا، کنکریاں پھینکنا، باتیں بنانا، الزام تراشنا، تہمت لگانا، کسی چیز کو زور سے پھینکنا؛ قذاف کے معنی هیں مٹھی بھر کوئی چیز لے کر اسے پھینکنا (لسان؛ تاج العروس) ـ قذف کا لفظ بطور استعاره گالی دینے اور عیب لگانے کے معنی میں بھی استعمال هوتا ہے؛ چنانچه قذف المحصنات کے معنی هیں پاکدامن عورتوں پر بدچلنی کی تہمت لگانا (راغب : المفردات، بذیل مادّه) ـ اصطلاح شریعت میں یه ایک جرم ہے، چنانچه قرآن مجید میں ہے : وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ (۲۴ [النور] : ۴)، یعنی جو لوگ پاکدامن خواتین پر زنا کا الزام لگاتے هیں اور اپنے اس الزام کی تائید میں چار گواه نہیں پیش کر سکتے تو حکومت انهیں اسّی درّے کی سزا دے اور عدالتوں میں ان کی شہادت قبول نه کی جائے ـ گویا اسلامی شریعت میں قذف کی سزا (حد) اسّی درّے ہے].

اس سزا کے نافذ کرنے کے مطالبے کا حق بیشتر فقہا کے نزدیک اس شخص کا ذاتی حق ہے جس پر بہتان لگایا گیا ہے اور اسی کو یه حق بھی دیا گیا ہے که وه خود یا اس کا وارث اپنی مرضی سے اس سزا کے نفاذ کو روک دے، لیکن فقه حنفی کے نزدیک حدود کے نفاذ کا حق حکومت کو حاصل ہے (حق اللہ) اور مطعون یا اس کا وارث مجرم کو اس سزا سے بچا نہیں سکتے.

اگر کسی شوهر نے اپنی بیوی پر بیوفائی کا الزام لگایا هو اور مقرره قاعدے کے ماتحت اپنے الزام کو ثابت نه کر سکا هو تو وه محض کلمۂ لعان کا اعلان کر کے مستثنی هو سکتا ہے [رك به لعان] ـ اس کے علاوه یه ممکن ہے که مطعون کے باپ، ماں یا اس کے نسبةً دور کے اسلاف یا نابالغ اور جنونی افراد کو سزا کا مستوجب نه سمجھا جائے ـ غلام کے لیے قذف کی سزا صرف چالیس درّے ہے.

**مآخذ** : (۱) کتب احادیث اور فقه میں باب حدّ؛ (۲) الباجوری : حاشیه علی شرح ابن قاسم الغزی، بولاق ۱۳۰۷ھ، ۲ : ۲۴۱ ببعد؛ (۳) صدر الشریعة الثانی : مختصر الوقایة، قازان ۱۲۹۶ھ، ص ۱۶۷ ببعد؛ (۴) الدمشقی : رحمة الامة فی اختلاف الائمة، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۱۴۲ ببعد؛ (۵) E. Sachau : *Muhamm. Recht nach Schafitischer Lehre*، ص ۸۱۰، ۸۲۰ ببعد؛ (۶) Th. W. Juynboll : *Handb. des islām. Gesetzes*، ص ۳۰۳ ببعد.

(TH. W. JUYNBOLL [و اداره])

⊗ **قُرْآن مَجِید** : [ع]؛ لفظ ''قرآن''، قَرَأَ یَقْرَأُ (باب فَتَحَ یَفْتَحُ اور بقول الزّجّاج نَصَرَ یَنْصُرُ) کا مصدر ھے ۔ قَرَأَ یَقْرَأُ کا مصدر تین طرح آتا ھے : ایک [بقول اللحیانی] قَرْءٌ؛ دوسرے قِرَاءَۃٌ اور تیسرے قُرْآنٌ.

یه فعل، اگرچه متعدی ھے تاھم بعض اوقات تعدیه کے لیے اس پر حرف ''ب'' بھی داخل ھوتا ھے، مثلاً قَرَءَ الْقُرْآنَ بھی پڑھا جاتا ھے اور قَرَأَ بِالْقُرْآنِ بھی.

قَرَأَ کے لفظی معنی پڑھنے کے بھی ھیں اور ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملا کر جمع کرنے کے بھی؛ ایک حرف کا دوسرے حرف کے ساتھ ملا کر تلفظ کیا جائے تو اس کو قِرَاءَۃ کہتے ھیں .

قرآن، مَقْرُوْءٌ (مفعول) کے معنی میں بھی استعمال ھوتا ھے ۔ اس صورت میں اس کا مطلب وہ صحیفه جو پڑھا جاتا ھے [تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادّۂ قرأ؛ مجدالدین الفیروز آبادی : بصائر ذوی التمییز فی لطائف کتاب العزیز، ۴ : ۲۶۲ تا ۲۶۳].

اصطلاحی معنی میں قرآن، اللہ کا وہ کلام ھے جو اس نے اپنے پیغمبر حضرت محمّد صلّی اللہ علیه و آله و سلّم پر نازل کیا ۔ قرآن کو، قرآن کیوں کہتے ھیں اور اس کی وجه تسمیه کیا ھے؟ اس کے کئی وجوہ ھیں : (۱) یه آیات اور سورتوں کا مجموعه ھے؛ (۲) انبیاے سابقین پر نازل شده کتب و صُحُف کی تعلیمات کا عطر اور خلاصه اس میں جمع کر دیا گیا ھے؛ (۳) اس میں قِصَص و واقعات، اھم سابقه حالات و حوادث، اوامر و نواھی اور وعده و وعید وغیره کو مناسب انداز سے جمع کیا گیا ھے؛ (۴) علوم و معارف کا عمده ترین مجموعه ھے [مجدالدین الفیروز آبادی : کتاب مذکور، ۴ : ۲۶۳].

**لفظ قرآن [= قرءان] مھموز ھے ۔ بعض ائمه اس کو** غیر مھموز (قران) قرار دیتے ھیں اور اس صورت میں یه قرن الشیء بالشیء سے مأخوذ ھو گا، یعنی کسی چیز کو دوسری چیز کے ساتھ جمع کر لینا اور ملا لینا ۔ امام شافعیؒ، فراء، اور امام ابوالحسن اس کو غیر مھموز قرار دیتے ھیں ۔ امام شافعیؒ یه بھی کہتے ھیں که لفظ قرآن نه تو مھموز ھے اور نه کسی لفظ سے مشتق ھی ھے، بلکه یه اسمِ علم اور مجموعۂ کلام کا نام ھے جو اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم پر نازل کیا ۔ وہ کہتے ھیں اگر اس کو قراءۃ سے مأخوذ مانا جائے تو ھر اس چیز کو جو پڑھی جاتی ھے، قرآن کے نام سے موسوم کیا جائے گا ۔ حالانکه ایسا نہیں ھے بلکه قرآن، بالکل اسی طرح اللہ کی طرف سے نازل شده کلام کا نام ھے، جس طرح که تُورات اور اَنجیل ھیں [لسان العرب].

الزّجاج (یعنی ابو اسحٰق ابراھیم بن السریّ، م ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء)، اللحیانی (ابوالحسن علی بن حاز لغوی، م ۲۱۵ھ) اور اھل علم کی ایک بڑی جماعت اس کو مھموز یعنی قرآن پڑھتی ھے ۔ الزجاج کے نزدیک یه فُعلان کے وزن پر ھے جیسے رُجحان، غُفران وغیره اور قرأ سے مشتق ھے .

اللحیانی کا کہنا ھے که لفظ قرآن مھموز ھے اور مصدر ھے جو غُفران کے وزن پر ھے ۔ یه قرء سے مشتق ھے ۔ جس کے معنی تلاوت کرنے اور پڑھنے کے ھیں ۔ واقعه یه ھے که یھی بات صحیح ھے، کیونکه قرآن، باعتبار لغت کے مصدر ھے اور قراءت کے ھم معنی ھے جیسا که اللہ کا فرمان ھے : **اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ ۝ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ۝ (۷۵ [القیٰمة] : ۱۷ تا ۱۸)، یعنی ھمارے ذمے ھے، اس کا جمع کرنا اور پڑھنا ۔ جب ھم اس کو پڑھیں تو اس کی قراءت کا اتباع کرو.**

**یہاں یه بتانا ضروری ھے که قرآن کی وجه** تسمیه کے سلسلے میں اھل علم نے ''جمع'' کے

مفہوم کو پیشِ نظر رکھا ہے، مگر کچھ لوگ اس تعبیر کو صحیح نہیں تسلیم کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ ''قرآن'' کا نام سب سے پہلے سورۃ المزّمل میں آیا ہے جو ترتیبِ نزول کے اعتبار سے تیسری سورت ہے۔ اس وقت نہ سورتوں کا مجموعہ تیار تھا اور نہ کُتبِ سابقہ کا یہ خلاصہ اور نچوڑ موجود تھا؛ لہٰذا اس کے معنی جمع یا مجموعہ کے نہیں ہو سکتے.

اس اعتراض یا غلط فہمی کا جواب یہ ہے کہ ہر علم اور ہر موضوع اظہارِ خیال کے لیے ایک خاص زبان رکھتا ہے اور ایک خاص اسلوبِ بیان اور نہجِ کلام کا حامل ہوتا ہے۔ قرآن مجید کا بھی اپنا ایک اندازِ کلام ہے جو سب سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔ وہ بعض ان امور کا تذکرہ بھی کرتا ہے جو ابھی عالمِ وقوع میں نہیں آئے۔ اس سے اس کا مقصد باعتبار مَایَئُولُ عَلَیْہِ کے ہوتا ہے۔ چنانچہ سورۃ المزمل میں جہاں قرآن مجید کا نام آیا ہے تو اس کا مفہوم باعتبار مَایَئُولُ عَلَیْہِ کے ہے، یعنی وہ کلامِ پاک، جس کا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ذاتِ اقدس پر نزول شروع ہوا ہے اور آئندہ قرآن کی صورت اختیار کرے گا۔ اس میں آیات و سُور جمع ہوں گی اور وہ کُتبِ سابقہ کی تعلیمات کے عطر و خلاصہ کا مجموعہ ہو گا.

٦٦

[قرآن مجید میں لفظ قرآن چھیاسٹھ مرتبہ استعمال ہوا ہے، مثلاً قٓ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ ۚ (۵۰ [قٓ] : ۱)؛ اَلرَّحْمٰنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ؕ (۵۵ [الرحمٰن] : ۱ تا ۲)؛ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِیْمٌ ۙ (۵۶ [الواقعة] : ۷۷)؛ وَ رَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِیْلًا ؕ (۷۳ [المزمل] : ۴)۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مجدالدین الفیروز آبادی : بصائر ذوی التمییز، ۴ : ۲۶۳ تا ۲۶۵].

قرآن مجید کے نام : رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم پر نازل شدہ قرآن مجید کو موقع و محل کی مناسبت سے اللہ تعالٰی نے متعدد ناموں سے موسوم کیا ہے۔ امام ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالٰی نے اس کے چار نام ذکر کیے ہیں اور وہ یہ ہیں : القرآن، الفرقان، الکتاب اور الذکر.

القرآن، اس کا نام اس لیے ہے کہ یہ پڑھا جاتا ہے اور آیات اور سورتوں کا مجموعہ ہے، نیز اس میں مختلف علوم و قصص و اخبار کو نہایت بلیغ انداز میں جمع کر دیا گیا ہے، جیسا کہ خود قرآن مجید میں ہے : نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَاۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلَیْكَ هٰذَا الْقُرْاٰنَ ۖۗ وَ اِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهٖ لَمِنَ الْغٰفِلِیْنَ ○ (۱۲ [یوسف] : ۳)، یعنی (اے پیغمبر!) ہم اس قرآن کے ذریعے سے جو ہم نے تمھاری طرف بھیجا ہے تمھیں ایک نہایت اچھا قصہ سناتے ہیں اور تم اس سے پہلے بےخبر تھے۔ نیز فرمایا : اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَقُصُّ عَلٰى بَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ اَكْثَرَ الَّذِیْ هُمْ فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ ○ (۲۷ [النمل] : ۷۶)، یعنی بلا شبہہ یہ قرآن بنی اسرآءیل کے سامنے اکثر وہ باتیں بیان کرتا ہے، جن میں وہ اختلاف کرتے ہیں.

قرآن مجید کو الفرقان کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ اس میں حق و باطل کے درمیان خطِ امتیاز کھینچ دیا گیا ہے، اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے : تَبٰرَكَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِیَكُوْنَ لِلْعٰلَمِیْنَ نَذِیْرَا ۙ ○ (۲۵ [الفرقان] : ۱)، یعنی بڑی برکت والی ہے وہ ذات گرامی جس نے اپنے بندے پر فرقان (قرآن مجید) اتارا تاکہ وہ سارے جہان کو ڈرانے والا ہو.

الکتاب کی وجہ یہ ہے کہ یہ مکتوب ہے اور اسے باقاعدہ ضبطِ تحریر میں لایا گیا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے :

ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ ۛ فِیْهِ ۛ (۲ [البقرة] : ۲) یعنی یہ کتاب ایسی ہے جس میں کوئی شبہہ نہیں؛ دوسری جگہ فرمایا: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا ؕ (۱۸ [الکہف] : ۱) یعنی ساری ستائشیں اللہ کے لیے ہیں جس نے اپنے بندے پر الکتاب (یعنی قرآن مجید) اتاری اور اس میں کسی طرح کی بھی کجی نہ رکھی۔

الذکر کے نام سے اس کو اس بنا پر پکارا گیا کہ اس میں اللہ نے اپنے بندوں کو پند و نصائح سے نوازا ہے، حدود و فرائض پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی ہے اور اسرار و حکم کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔ فرمایا: وَاِنَّهٗ لَذِکْرٌ لَّکَ وَلِقَوْمِکَ ۚ (۴۳ [الزخرف] : ۴۴)، یعنی بلاشبہہ یہ ذکر ہے آپؐ کے لیے اور آپؐ کی قوم کے لیے؛ وَهٰذَا ذِکْرٌ مُّبٰرَکٌ اَنْزَلْنٰهُ ؕ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۰)۔ ان کے علاوہ اس کے اور بہت سے صفاتی نام ہیں، مثلاً

(۱) المبارک: وَهٰذَا کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَکٌ (۶ [الانعام] : ۱۵۵)؛

(۲) الحکیم: یٰسٓ ۚ وَالْقُرْاٰنِ الْحَکِیْمِ ۙ (۳۶ [یٰسٓ] : ۱ تا ۲)؛

(۳) المبین: الٓرٰ ۟ تِلْکَ اٰیٰتُ الْکِتٰبِ الْمُبِیْنِ ۟ (۱۲ [یوسف] : ۱)؛

(۴) العربی: اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِیًّا (۱۲ [یوسف] : ۲)؛

(۵) العجب: اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا ۙ یَّهْدِیْٓ اِلَی الرُّشْدِ . . . (۷۲ [الجن] : ۱ تا ۲)؛

(۶) المجید: قٓ ۟ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ ۚ (۵۰ [قٓ] : ۱)؛

(۷) العزیز: وَاِنَّهٗ لَکِتٰبٌ عَزِیْزٌ (۴۱ [حٰمٓ السجدة] : ۴۱)؛

(۸) العظیم: وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ ۝ (۱۵ [الحجر] : ۸۷)؛

(۹) الصراط المستقیم: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (۱ [الفاتحة] : ۶)؛

(۱۰) النور: وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکُمْ نُوْرًا مُّبِیْنًا (۴ [النسآء] : ۱۷۴)؛

(۱۱) الموعظة: یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْکُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ ۙ (۱۰ [یونس] : ۵۷)؛

(۱۲) البرہان: یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَکُمْ بُرْهَانٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ (۴ [النسآء] : ۱۷۴)؛

(۱۳) البصآئر: قَدْ جَآءَکُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّکُمْ ۚ (۶ [الانعام] : ۱۰۴)؛

(۱۴) البیان: هٰذَا بَیَانٌ لِّلنَّاسِ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۳۸)؛

(۱۵) الروح: وَکَذٰلِکَ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ؕ (۴۲ [الشورٰی] : ۵۲)؛

(۱۶) الوحی: قُلْ اِنَّمَآ اُنْذِرُکُمْ بِالْوَحْیِ ۫ (۲۱ [الانبیآء] : ۴۵)؛

(۱۷) الھدٰی: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَبَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ ۚ (۲ [البقرة] : ۱۸۵)؛

(۱۸) البیّنة: فَقَدْ جَآءَکُمْ بَیِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَهُدًی وَّرَحْمَةٌ ۚ (۶ [الانعام] : ۱۵۷)؛

(۱۹) الرحمة: وَاِنَّهٗ لَهُدًی وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ (۲۷ [النمل] : ۷۷)؛

(۲۰) الذکر : وَ هٰذَا ذِکْرٌ مُّبٰرَکٌ اَنْزَلْنٰهُ ط (۲۱ [الانبیآء] : ۵۰)؛

(۲۱) کلام اللّٰہ : حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰهِ (۹ [التوبة] : ۶)؛

(۲۲) المفصل : وَ هُوَ الَّذِیْۤ اَنْزَلَ اِلَیْكُمُ الْكِتٰبَ مُفَصَّلًا ط (۶ [الانعام] : ۱۱۴)؛

(۲۳) احسن الحدیث : اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ كِتٰبًا (۳۹ [الزمر] : ۲۳)؛

(۲۴) ذِکْرٰی : وَ ذِکْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ (۱۱ [هود] : ۱۲۰)؛

(۲۵) الحق : قُلْ یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ ۚ (۱۰ [یونس] : ۱۰۸)؛

(۲۶) التذکرہ : اِنَّ هٰذِهٖ تَذْكِرَةٌ (۷۳ [المزمل] : ۱۹)؛

(۲۷) التبصرہ : تَبْصِرَةً وَّ ذِكْرٰی لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِیْبٍ (۵۰ [قٓ] : ۸)؛

(۲۸) التنزیل : وَ اِنَّهٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (۲۶ [الشعرآء] : ۱۹۲)؛

(۲۹) العلیّ : وَ اِنَّهٗ فِیْۤ اُمِّ الْكِتٰبِ لَدَیْنَا لَعَلِیٌّ حَكِیْمٌ (۴۳ [الزخرف] : ۴)؛

(۳۰) الشفاء : وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ لا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۸۲)؛

[(۳۱) اَلْمُهَیْمِن : مُهَیْمِنًا عَلَیْهِ (۵ [المآئدة] : ۴۸)؛

(۳۲) اَلْمُصَدِّق : وَ هٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِیْ بَیْنَ یَدَیْهِ (۶ [الانعام] : ۹۲)]؛

قرآن مجید کے یہ سب وہ صفاتی نام ہیں جو خود قرآن مجید میں مذکور ہیں ۔ بعض کے نزدیک یہ پچاس کے قریب اور بعض کے نزدیک ننانوے کے قریب ہیں [(دیکھیے مجد الدّین الفیروزآبادی : بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۸۸ تا ۹۵) ۔ حدیث میں بھی قرآن مجید کے چند صفاتی ناموں کا ذکر آتا ہے : مثلًا النجاۃ، حَبْل اللّٰہ المتین، المُرْشِد، المُعَدِّل، الدّافع، صاحب المؤمن، کلام الرحمٰن و غیر ذلک] .

### وحی اور اس کی حقیقت :

قرآن مجید، اللّٰہ تعالٰی نے بذریعۂ وحی نازل فرمایا ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ "وحی" کیا ہے اور اس کی حقیقت و تعریف کیا ہے ؟ لفظ وحی کے لغوی معنی یہ ہیں : الوحی الاشارۃ، والرسالۃ، والالہام، والکلام الخفیّ، و کلّ ما القیتہ الی غیرک یعنی وحی کہتے ہیں اشارہ کرنے کو، لکھنے کو، پیغام دینے کو، الہام کو، خفیہ طریقے سے بات کرنے کو اور ہر اس بات کو جو تم دوسرے کے دل اور خیال میں ڈالو ۔ مختلف شعراے عرب نے وحی کے ان معنوں کو اپنے اشعار میں استعمال کیا ہے ۔ [اشعار کے لیے دیکھیے لسان العرب و تاج العروس، بذیل مادۂ وحی] .

قرآن مجید نے لفظ وحی کو تقریبًا ان سب معنوں میں استعمال کیا ہے مثالوں کے لیے دیکھیے الراغب : مفردات؛ لسان العرب، بذیل مادۂ وحی .

اصطلاح شریعت میں لفظ وحی کا اطلاق اس خاص ذریعۂ غیبی پر ہوتا ہے، جس کے ذریعے بغیر کسی فکر و تدبر، کسب و نظر اور تجربہ و استدلال کے، صرف من جانب اللّٰہ اور اس کے فضلِ خاص سے، اس کے کسی نبی کو کوئی علم الٰہی حاصل ہوتا ہے ۔ یہ لفظ اس معنی خاص میں اس درجہ کثرت سے استعمال ہوا ہے کہ یہ ایک شرعی نوعیت اختیار کر گیا ہے ۔ لٰہذا جب کسی پیغمبر اور نبی کے ذکر میں یہ لفظ قلم و زبان پر آئے گا تو اس کے یہی معنی ہوں گے .

بالفاظ دیگر یوں سمجھیے کہ قرآن، صلٰوۃ، زکٰوۃ اور حج وغیرہ وہ الفاظ ہیں جن کے لغوی

معانی اور ہیں، مگر ان کے معانی مصطلحہ شریعت میں مخصوص ہو چکے ہیں ۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں بغیر کسی قرینے کے استعمال نہیں ہوں گے ۔ اسی طرح لفظ وحی بھی اپنے اصطلاحی معنی میں آئے گا ۔ اس کے سوا کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اس کو دوسرے معانی پر دلالت کرنے پر مجبور کرے .

کُتب احادیث سے پتا چلتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر مندرجۂ ذیل صورتوں میں نزولِ وحی ہوتا تھا :

①۔ سچا خواب دیکھنا، جس کو حدیث میں رؤیائے صادقہ سے موسوم کیا گیا ہے؛

②۔ کسی بات کا دل میں پھونکنا یا ڈالنا ۔ جس کو نفث فی الروع یا القآء فی القلب کہا جاتا ہے؛

③۔ گھنٹی کی آواز کی طرح جس کو "صَلْصَلَۃ الْجَرَس" سے تعبیر کیا جاتا ہے؛

④۔ فرشتے کا کسی شکل میں متشکل ہو کر آنا ۔ جس کو تمثل کہا جاتا ہے؛

⑤۔ فرشتے کا اپنی اصل صورت میں آنا؛

⑥۔ بصورت مکالمہ نزول وحی ہونا، جیسا کہ معراج کے موقع پر ہوا؛

⑦۔ بغیر کسی ذریعے اور واسطے کے مکالمہ .

نُزولِ وحی کے ان تمام طریقوں کی تفصیلات قرآن مجید اور کُتب تفاسیر و احادیث میں موجود ہیں .

احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر نزول وحی کا آغاز رؤیائے صادقہ سے ہوا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے : اوّل مابُدِیٔ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم من الوحی الرؤیا الصالحۃ فی النوم، فکان لایری رؤیا اِلاّ جاءتْ مثل فَلَقِ الصبح [۱۔ باب : کیف کان بدء الوحی، حدیث ۳] یعنی سب سے پہلی چیز جس سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر وحی کا آغاز ہوا، وہ نیند کی حالت میں رؤیائے صادقہ ہے ۔ آنحضرتؐ جو خواب دیکھتے وہ صبح کی روشنی کی طرح صحیح ثابت ہوتا .

سوال یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر وحی کا آغاز، عالم بیداری میں کیوں نہ ہوا، حالت نوم میں رؤیائے صادقہ کی صورت میں کیوں ہوا ؟ حافظ ابن حجر نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ آنحضرتؐ پر عالم بیداری میں جو وحی بصورت قرآن مجید نازل ہونے والی تھی اور جس کو جبریل امین لانے والے تھے، رؤیائے صادقہ کی وحی اس کے لیے تمہید کی حیثیت رکھتی تھی تاکہ آپؐ اپنے آپ کو خوارق عادات وحی کے شدائد کے تحمل کا عادی بنا سکیں؛ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ جب باقاعدہ وحی کا آغاز ہوا تو ابتدا میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم جسمانی اور ذہنی طور پر اس سے بہت متأثر ہوئے ۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغۃ میں لکھتے ہیں کہ انسان میں دو قوتیں کارفرما ہیں : ایک قوّت بشریت سے تعبیر ہے اور دوسری قوّت ملکیت سے موسوم ہے ۔ ملائکہ جب ان نفوس قدسیہ پر نازل ہوتے ہیں جن کو اللہ تعالٰی شرف نبوت سے بہرہ اندوز کرتا ہے تو شروع شروع میں ان کو ظلمت کدۂ بشری سے نکل کر عالم نور میں قدم فرسا ہونے کی وجہ سے شدید قسم کی مزاحمت باطنی سے دو چار ہونا پڑتا ہے ۔ اس مزاحمت سے ان کے تمام اعصاب متأثر ہوتے ہیں ۔ اس کی مثال دیتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ کہتے ہیں کہ جس طرح انسان نیند کی حالت میں کوئی ہیبت ناک اور ڈراؤنا خواب دیکھتا ہے تو اگرچہ اس کا تعلق جسم سے نہیں ہوتا تاہم چونکہ نفس کا تعلق جسم سے ہوتا ہے اس لیے اس خواب سے جسمانی

اعضا و جوارح بھی اثر پذیر ہوتے ہیں۔ وہ تأثر وانفعال کی اس کیفیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حواس سے کوئی اقوی تأثیر دست و گریبان ہوتی ہے تو وہ تشویش میں مبتلا ہو جاتے ہیں؛ قوت بصر کی تشویش یہ ہے کہ مختلف الوان، مثلاً سرخی، سبزی اور زردی وغیرہ دکھائی دینے لگیں اور قوت سمع کی تشویش یہ ہے کہ مبہم صدائیں پردۂ سماع سے ٹکرائیں، مثلاً طنین، صلصلة الجرس اور ہمہمہ۔ پھر جب اثر کی یہ کیفیت پوری ہو جاتی ہے تو انسان حصول علم کی نعمت سے متمتع ہو جاتا ہے .

شاہ صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم جب اقرب الی الملأ الاعلیٰ ہو جاتے تھے تو اگرچہ اس دوران میں آپؐ کے حواس ظاہری مشوش و متاثر ہوتے تھے، تاہم آپؐ کی روحانی قوتیں، باطنی احساس، اندرونی شعور اور ملکوتی صفات و خصائص بدرجۂ اتم عالم لاہوت میں رسائی حاصل کر لیتے تھے اور پھر آپؐ وہ باتیں سنتے تھے جن کو سننے کی دوسرے لوگ سکت نہیں رکھتے اور آپؐ کے سامنے ان حقائق کی پردہ کشائی ہوتی تھی جن کے ادارک و شعور کی کوئی اور طاقت نہیں رکھتا۔ پھر اس وقت چونکہ جہت بشری و جہت ملکوتی میں تصادم کی صورت ابھر آتی تھی، لہٰذا اس سے آپؐ کے اعضا و اعصاب متأثر ہوتے تھے اور اسی وجہ سے آپؐ کو جرس کی آواز سنائی دیتی تھی۔ پیشانی مبارک عرق آلود ہو جاتی اور یہ تأثر اس قدر شدت اختیار کر لیتا کہ آپؐ کی مجلس میں بیٹھنے والے بھی اس کو پوری طرح محسوس کرتے تھے۔ اس کے بعد جب یہ ظاہری تأثر ختم ہو جاتا تو جیسا کہ حدیث میں آتا ہے، وہ پورا کلام آپؐ کے ذہن میں محفوظ ہو جاتا جو اس وحی کے ذریعے نازل ہوا تھا .

بات در حقیقت یہ ہے کہ انبیا کی جماعت وہ مقدس جماعت ہے جو جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے کلیۃً ملائکہ سے اتصال پذیر ہو جاتی ہے۔ ان کو اللہ نے جبلّی طور پر یہ صلاحیت عطا فرمائی ہے کہ یہ ایک خاص وقت میں اللہ سے بذریعۂ وحی یا بغیر کسی ذریعے کے اللہ سے ہم کلام ہو جائیں۔ وحی کے وقت ان کو شدت و کوفت سے اسی لیے دو چار ہونا پڑتا ہے کہ اس وقت ان کا تعلق اس عالم مادّی سے منقطع ہو جاتا ہے اور وہ روحانیت کے انتہائی افق پر رسائی حاصل کر لیتے ہیں، لیکن کوفت و شدت کا یہ سلسلہ ہمیشہ یکساں نہیں رہتا بلکہ وحی کی کثرت و مزاولت سے آہستہ آہستہ بالکل دور ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکۂ مکرّمہ میں جو سورتیں نازل ہوئیں وہ طویل نہیں ہیں، اس لیے کہ یہ آغاز نبوت کا دور تھا۔ اس کے برعکس مدینۂ منوّرہ میں بڑی طویل سورتوں کا نزول ہوا۔ کیونکہ اب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی طبیعت بڑی حد تک وحی کی شدت و کوفت سے مانوس ہو چکی تھی اور کثرت و مزاولت وحی سے اس کے شدائد بتدریج سہولت سے بدل گئے تھے۔ آخر میں تو اطمینان کی یہ کیفیت ہو گئی تھی کہ غزوۂ تبوک سے واپسی پر سورۃ التوبۃ کا اکثر حصہ اس عالم میں نازل ہوا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ناقے پر سوار تھے اور بغیر کوئی کرب و اضطراب محسوس کیے چلے جا رہے تھے .

پہلی وحی : رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر پہلی وحی جو آیات قرآنی کی صورت میں نازل ہوئی اور جس کو جبریل امین لے کر آئے وہ یہ تھی: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ اِقْرَاْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ ۙ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۙ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ ۝

(۹۶ [العلق] : ۱ تا ۵) یعنی اے محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پڑھیے اپنے رب کے نام سے، جس نے پیدا کیا، پیدا کیا اسّ نے انسان کو جمے ہوے خون سے ۔ پڑھیے اور آپؐ کا رب بڑا کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا ۔ سکھایا اس نے آدمی کو وہ کچھ جو وہ نہیں جانتا تھا ۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ وحی، حضرت جبریلؑ اپنی اصلی شکل میں لے کر آئے تھے جب جبریلؑ آئے اس وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم غار حرا میں تشریف فرما تھے ۔ جبریلؑ نے آپؐ سے کہا: ”پڑھیے“۔ آپؐ نے فرمایا: ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ تو فرشتے نے آپؐ کو پکڑ کر اس درجہ دبایا اور بھینچا کہ آپؐ تھک کر چور ہوگئے ۔ پھر اس نے چھوڑ دیا اور کہا: ”پڑھیے“۔ آپؐ نے پھر وہی جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں ۔ اب فرشتے نے آپؐ کو پھر پکڑا اور دبایا یہاں تک کہ آپؐ تھک گئے پھر اس نے آپؐ کو چھوڑ دیا ۔ فرشتے نے تیسری مرتبہ پھر آپؐ کو پکڑا اور بھینچا اور چھوڑ دیا اور مندرجۂ بالا آیات پڑھیں ۔ بعد ازاں آپؐ آیات کو لے کر غار حرا سے واپس اپنے مکان پر تشریف لے آئے ۔

**فترت وحی:** اس کے بعد کچھ عرصے تک وحی کا آنا بند رہا ۔ بعض لوگوں کے نزدیک فترت وحی کا یہ دور تین برس پر محیط تھا، بعض کے نزدیک ڈھائی برس تک اور بعض کے نزدیک چند روز تک ۔ جب تک وحی کا آنا موقوف رہا اس وقفے کو ”فترت“ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اس فترت میں یہ مصلحت پنہاں تھی کہ پہلی وحی سے رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے دل میں جو دہشت پیدا ہو گئی تھی اور اعصاب و اعضا، جس تأثر پذیری کی گرفت میں آ گئے تھے، وہ رفع ہو جائے ۔ آپؐ آہستہ آہستہ اس کو برداشت کرنے کے عادی ہو جائیں اور دل میں اسی ناموس کو دوبارہ دیکھنے کا جذبہ موجزن ہو جائے؛ چنانچہ یہی ہوا۔ وحی کا آنا رک گیا اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اس کا بڑا غم ہوا ۔ آپؐ کئی مرتبہ پہاڑ کی چوٹی پر چڑھ کر آسمان کی طرف دیکھتے کہ کہیں جبریلؑ نظر آ جائیں یا کوئی آواز سنائی دے۔ آخر ایک دن ایسا ہوا کہ آپؐ پہاڑ کی چوٹی پر چڑھے تو سامنے جبریلؑ نمودار ہوے اور کہنے لگے : ”یا محمد انک رسول اللہ حقاً“ یعنی ”اے محمدؐ، آپؐ سچ مچ اللہ کے رسول ہیں“۔ یہ الفاظ سن کر آپؐ کا دل مطمئن ہو گیا اور آپؐ واپس لوٹ آئے ۔ پھر جب وحی کے نہ آنے کی مدت اوز لمبی ہو گئی تو آپؐ ایسا کرتے کہ پہاڑ کی چوٹی پر چڑھتے اور جبریلؑ ظاہر ہو کر وہی کہتے جو پہلے کہا کرتے تھے ۔

فترت وحی کے زمانے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم عام طور پر غار حرا میں تشریف لے جاتے تھے، کیونکہ پہلی وحی کا نزول وہیں ہوا تھا۔ آپؐ کو اس سے انتہائی قلبی تعلق پیدا ہوگیا تھا اور یہ خیال رہتا تھا کہ شاید دوبارہ بھی اس کا نزول وہیں ہوگا ۔ حضورؐ کے اضطراب اور ذہنی پریشانی کے بعد آپؐ پر جو وحی نازل ہوئی، اس کا پس منظر یہ ہے کہ آپؐ غار حرا سے واپس گھر کو تشریف لا رہے تھے کہ اچانک ایک ندائے غیب کان میں پڑی ۔ یہ ندا آسمان سے آ رہی تھی ۔ آپؐ نے اوپر نظر اٹھا کر دیکھا تو وہی فرشتہ تھا، جو حرا میں آیا تھا ۔ یہ فرشتہ اب آسمان و زمین کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا تھا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی نظر فرشتے پر پڑی تو اس کو اس حالت میں دیکھ کر خوف زدہ ہوگئے اور گھبراہٹ کے عالم میں گھر تشریف لائے اور کہا ”مجھے کمبل اڑھا دو“۔ اسی حالت میں یہ آیات نازل

ہوئیں: یٰٓاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ ۙ قُمْ فَاَنْذِرْ ۙ وَ رَبَّکَ فَکَبِّرْ ۙ وَ ثِیَابَکَ فَطَھِّرْ ۙ وَ الرُّجْزَ فَاھْجُرْ ۙ (۷۴ [المدثر] : ۱ تا ۵) یعنی اے کپڑا اوڑھنے والے ! اٹھو، پھر (کافروں کو) ڈراؤ اور اپنے رب کی بڑائیاں بیان کرو ۔ اپنے کپڑوں کو پاک کرو اور پلیدی سے دور رہو .

یہ دوسری وحی تھی اس کے بعد سلسلۂ وحی باقاعدگی کے ساتھ شروع ہوگیا اور پھر دنیوی زندگی کے آخری دنوں تک جاری رہا .

**آخری وحی :** حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ والہ وسلم پر آخری وحی وفات سے سات یا نو دن پہلے نازل ہوئی اور وہ سورۃ البقرۃ کی یہ آیت ہے : وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ اِلَی اللّٰہِ قف ثُمَّ تُوَفّٰی کُلُّ نَفْسٍ مَّا کَسَبَتْ وَھُمْ لَا یُظْلَمُوْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۸۱) یعنی اس دن کی پرسش سے ڈرو جب کہ تم سب اللہ کے حضور لوٹائے جاؤ گے اور پھر ہر شخص نے جو کچھ کمایا ہے، اس کا پورا پورا اسے بدلہ مل جائے گا اور ان کی حق تلفی نہ کی جائے گی ۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ ہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ آخری وحی آیت رِبٰو ہے ۔ ایک روایت کے مطابق آخری نازل ہونے والی آیت سورۃ المائدہ کی یہ آیت ہے : اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا ط (۵ [المائدۃ] : ۳) یعنی آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمت تم پر پوری کر دی اور تمھارے لیے اسلام کو دین پسند کیا ۔ اس کے بعد حلال و حرام کے سلسلے کی کوئی آیت نہیں اتری ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ آخری سورت یہ نازل ہوئی : اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ ۙ وَ رَاَیْتَ النَّاسَ یَدْخُلُوْنَ فِیْ دِیْنِ اللّٰہِ اَفْوَاجًا ۙ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَاسْتَغْفِرْہُ ط اِنَّہٗ کَانَ تَوَّابًا ○ (۱۱۰ [النصر] : ۱ تا ۳) .

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اللہ تعالٰی کے فرمان اِنَّآ اَنْزَلْنٰہُ فِیْ لَیْلَۃِ الْقَدْرِ ۚ (۹۷ [القدر] : ۱) یعنی ہم نے قرآن مجید کو لیلۃ القدر میں نازل کیا کا کیا مطلب ہے ؟ اس کی تین طرح سے تعبیر کی گئی ہے : اول یہ کہ لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا میں پورا قرآن مجید، لیلۃ القدر کو اتارا گیا ۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ بقدر ضرورت تیئیس سال تک رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر نازل ہوتا رہا ۔ اس مدت میں بعثت کے بعد تیرہ سال قیام مکّۂ مکرّمہ کے اور دس سال قیام مدینۂ منوّرہ کے شامل ہیں؛ دوسری تعبیر یہ کی گئی ہے کہ آسمانِ دنیا پر قرآن مجید تیئیس سال میں لیلۃ القدر میں نازل فرمایا گیا، یعنی اس مدت میں ہر سال اس کا ایک حصہ لیلۃ القدر ہی کو آسمانِ دنیا پر نازل ہوا؛ تیسری یہ کہ اس کے نزول کا آغاز لیلۃ القدر کو ہوا ۔ اس کے بعد جیسے جیسے ضرورت پیش آتی رہی، مختلف اوقات میں نازل ہوتا رہا .

**مکّی اور مدنی سورتیں :** قرآن مجید کی کچھ سورتیں مکّۂ مکرّمہ میں نازل ہوئیں اور کچھ مدینۂ منوّرہ میں ۔ کچھ وہ سورتیں ہیں جو مکّے میں نازل ہوئیں، مگر ان کی بعض آیات مدینے میں اتریں ۔ اسی طرح بعض ایسی سورتیں ہیں جو اگرچہ مدینۂ منوّرہ میں نازل ہوئیں، مگر ان کی بعض آیات مکّۂ مکرّمہ میں اتریں ۔ کچھ آیات مکے اور مدینے سے باہر بھی اتریں، لیکن جمہور کے نزدیک ہجرت سے پہلے نازل ہونے والی سورتیں مکی کہلاتی ہیں اور ہجرت کے بعد نازل ہونے والی مدنی .

بعض سورتیں بیک وقت مکی بھی ہیں اور مدنی بھی، سفری بھی ہیں اور حضری بھی، لَیلی بھی ہیں اور نہاری بھی ۔ ماہرین و مفسرین قرآن مجید نے مکی اور مدنی سورتوں کی الگ الگ علامتیں

بیان کی ہیں، جن میں کچھ لفظی ہیں اور کچھ معنوی: مکی سورتوں میں "یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ" اور "یٰبَنِیۡۤ اٰدَمَ" کے الفاظ کثرت سے آتے ہیں۔ کیونکہ ان میں بنی نوع آدم کو خطاب کیا گیا ہے۔ اسی طرح لفظ "کَلَّا" جو قرآن مجید میں تینتیس بار آیا ہے، مکی ہی سورتوں میں آیا ہے۔ مدنی سورتوں میں یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا سے خطاب فرمایا گیا ہے۔ معنوی اعتبار سے مکی اور مدنی سورتوں میں یہ فرق ہے کہ مکی سورتوں میں توحید اور صرف اللّٰہ تعالٰی کی عبادت کی دعوت دی گئی ہے۔ قیامت، بعث بعدالموت، جزا و سزا، جنت و دوزخ اور اجتماعی اخلاق کا ذکر ہے]۔ مدنی سورتوں میں احکام، فروع اور دیگر مسائل کا ذکر ہے۔ مکی اور مدنی سورتوں میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ مکی سورتیں طویل نہیں ہیں اور مدنی سورتیں خاصی طویل ہیں ۔

مکی سورتیں تعداد کے اعتبار سے ۸۶ چھیاسی ہیں اور بہ ترتیب نزول یہ ہیں: العلق، القلم، المزمل، المدثر، الفاتحه، اللهب، التکویر، الاعلٰی، الیل، الفجر، الضحٰی، الانشراح، العصر، العٰدیٰت، الکوثر، التکاثر، الماعون، الکافرون، الفیل، الفلق، الناس، الاخلاص، النجم، عبس، القدر، الشمس، البروج، التین، قریش، القارعه، القیٰمة، الهمزة، المرسلٰت، قٓ، البلد، الطارق، القمر، صٓ، الاعراف، الجن، یٰسٓ، الفرقان، فاطر، مریم، طٰه، الواقعة، الشعراء، النمل، القصص، بنی اسرآءیل، یونس، هود، یوسف، الحجر، الانعام، الصّٰفّٰت، لقمٰن، سبا، الزمر، المؤمن، حٰمٓ السجدة، الشورٰی، الزخرف، الدخان، الجاثیه، الاحقاف، الذّٰریٰت، الغاشیه، الکهف، النحل، نوح، ابرٰهیم، الانبیآء، المؤمنون، السجدة، الطور، الملک، الحاقّة، المعارج، النبا، النّٰزعٰت، الانفطار، الانشقاق، الروم، العنکبوت، المطفّفین، یہ وہ سورت ہے جو مکّۂ مکرّمہ میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ۔

مدنی سورتوں کی تعداد ۲۸ اٹھائیس ہے اور وہ مندرجۂ ذیل ہیں: البقرة، الانفال، اٰل عمرٰن، الاحزاب، الممتحنة، النسآء، الزلزال، الحدید، محمّد، الرعد، الرحمٰن، الدهر، الطلاق، البینة، الحشر، النور، الحج، المنافقون، المجادله، الحجرٰت، التحریم، التغابن، الصف، الجمعة، الفتح، المآئدة، التوبة، النصر [(دیکھیے الزرکشی: البرهان، ۱: ۱۹۳ و ۱۹۴؛ بصائرذوی التمییز، ۱: ۹۸ و ۹۹] ۔

۳۵ پینتیس مکی سورتیں وہ ہیں جن کی بعض آیات مدنی ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ القلم: آیت ۱۷ تا ۳۳ اور ۴۸ تا ۵۰ مدنی ہیں؛
۲۔ المزمل: آیت ۱۰، ۱۱، ۲۰ مدنی؛
۳۔ الماعون: آیت ۴ تا ۷ مدنی؛
۴۔ النجم: آیت ۳۲ مدنی؛
۵۔ المرسلٰت: آیت ۴۸ مدنی؛
۶۔ قٓ: آیت ۳۸ مدنی؛
۷۔ القمر: آیت ۴۴، ۴۵، ۴۶ مدنی؛
۸۔ الاعراف: آیت ۱۶۳ تا ۱۷۰ مدنی؛
۹۔ یٰسٓ: آیت ۴۵ مدنی؛
۱۰۔ الفرقان: آیت ۶۸، ۶۹، ۷۰ مدنی؛
۱۱۔ مریم: آیت ۵۸، ۷۱ مدنی؛
۱۲ طٰه: آیت ۱۳۰، ۱۳۱ مدنی؛
۱۳۔ الواقعة: آیت ۸۱ و ۸۲ مدنی؛
۱۴۔ الشعرآء: آیت ۱۹۷ و آیت ۲۲۴ تا آخر سورت مدنی؛
۱۵۔ القصص: آیت ۵۲ تا ۵۵ مدنی اور آیت ۸۵ هجرت کے دوران میں بمقام جحفہ نازل ہوئی؛
۱۶۔ بنی اسرآءیل: آیت ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۵۷ و ۷۳ تا ۸۰ مدنی؛
۱۷۔ یونس: آیت ۹۴، ۹۴، ۹۵، ۹۶ مدنی؛
۱۸۔ هود: آیت ۱۲، ۱۷ و ۱۱۴ مدنی؛

۱۹- یوسف : آیت ۱، ۲، ۳ و ۷ مدنی؛

۲۰- الحجر : آیت ۸۷ مدنی؛

۲۱- الانعام : ۲۰، ۲۳، ۹۱، ۹۳، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۲ و ۱۵۳ مدنی؛

۲۲- لقمٰن : آیت ۲۷، ۲۸، ۲۹ مدنی؛

۲۳- سبا : آیت ۶ مدنی؛

۲۴- الزمر : آیت ۵۲، ۵۳، ۵۴ مدنی؛

۲۵- المؤمن : آیت ۵۶ و ۵۷ مدنی؛

۲۶- الشوریٰ : آیت ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷ مدنی؛

۶۷- الزخرف : آیت ۴۵ مدنی؛

۲۸- الجاثیه : آیت ۱۴ مدنی؛

۲۹- الاحقاف : آیت ۱۰، ۱۵ و ۳۵ مدنی؛

۳۰- الکھف : آیت ۲۸ و آیت ۸۳ تا ۱۰۱ مدنی؛

۳۱- النحل : آخری تین آیات مدنی؛

۳۲- ابرٰهیم : آیت ۲۸ و ۲۹ مدنی؛

۳۳- السجدة : آیت ۱۶ تا ۲۰ مدنی؛

۳۴- الروم : آیت ۱۷ مدنی؛

۳۵- العنکبوت : آیت ۱ تا ۱۱ مدنی؛

آٹھ مدنی سورتیں وہ ھیں جن کی بعض آیات مدینۂ منورہ سے باھر نازل ھوئیں ۔ ان کی تفصیل یه ھے :

۱- البقرة : آیت ۲۸۱ حجة الوداع کے موقع پر منٰی میں نازل ھوئی؛

۲- الانفال : آیت ۳۰ تا ۳۶ مکی؛

۳- محمد : آیت ۱۳ ھجرت کے دوران میں راستے میں نازل ھوئی؛

۴- الحج : آیات ۵۲، ۵۳، ۵۴ و ۵۵، مکّے اور مدینے کے درمیان راستے میں نازل ھوئیں؛

۵- الفتح : حدیبیه سے واپس مدینے تشریف لاتے ھوے مکے اور مدینے کے درمیان راستے میں نازل ھوئی؛

۶- المائدة : آیت ۳ حجة الوداع کے موقع پر عرفات میں نازل ھوئی؛

۷- التوبة : آخری دو آیات مدینۂ منورہ سے باھر نازل ھوئیں؛

۸- النصر : حجة الوداع کے موقع پر منٰی میں نازل ھوئی .

غرض آنحضرتؐ کی تیئیس ساله نبوت کی زندگی میں پورا قرآن مجید مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں نازل ھوا ۔ [قرآن مجید کا اکثر و بیشتر حصه دن کے وقت نازل ھوا] ۔ کچھ سورتیں رات کو نازل ھوئیں اور کچھ آیات کا نُزول بعض حضرات کے گھروں میں ھوا، مثلاً سورة الفتح، المنافقون، المرسلٰت، الانعام، مریم الفلق اور الناس رات کے وقت نازل ھوئیں .

سورة النور کی وہ آیات جن میں حضرت عائشه رضی اللہ عنها کی براءت کا ذکر ھے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنه کے مکان پر اتریں .

میراث کی آیت کلاله حضرت جریرؓ کے گھر میں نازل ھوئی جب که آنحضرتؐ ان کی عیادت کے لیے ان کے ھاں تشریف لے گئے تھے .

آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم غزوۂ تبوک سے واپس تشریف لا رھے تھے که ذی اوان کے مقام پر پہنچے تو سورة التوبه کی آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰ کا نزول ھوا، یعنی وَالَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّ کُفْرًا وَّ تَفْرِیْقًا بَیْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَ اِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ ط ۔۔۔۔ وَ اللّٰهُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ ○ .

سورة القصص کی آیات ۵۲ تا ۵۵ اور ۵۸ سفر ھجرت میں جُحفه کے مقام پر نازل ھوئیں .

غرض جو سورتیں ھجرت سے پہلے نازل ھوئیں، اگرچه کسی مقام پر نازل ھوئیں، وہ مکی سورتیں ھیں اور جو ھجرت کے بعد نازل ھوئیں، ان کا مقام نُزول اگرچه کوئی بھی ھو، وہ مدنی سورتیں ھیں .

آیات و سور وغیرہ کی تعداد : قرآن مجید کے تیس پارے، ایک سو چودہ سورتیں، سات منزلیں،

[٦٢١٨ آیات بقول حضرت علیؓ و حضرت عبداللہ بن مسعودؓ] اور پندرہ سجدے ہیں ۔ آیات کی تعداد میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم بعض دفعہ کچھ آیات کے اختتام پر فصل کرتے اور بعض دفعہ وصل فرماتے تھے ۔ چونکہ بعض لوگوں نے فصل کا اعتبار کیا ہے اور بعض نے وصل کا ۔ لہٰذا تعداد میں کمی بیشی ناگزیر تھی ۔ تابعین، تبع تابعین اور بعض دیگر ائمہ نے قرآن مجید کے کلمات ٧٧٤٣٧ اور حروف ٣٢٣٦٧١ شمار کیے ہیں ۔ نیز حرکات، تشدیدات، مدات اور نقاط وغیرہ کا بھی شمار کیا ہے ۔ بعض حضرات نے آیات کی تقسیم اس طرح کی ہے : آیات وعدہ (١٠٠٠)، آیات وعید (١٠٠٠)، آیات نہی (١٠٠٠)، آیات امر (١٠٠٠)، آیات مثال (١٠٠٠)، آیات قصص (١٠٠٠)، آیات حلال (٢٥٠)، آیات حرام (٢٥٠)، آیات تسبیح (١٠٠)، آیات منسوخہ (٦٦) ۔ قرآن مجید کی سورتوں کی ایک تقسیم یہ ہے :

(١) اَلطُّوَل یا الطِوَال یعنی بڑی سورتیں [جو تعداد میں سات ہیں] : البقرة، آل عمرٰن، النسآء، المآئدہ، الانعام، الاعراف، الانفال مع سورة التوبة؛ بعض نے سورة الانفال و التوبة کے بجائے سورۂ یونس کا ذکر کیا ہے .

(٢) اَلْمِئُوْن (= اَلْمِئِین) : وہ سورتیں، جو کم و بیش سو آیات پر مشتمل ہیں اور وہ ہیں سورۂ یونس سے سورة الفاطر تک ۔ [ان کی تعداد ٢٦ ہے].

(٣) المثانی : سورۂ یٰسٓ سے سورۂ قٓ تک [ان کی تعداد پندرہ ہے، لیکن اس تعداد میں بھی اختلاف ہے اور وہ یوں کہ بعض کے نزدیک یٰسٓ سے الحجرات تک اور بعض کے نزدیک سورۂ محمد تک ۔ علاوہ ازیں اور بھی کئی آرا ہیں] ۔ ان کو مثانی کے نام سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ ان میں فرائض و حدود اور قصص و امثال کو بار بار بیان کیا گیا ہے اور واقعات کو دہرایا گیا ہے ۔ [نیز اس لیے کہ یہ سورتیں الطوال اور المئون کے بعد آتی ہیں] .

(٤) المُفَصَّل : یہ چھوٹی چھوٹی علٰحدہ علٰحدہ سورتیں ہیں، جن کے آغاز میں بار بار بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آتی ہے اور یہ سورۂ قٓ سے آخر قرآن مجید تک کو محیط ہیں ۔ سورِ مفصل تین اقسام پر منقسم ہیں : طوال : سورۂ قٓ سے سورة المرسلٰت تک؛ اوساط : سورة النبا سے سورة الضحٰی تک؛ قصار : سورة الانشراح سے سورة الناس تک .

رموز و اوقاف : یہاں قرآن مجید کے رموز و اوقاف کا مفہوم بھی سمجھ لینا چاہیے ۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے یہ معلومات حاصل کرتے تھے کہ قرآن مجید کے کس مقام پر ٹھیرنا اور وقف کرنا چاہیے ۔ یہ بھی منقول ہے کہ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم صحابہ کو آیات کے مختلف مواقع پر وقوف کی تعلیم دیتے تھے اور آنحضرتؐ کو اس کے بارے میں جبریلؑ بتاتے تھے ۔ عہد صحابہؓ میں علامت آیت تین نقطے ∴ تھے ، جو آیت کے شروع میں دیے جاتے تھے ۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں دس آیات کے بعد یہ ٥ نشان لگایا گیا اور آیات کے آخر پر نقطے ڈالے گئے ، لیکن ابوالاسود الدؤلی نے آیت کا گول ○ نشان مقرر کیا .

ہماری آپس کی زبانی بات چیت میں بے شمار مقامات ایسے آتے ہیں، جہاں کسی قدر ٹھیر کر آگے بڑھا جاتا اور گفتگو کے سلسلے کو چلایا جاتا ہے ۔ اگر یہی زبانی بات چیت تحریر کی شکل میں آ جائے تو ٹھیرنے کے ان مقامات پر کچھ علامتیں

درج کر دی جاتی ھیں تاکہ پڑھنے والے کو معلوم ھوتا رھے کہ کن کن جملوں کو باھم ملا کر پڑھنا ھے اور کس کس جملے پر کس قدر رکنا اور ٹھیرنا ھے اور اس سے اگلے جملے کو نئے سرے سے شروع کرنا ھے ۔ ایک ھی جملے میں کہیں زیادہ اور کہیں کم ٹھیرنا ھو تو وھاں بھی کچھ خاص خاص علامتیں درج کر دی جاتی ھیں ۔ ان سب علامتوں کو “رموز اوقاف” (یعنی ٹھیرنے کے اشارے) کہا جاتا ھے ۔ قرآن مجید کی بافہم قراءت کے لیے بھی خاص خاص رموز اوقاف مقرر ھیں اور ھر رمز کی کیفیت مندرجۂ ذیل سطور ھیں تفصیل سے واضح کی گئی ھے :

م : جہاں قرآن مجید میں بصورت وقف حرف میم (م) مرقوم ھو، وھاں سمجھ لیجیے کہ یہ لفظ لازم کا مختصر ھے ۔ قرآن مجید کے جس لفظ کے بعد یہ رمز وقف لکھی گئی ھو، اس لفظ پر ٹھیر جانا لازمی ھے، ورنہ اندیشہ ھے کہ مطلب کچھ کا کچھ ھو جائے گا ۔ بعض مقامات پر تو عبارت کا مفہوم منشاے الٰہی کے بالکل برعکس ھو جاتا ھے، بلکہ کچھ مقام تو اس نوعیت کے بھی ھیں کہ وھاں معاملہ کفر تک پہنچ جانے کا خطرہ ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ رمز “م” کے بالمقابل حاشیے میں نہایت اہتمام سے “وقف لازم” لکھا ھوتا ھے ۔

ط : لفظ مطلق کا مخفف ھے [اور علامت وقف مطلق] ۔ اس رمز کا مطلب یہ ھوتا ھے کہ اس مقام پر بات پوری ھو گئی، لہٰذا یہاں قاری کو وقف کر کے مابعد کی قراءت کرنی چاھیے ۔

ج : وقف جائز کی علامت ھے ۔ یہاں وقف کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز ھیں ۔

ز : وقف “مُجَوَّز” کی علامت ھے ۔ اس مقام پر ٹھیر جانے کی بھی ایک وجہ موجود ھوتی ھے اور نہ ٹھیرنے کی بھی، مگر جہت وصل زیادہ نمایاں اور قوی تر ھوتی ھے ۔ یہاں نہ ٹھیرنا بہتر اور اولٰی ھے ۔ یہاں سے بغیر رکے آگے بڑھ جانا چاھیے ۔

ص : لفظ مُرَخَّص کا مختصر ھے ۔ یہ علامت وقف ایسی دو باتوں کے درمیان آتی ھے، جن کا باھمی ربط اور تعلق ھو؛ اگرچہ معنوں کے لحاظ سے ھر بات اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ھو ۔ یوں تو “ص” کے ماقبل کو “ص” کے مابعد کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاھیے، لیکن اگر سانس ختم ھو جائے یا کسی اگلے ایسے کلمے پر سانس ٹوٹ جانے کا خدشہ ھو، جس پر نہ ٹھیرنا مناسب نہیں تو پھر “ص” کی رمز وقف پر ٹھیر جانے کی رخصت ھے ۔ ٹھیر جانے کی صورت میں بعض قرّاء کے نزدیک اعادہ کرنا اولٰی ھے، کیونکہ وقف مُرَخَّص میں جہت وقف ضعیف ھوتی ھے ۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ھے کہ وقف مُجَوَّز کی بہ نسبت وقف مُرَخَّص میں وصل کو زیادہ ترجیح ھے ۔

ق : حرف “ق” قَدْ قِیْلَ (کہا گیا ھے) یا قِیْلَ عَلَیْهِ الْوَقْفُ (کہا گیا ھے کہ اس مقام پر وقف ھے) کی علامت ھے ۔ “ق” سے مراد یہ ھے کہ بعض علما نے یہاں وقف کرنے کو کہا ھے، مگر یہ علامت ضُعف وقف پر دلالت کرتی ھے اور راجح قول یہ ھے کہ اس مقام پر وقف نہ کیا جائے ۔

قف : یُوْقَفُ عَلَیْهِ (یہاں ٹھیرا جاتا ھے) یا یَقِفُ عَلَیْهِ الْوَاقِفُ (ٹھیرنے والا اس مقام پر ٹھیر جاتا ھے) کا مختصر ھے ۔ یہاں سانس روک کر وقف کرنا چاھیے، لیکن اگر وقف نہ کیا جائے تو مطلب نہیں بگڑتا ۔ جہاں یہ گمان ھو کہ پڑھنے والا وصل کرے گا، وھاں “قف” کی علامت لکھ دی جاتی ھے ۔

س : “سکتة” کی علامت ھے اور کبھی لفظ “سکتة” لکھ دیا جاتا ھے ۔ “سکتة” کے معنی ھیں

سانس لیے بغیر تھوڑا سا ٹھیر جانا ۔ قاری یہاں کسی قدر ٹھیر جائے، سانس نہ توڑے .

وقفہ : یہ لمبے سکتے کی علامت ھے ۔ یہاں سکتے کی بہ نسبت کچھ زیادہ ٹھیرنا چاہیے، یعنی جتنی دیر میں سانس لیتے ھیں پڑھنے والا اس سے کم ٹھیرے ۔ سکتہ اور وقفہ میں فرق یہ ھوتا ھے کہ سکتہ میں کم ٹھیرنا ھوتا ھے اور وقفہ میں زیادہ، یعنی سکتہ وصل سے قریب تر ھوتا ھے اور وقفہ وقف سے قریب تر .

صل : قَدْ یُوْصَلُ (کبھی کبھی ملا کر پڑھا جاتا ھے) کا مختصر ھے، یعنی پڑھنے والا اس مقام پر کبھی ٹھیرتا ھے اور کبھی نہیں ٹھیرتا ۔ یہاں ترک وصل، یعنی وقف کرنا احسن ھے ۔ گو بعض علما نے وصل کی اجازت بھی دی ھے .

صلے : یہ اَلْوَصْلُ اَوْلٰی کا اختصار ھے ، جس کے معنی ھیں ملا کر پڑھنا بہتر ھے، یعنی جس مقام پر "صلے" مرقوم ھے، وھاں بہتر یہ ھے کہ وصل کیا جائے .

∴ ∴ : کسی عبارت سے پہلے اور پیچھے اس انداز کے تین تین نقطے ھوں تو پڑھنے والے کو اختیار ھے کہ پہلے تین نقطوں پر وصل کرکے دوسرے تین نقطوں پر وقف کر لے، یا پہلے تین نقطوں پر وقف کرکے دوسرے تین نقطوں پر وصل کر لے ۔ اس قسم کی عبارت کو "مُعانَقَۃ" کہتے ھیں، جس کا مخفف "مع" ھے ۔ بعض علما اس کو مُرَاقَبَۃْ کہتے ھیں ۔ تین تین نقطوں سے مراد یہ ھے کہ لفظ معانقہ کے مادّے (ع ن ق) میں تین نقطے ھیں ایک "ن" کا اور دو "ق" کے ۔ اسی طرح لفظ مراقبہ کے مادّے (ر ق ب) میں بھی تین نقطے ھیں دو "ق" کے اور ایک "ب" کا .

○ : یہ دائرہ آیت کی علامت ھے جو فی الحقیقت لفظ "آیۃ" ھی کی گول تا (تاے مُدَوَّر) ھے ۔ دائرہ یعنی علامت آیت پر پہنچ کر وقف کر لینا چاہیے ۔ اگر دائرے پر "م" یا "ط" یا "ج" وغیرہ درج ھو تو وقف اور وصل کے اعتبار سے آیت اس رمز کے تابع ھو گی .

لا : یہ لَا وَقْفَ عَلَیْهِ (اس مقام پر کوئی وقف نہیں) کی رمز ھے ۔ یہاں وقف نہیں کرنا چاہیے ۔ اگر آیت کے درمیان کسی لفظ پر "لا" درج ھو اور سانس ٹوٹ جانے پر وھاں وقف کرنا پڑ جائے تو "لا" سے پہلے کسی موزوں مقام سے اعادہ کر لینا چاہیے، لیکن اگر "لا" آیت کی علامت، یعنی دائرے پر ھو اور سانس ٹوٹ جانے پر وھاں وقف کرنا پڑے تو $\overset{\text{لا}}{\bigcirc}$ کے بعد سے ابتدا کرنا جائز ھے .

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ جہاں ایک سے زیادہ علامتیں نیچے اوپر مرقوم ھوں، وھاں سب سے اوپر کی علامت کو قابل اعتبار سمجھا جائے گا ۔ جہاں ایک سے زائد علامتیں برابر برابر موجود ھوں تو وھاں وقف اور وصل کے لیے آخری علامت کا اعتبار ھوگا .

پھر قرآن مجید میں حاشیے پر یہ ع نشان بھی ھوتا ھے ۔ اور اس ع کے اوپر اور درمیان میں اور نیچے ھندسے بھی مرقوم ھوتے ھیں ۔ ع رکوع کی علامت ھے ۔ رھے اس کے ھندسے تو ع کے اوپر کے ھندسے کو سورت کے رکوع کا نمبر، نیچے کے ھندسے کو پارے کے رکوع کا نمبر اور درمیان کے ھندسوں کو رکوع کی آیات کی تعداد سمجھا جائے .

حاشیۂ قرآن مجید پر بعض جگہ لفظ مع بھی مرقوم ھوتا ھے ۔ رموز اوقاف قرآنی کی اصطلاح میں یہ مع معانقہ کی علامت ھے ۔ یہ رموز اوقاف کسی نہ کسی صورت میں قدیم زمانے سے مقرر ھیں اور معانی قرآن مجید کو سمجھنے میں بہت مدد دیتے ھیں ۔ ان میں سے آیت کا نشان گول دائرہ (○) تو ابوالاسود الدؤلی کا مقرر کردہ ھے اور باقی اوقاف میں

سے زیادہ تر ابوعبداللہ محمّد بن محمّد طیفور سجاولدی کی ایجاد ھیں ۔

حروف مقطعات : قرآن مجید میں حروف مقطعات کا سلسلہ بڑی اھمیت کا حامل ھے ۔ حروف مقطعات جو متعدد سورتوں کے شروع میں آتے ھیں [یہ ھیں : الٓمٓ، الٓمٓصٓ، الٓمٓر، کٓھٰیٰعٓصٓ، طٰہٰ، یٰسٓ، طٰسٓ، طٰسٓمٓ، حٰمٓ، حٰمٓعٓسٓقٓ، قٓ، نٓ، صٓ ۔ یہ چودہ حروف تہجی ھیں ( : ا، ل، م، ص، ر، ک، ھ، ی، ع، ط، س، ح، ق، ن) جو انیتس سورتوں کے آغاز میں آئے ھیں؛ ک اور ن ایک ایک مرتبہ، ع، ی، ہ، ق دو دو مرتبہ، ص تین مرتبہ، ط چار مرتبہ، س پانچ مرتبہ، ر چھے مرتبہ، ح سات مرتبہ، ا، ل تیرہ تیرہ مرتبہ، م سترہ مرتبہ استعمال ھوے ھیں] ۔ ان کا کیا مقصد ھے اور یہ اپنے اندر کیا مفہوم رکھتے ھیں ؟ اس کے متعلق کئی اقوال بیان کیے گئے ھیں :

۱۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے مخالفین سے یہ کہنا مقصود ھے کہ تم قرآن مجید کو اللہ کا کلام نہیں مانتے بلکہ اس کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ھی کی اختراع قرار دیتے ھو، تم میں بڑے فصیح و بلیغ اور ادیب و شاعر اور قادر الکلام لوگ موجود ھیں ۔ اگر قرآن مجید تمھارے نزدیک فی الواقع آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ھی کے ذھن کی اختراع ھے تو تم بھی اس قسم کا کلام بنا کر دکھاؤ ۔ یہ کلام بھی تو انھیں حروف، یعنی الف، لام، میم وغیرہ حروف سے ترکیب پذیر ھے، جنھیں تم ھر وقت اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ھو ۔ اگر حضرت محمّد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اس قسم کا کلام بنا سکتے ھیں تو تم کو اس پر کیوں قدرت حاصل نہیں ۔

۲۔ یہ کلام جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر نازل کیا جا رہا ھے، اللہ کا کلام ھے ۔ اس کی صداقت میں کوئی شبہہ نہیں ھے ۔ یہ کلام انھیں حروف کو اپنے دامن الفاظ میں سمیٹے ھوے ھے جو ھر آن تمھارے استعمال میں آتے ھیں، جیسے الف، لام، ر، اور حا میم وغیرہ ۔

۳۔ یہ اللہ کے اسماے گرامی ھیں ۔ جیسے الٓرٰ، حٰمٓ، نٓ، یہ علٰحدہ علٰحدہ حروف ھیں اگر ان کو ایک دوسرے سے ملا دیا جائے تو یہ ”الرحمٰن“ بنتا ھے، جو اللہ کا نام ھے ۔

۴۔ یہ حروف مخفف ھیں اور ان کے کچھ معنی ھیں، مثلاً ”الٓمٓ“ کا مطلب ھے، اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ جب الٓمٓ ۚ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْہِ (۲ [البقرۃ] : ۱) کہا جائے گا تو اس کا مطلب ھوگا ۔ اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ ۔ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْہِ یعنی میں اللہ جانتا ھوں کہ اس کتاب (قرآن مجید) کی صداقت میں کوئی شبہہ نہیں ھے ۔

۵۔ الٓمٓ میں الف سے مراد، اللہ، لام سے لطیف اور میم سے ماجد یا مجید ھے ۔ اسی طرح باقی حروف مقطعات کا معاملہ ھے ۔

۶۔ الف سے مراد الاء اللہ، لام سے لطف اللہ میم سے مجد اللہ ھے ۔ کٓھٰیٰعٓصٓ میں، ک ”کاف“ سے، ہ ”ھاد“ سے، ی ”یمین“ سے، ع ”عزیز“ سے اور ص ”صادق“ سے مخفف ھے ۔

۷۔ الٓمٓ سے مراد ھے، اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ ۔ الٓمٓصٓ سے انا اللہ اعلم و افصل اور الٓرٰ سے اَنَا اللّٰہُ اَعْلَمُ وَ اَرٰی ۔

۸۔ یہ حروف متشابہات میں سے ھیں ۔

۹۔ جب قرآن مجید کا نزول شروع ھوا تو کفار نے اس سے اعراض کیا اور سننے سے پہلوتہی کی ۔ اس پر اللہ تعالٰی نے یہ حروف مقطعات نازل فرمائے تاکہ ان سے متعجب ھوکر وہ قرآن مجید سنیں اور اس پر متوجہ ھوں ۔ جب انھوں نے ان کو سننا شروع کیا اور اس پر توجہ کی تو آیات محکمات کا نزول شروع ھوا ۔

۱۰- یہ حروف بطور قسم کے لائے گئے ہیں ۔ ان سے یہ بتانا مقصود ہے کہ تمام آسمانی کتابیں اور صحف خداوندی انھیں حروف سے مرکب ہیں ۔ اللہ تعالٰی نے ان حروف کا ذکر کرکے قرآن مجید کی حقانیت اور صداقت کی قسم کھائی ہے ۔

۱۱- یہ سورتوں کے نام ہیں ۔

۱۲- یہ حروف، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ واٰلہ وسلّم کی صداقت پر دلالت کناں ہیں اور علوم و معارف کا جو گنجینہ آپؐ کو قرآن مجید کی صورت میں عطا کیا گیا ہے، وہ انھیں حروف سے ترکیب پذیر ہے ۔

[علاوہ ازیں قراءت و تجوید اور مخارج کے اعتبار سے بھی ان حروف کے اسرار و رموز سے بحث کی جاتی ہے ۔ نیز علوم قرآن سے بحث کرنے والے محققین نے ان حروف کا ربط مضامین سور سے بھی قائم کیا ہے (دیکھیے الزرکشی : البرہان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۶۸ تا ۱۷۷)] .

**سبعۃ اَحرُف :** قرآن مجید کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ "سبعۃ احرف" کا ہے ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ واٰلہ وسلّم کا فرمان ہے : انزل القرآن علٰی سبعۃ احرف فاقرؤا ما تیسر منہ یعنی کہ قرآن مجید، سات "حروف" پر اتارا گیا ہے، تمھارے نزدیک جو طریقہ آسان ہو، اس کے مطابق اس کی تلاوت کرو ۔ سوال یہ ہے کہ "سبعۃ احرف" کا کیا مطلب ہے ؟ مختلف حضرات نے اس کی جو تعبیر کی ہے، وہ یہ ہے :

۱- نزول قرآن مجید کے وقت عرب میں سات قبیلے فصاحت و بلاغت میں ممتاز تھے اور وہ تھے : (۱) قریش؛ (۲) بنو سعد؛ (۳) بنو ہُذَیل؛ (۴) بنو ربیعہ؛ (۵) بنو ہَوازِن؛ (۶) بنو ازد؛ (۷) بنو تمیم ۔ ان میں کہیں کہیں ادائی الفاظ اور محاورات وغیرہ میں فرق تھا، لیکن اس سے معانی متأثر نہیں ہوتے تھے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ واٰلہ وسلّم کا مقصد یہ ہے کہ تلاوت قرآن مجید میں ان قبائل کے لب و لہجہ اور انداز قراءت کو مستند سمجھا جائے ۔

۲- صحابۂ کرامؓ کی مقدس جماعت میں سے سات قاریوں کی بہت شہرت تھی ۔ تلاوت قرآن مجید میں ان کو امتیاز حاصل تھا اور ان کا اسلوب قراءت سند کی حیثیت رکھتا تھا وہ تھے : (۱) حضرت عثمانؓ بن عفان؛ (۲) حضرت علیؓ بن ابی طالب؛ (۳) حضرت ابیؓ بن کعب؛ (۴) حضرت عبداللہؓ بن مسعود؛ (۵) حضرت زیدؓ بن ثابت؛ (۶) حضرت ابو موسٰی اشعریؓ؛ (۷) حضرت ابوالدرداءؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ واٰلہ وسلّم کے ان الفاظ سے یہی سات صحابہ مراد ہیں ۔

۳- سبعۃ احرف کا ایک مطلب یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ قرآن مجید سات قسم کے مضامین پر مشتمل ہے ۔ جو یہ ہیں : (۱) امر؛ (۲) زجر؛ (۳) ترغیب؛ (۴) ترہیب؛ (۵) جدل؛ (۶) قصص؛ (۷) امثال .

۴- جنت کے سات دروازے ہیں ۔ جو شخص، قرآن مجید کی اس نہج سے تلاوت کرتا ہے کہ اس کے نتیجے میں اس کے سات نوع کے الفاظ و معانی پر عمل پیرا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے جنت کے ساتوں دروازے اللہ کی طرف سے وا ہیں ۔ وہ معانی یہ ہیں : (۱) امر؛ (۲) نہی؛ (۳) ترغیب (وعدہ)؛ (۴) ترہیب (وعید)؛ (۵) جدل؛ (۶) قصص؛ (۷) امثال .

۵- (۱) زجر؛ (۲) امر؛ (۳) حلال؛ (۴) حرام؛ (۵) محکم؛ (۶) متشابہ؛ (۷) امثال .

۶- قرآن مجید میں، جن امور کا تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، وہ سات ہیں اور سبعۃ احرف سے وہی مراد ہیں ۔ وہ یہ ہیں : (۱) واقعات و قصص؛ (۲) توحید؛ (۳) تعلیمات؛ (۴) اوامر؛ (۵) نواہی؛ (۶) عبادات؛ (۷) معاملات .

۷۔ قرآن مجید فصیح عربی میں نازل ہوا ہے۔ اس میں متقارب المخارج حروف کی ادائی کا معاملہ بہت نازک ہے۔ عجمی اور غیر عرب لوگ اس کی ادائی پر پوری قدرت نہیں رکھتے۔ حدیث کا مقصد ان کے لیے زیادہ سے زیادہ آسانی پیدا کرنا ہے اور یہ واضح کرنا ہے کہ اگر کہیں اس قسم کا فرق محسوس ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، اس کی تلاوت میں قاری کے لیے زیادہ سے زیادہ تیسّر اور آسانی کا خیال رکھا گیا ہے.

۸۔ اگر قراءت و تلاوت کے موقع پر کہیں کہیں الفاظ قرآن مجید میں اعراب اور تشدید وغیرہ کا اس نوعیت کا فرق پڑ جائے، یا کہیں الفاظ میں اس طرح کا اماله ہو جائے کہ جس سے معنی و مفہوم بالکل ہی بدل نہ جاتے ہوں تو اس کو صحیح سمجھا جائے گا۔ زمانۂ خیر القرون میں اس فرق قراءت کو برداشت کیا گیا ہے.

[۹۔ قرآن مجید کو فصیح اور خالص عربی زبان میں نازل کیا گیا ہے۔ اس کی زبان ایسی جامع اور واضح ہے کہ ہر قبیلے کے لوگ اسے بآسانی پڑھ سکتے اور سمجھ سکتے ہیں۔ سات سے مراد خواہ سات مشہور قبائل عرب ہوں یا اس سے مراد سارا ملک عرب۔ بہرحال قرآن مجید کی زبان ہر قبیلے کے لیے قابل فہم ہے اور ہر عرب قبیله اس کی زبان سے مانوس اور واقف و آشنا ہے۔ کوئی یہ نہیں کہ سکتا کہ وہ اس کی زبان سے مانوس نہیں ہے۔ اس کے الفاظ میں کوئی رد و بدل نہیں کیا جا سکتا۔ اول سے آخر تک اللہ کے رسول صلّی اللہ علیه وآلہٖ وسلّم نے ایک ہی طریق سے اور ایک ہی قراءت میں پڑھا۔ صحابۂ کرام رض نے اسی طرح سنا اور اسی قراءت کو آگے پہنچایا۔ ایک آیت کو دو طرح سے یا مختلف اعراب سے پڑھنا ہرگز مقصود نہیں ہے (دیکھیے البرہان؛ بصائر؛ مباحث فی علوم القرآن)].

حفاظت قرآن، قرآن کی روشنی میں: جو قرآن مجید ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ بالکل وہی ہے جو اللہ تعالٰی نے جبریل ؑ امین کی وساطت سے رسول اللہ صلی اللہ علیه وآلہٖ وسلّم پر نازل کیا اور اسی ترتیب و صورت میں موجود ہے، جس میں کہ آنحضرت ؐ نے اپنے سامنے اس کی کتابت کرائی، صحابۂ کرام رض کو حفظ کرایا، خود تلاوت کی اور صحابۂ کرام رض کو اس کی تلاوت کی تلقین فرمائی۔ اس کی ترتیب میں نہ کوئی تبدیلی ہوئی، نہ کوئی کمی بیشی عمل میں آئی اور نہ حروف و کلمات میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کیا گیا۔ خود قرآن مجید اور حدیث رسول اکرم صلّی اللہ علیه وآلہٖ وسلّم میں اس کا ثبوت موجود ہے.

اللہ تعالٰی کا فرمان ہے۔ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ (۷۵ [القیٰمة]: ۱۷) یعنی (اے رسول اکرم ؐ) بلاشبہه اس کا جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ہی ذمّے ہے۔ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی، جب رسول اللہ صلّی اللہ علیه وآلہٖ وسلّم نزول وحی کے وقت جلدی اور عجلت سے قرآن مجید پڑھتے تھے۔ اللہ تعالٰی نے آپ ؐ کو اس سے روک دیا اور قرآن مجید کی جمع و تدوین اور حفاظت کی ذمّے داری اپنے ذمّے لی۔ جمع قرآن مجید اور اس کی حفاظت کے سلسلے میں خود قرآن مجید ہی میں واضح کیا گیا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک جمع صدور، یعنی قرآن کو سینوں میں محفوظ کر دینا؛ دوسرے جمع مکتوب، یعنی تحریر و کتابت کی صورت میں اس کی حفاظت و تدوین.

جمع صدور کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے: بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ ط (۲۹ [العنکبوت]: ۴۹) یعنی یہ قرآن مجید روشن و واضح آیات کا مجموعہ ہے جو اصحاب علم کے سینوں میں محفوظ ہے.

قرآن مجید کی جمع و کتابت اور تدوین و حفاظت کا ذکر مکی سورتوں میں بھی کیا گیا ہے اور مدنی سورتوں میں بھی۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ عہد رسالت میں ملک عرب میں کاغذ کی قلت تھی۔ لوگ مختلف چیزوں پر کتابت کرتے تھے۔ کاغذ میسر آ گیا تو کاغذ پر لکھ لیا، ورنہ کھجور کے پتوں، مختلف قسم کی لکڑی، اونٹ کی چوڑی ہڈی، باریک اور بہتر چمڑے اور اچھی کھال پر کتابت کرتے تھے۔ علاوہ ازیں کپڑے اور پتھر کو بھی اس کے لیے استعمال میں لاتے تھے۔ قرآن مجید کی کتابت بھی اسی رواج کے مطابق مختلف چیزوں پر کی جاتی تھی، یعنی فوری طور پر جو چیز میسر آگئی، اس پر لکھ لیا گیا، جیساکہ مختلف روایات سے واضح ہوتا ہے۔ خود قرآن مجید نے اس پر روشنی ڈالی ہے: (۱) وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ ۝ فِيْ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ ۝ (۵۲ [الطور] : ۲تا۳) یعنی یہ کتاب (قرآن مجید) کشادہ اوراق میں لکھی ہوئی ہے۔ اہل عرب کے نزدیک "رَق" کا لفظ اس باریک چمڑے پر بولا جاتا تھا جس پر گزشتہ زمانے میں کتابیں ضبط تحریر میں لائی جاتی تھیں۔ رق، پوست آھو کو بھی کہتے ہیں کہ اس پر کتابت کی جاتی ہے۔ ہر باریک کھال کو بھی، جس پر کہ لکھا جائے، رق کہتے ہیں۔ قاموس میں ہے: رق جلد رقیق یُكْتَبُ علیہ۔ یعنی رق، اس باریک کھال کو کہتے ہیں، جس پر کتابت کی جائے۔ [لسان العرب میں ہے: مَا يُكْتَبُ فِيْهِ وَهُوَ جِلْدٌ رَقِيْقٌ؛ مجد الدّین فیروز آبادی نے رَقّ کی تشریح کرتے ہوے جلْدٌ مَدْبُوْغٌ یعنی صاف کی ہوئی کھال بھی لکھا ہے (بصائرذوی التمییز ۳ : ۹۳)]۔ اس نہج کتابت کی تائید عمارہ بن غزیہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو فتح الباری میں منقول ہے اور جس کے الفاظ یہ ہیں: الما کان فی الادیم اولاً، قبل ان یجمع فی عہد ابی بکر یعنی کہ حضرت ابوبکرؓ کے عہد سے پہلے، اول اول، قرآن مجید کو قطعات ادیم، یعنی چمڑے کے ٹکڑوں ہی پر ضبط تحریر میں لایا جاتا تھا۔

(۲) اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۝ فِيْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ ۝ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ ۝ (۵٦ [الواقعۃ] : ۷۷تا۷۹) یعنی یہ بڑی عزت والا قرآن مجید ہے، کتاب محفوظ میں لکھا ہوا ہے۔ اس کو صرف پاک باز لوگ ہی چھوتے ہیں۔

(۳) كَلَّآ اِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝ فَمَنْ شَآءَ ذَكَرَهٗ ۝ فِيْ صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝ مَّرْفُوْعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝ بِاَيْدِيْ سَفَرَةٍ ۝ كِرَامٍۢ بَرَرَةٍ ۝ (۸۰ [عبس] : ۱۱تا۱٦) یعنی دیکھو یہ قرآن نصیحت ہے جو کوئی چاہے اس کو پڑھے۔ قابل عزت و احترام اوراق میں لکھا ہے، جو بلند مقام پر رکھے ہوے اور پاک ہیں، نہایت نیک اور مکرم ہاتھوں سے لکھا ہوا۔

(۴) بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ ۝ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ ۝ (۸۵ [البروج] : ۲۱، ۲۲) یعنی یہ قرآن مجید بلند شان والا ہے، لوح محفوظ میں لکھا ہوا۔ لوح کے معنی ہیں، کندھے کی چوڑی ہڈی۔ صراح میں "لوح" کے یہ معنی لکھے گئے ہیں: لوح کَتِف، و ہرچہ پہن باشد از استخوان و چوب و تختہ۔ مجمع البحار میں اس کے بارے میں مذکور ہے: ہو عظم عریض فی اصل الحیوان کانوا یکتبون فیہ لقلۃ القراطیس یعنی چوڑی ہڈی، جس پر لوگ کاغذ کی قلت کے باعث لکھا کرتے تھے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ خطۂ حجاز میں کاغذ کا رواج حضرت ابوبکرؓ صدیق کے زمانے میں ہوا اور انھوں نے پورا قرآن مجید کاغذ پر تحریر کرایا۔ الموطأ کی روایت کے مطابق جمع ابو بکرؓ القرآن فی قراطیس۔ البخاری میں ہے کہ آیت لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ...(۴ [النساء] : ۹۵) نازل ہوئی تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا: [اُدْعُوا فلانًا

فجاءه و معه الدواةُ و اللَّوحُ او الكَتِفُ (الصحیح ، کتاب تفسیر القرآن، ۴ : ۱۸)] یعنی زید کو میرے پاس بلاؤ، چنانچہ وہ (قلم) دوات اور شانے کی ھڈی لے کر آئے ۔ اس سے واضح ھوتا ھے کہ عہد نبوت میں قرآن مجید کی کتابت لوح پر، یعنی چوڑی ھڈیوں پر کی جاتی تھی اور پھر ان کو حفاظت سے رکھ لیا جاتا تھا ۔ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ کا یہی مطلب ھے .

(۵) رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ یَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۙ فِیْهَا كُتُبٌ قَیِّمَةٌ (۹۸ [البیّنه] ۲، ۳) یعنی اللہ کے رسول (صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم) پاک نوشتے [قرآن] کی تلاوت کرتے ھیں، اس میں مضبوط کتابیں لکھی ھوئی ھیں ۔ اس کا مفہوم یہ ھے کہ رسول اللہ صلّی علیہ و آلہٖ وسلّم قرآن مجید کی تلاوت کرتے ھیں اور قرآن مجید باقاعدہ بہترین اور پاکیزہ اوراق میں لکھا ھوا ھے ۔ علاوہ ازیں اس میں گزشتہ انبیا پر نازل شدہ کتابوں کے ضروری خلاصے مندرج ھیں ۔ اس آیت کی تفسیر کے ضمن میں فتح الباری کے الفاظ لائق مطالعہ ھیں : قد اعلم اللّٰہ فی القرآن بانه مجموع فی الصحف فی قوله : یَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً (الآیة)، و کان القرآن مکتوبًا فی الصحف یعنی اللّٰہ تعالٰی نے اس آیت میں بتایا ھے کہ قرآن مجید باقاعدہ صحیفوں میں لکھا اور جمع کیا گیا ھے ۔ [حضرت ابن عباس رضؓ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ سے صحف مراد لیتے ھیں] .

(۶) وَقَالُوْٓا اَسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِیَ تُمْلٰی عَلَیْهِ بُكْرَةً وَّ اَصِیْلًا (۲۵ [الفرقان] : ۵) یعنی کافر قرآن مجید کے بارے میں) کہتے ھیں کہ یہ ہلے لوگوں کے قصے کہانیاں ھیں، جن کو نحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے لکھ رکھا ھے، سو وھی صبح و شام اس کے پاس لکھوائے جاتے ھیں ۔ اس آیت سے ثابت ھوتا ھے کہ خود نکرین اسلام کو بھی علم تھا کہ قرآن مجید لکھایا اتا ھے اور کتابی شکل میں جمع کیا جاتا ھے .

(۷) وَقَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً ۚ (۲۵ [الفرقان] : ۳۲) یعنی کافروں نے یہ کہا کہ قرآن مجید ایک ھی دفعہ کیوں نہیں اتارا گیا ۔ تو اس کا جواب ان الفاظ میں دیا : كَذٰلِكَ ۚ لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنٰهُ تَرْتِیْلًا ۝ (۲۵ [الفرقان] : ۳۲) یعنی اس طرح (آھستہ آھستہ) اس لیے اتارا کہ ھم اس سے آپؐ کے دل کو مضبوط کر دیں اور اسی لیے ھم اس کو ٹھیر ٹھیر کر پڑھتے ھیں ۔ مطلب یہ کہ اللہ تعالٰی نے قرآن مجید کو آھستہ آھستہ نازل کرنے کی دو وجھیں بیان کیں : اول تثبیت فؤاد، یعنی اس لیے کہ اس سے آنحضرتؐ کے دل کو مضبوط کر دیا جائے اور آپؐ کے سینے میں اسے بہتر طریق سے نقش اور محفوظ کر دیا جائے؛ دوم ترتیل : اس کے معنی یہ ھیں کہ بصورت کتاب اس کو ضبط تحریر میں لایا جائے ۔ ترتیل، جہاں ٹھیر ٹھیر کر پڑھنے کو کہتے ھیں، وھاں کتب لغات میں اس کے یہ معنی بھی مرقوم ھیں کہ ھم جنس اشیا کو بہتر طریق سے مرتب کرکے رکھا جائے : الرتل، حسن تناسق الشیْٔ؛ ترتیل کا لفظ حسن تالیف کے معنی میں بھی آتا ھے، جس کا مطلب یہ ھے کہ جن کلمات سے کلام ترکیب پذیر ھے ان کو نہایت مناسب مواقع پر موزوں کیا جائے .

حفاظت قرآن حدیث کی روشنی میں : اوپر قرآن مجید کی جمع و تدوین اور کتابت و حفاظت کے چند دلائل خود قرآن مجید سے پیش کیے گئے ھیں ۔ اب اس کا ثبوت حدیث رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے پیش کیا جاتا ھے .

مکّۂ مکرّمہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قبول اسلام کا واقعہ بڑا مشہور ھے اور کتب رجال و سیر میں تفصیل سے مرقوم ھے ۔ وہ اپنی بہن اور بہنوئی کے گھر گئے تو وہ قرآن مجید پڑھ رھے تھے ۔

ابتدا میں ان کے درمیان کچھ تیز تیز گفتگو ہوئی، مگر بعد کو حضرت عمرؓ پر حقیقت حال منکشف ہوئی تو کہا: اعطونی الکتاب الذی عندکم اقراہ یعنی کہ قرآن مجید، جو بصورت کتاب تمھارے پاس موجود ہے، مجھے بھی دو تاکہ میں اس کو پڑھوں۔

آیت "وَرَتَّلْنٰهُ تَرْتِيْلًا" (۲۵ [الفرقان]: ۳۲) سے ثابت ہوتا ہے کہ جمع قرآن مجید بصورت حفظ ہو یا بصورت کتابت، ان دونوں صورتوں میں ترتیب آیات، خود اللہ تعالٰی کی مقرر کردہ ہے۔ جیسا کہ ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے: کان النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مما تنزل علیہ الأیات فیدعو بعض من یکتب لہٗ و یقول لہٗ: ضع ھٰذہ الأیۃ فی السورۃ التی یذکر فیھا کذا و کذا [(السنن، کتاب الصلوٰۃ، باب من جھربھا)] یعنی جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر آیات نازل ہوتیں تو کسی کاتب وحی کو بلاتے اور اسے فرماتے کہ اس آیت کو فلاں سورت میں لکھو۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ قف" نازل ہوئی تو فقال جبریل للنبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ضعھا علی رأس مأتین ثمانین من سورۃ البقرۃ یعنی جبریلؑ نے آنحضرتؐ سے کہا اس آیت کو سورۃ البقرۃ کی دو سو اسی آیت کے بعد لکھوائیے؛ چنانچہ قرآن مجید کی موجودہ ترتیب میں یہ سورۃ البقرۃ کی دو سو اکیاسیویں آیت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ترتیب توقیفی اور من جانب اللہ ہے۔ کان النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم لایعرف فَصل السورۃ حتّٰی تنزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم [(ابوداؤد، حوالہ مذکور)] یعنی جب تک بسم اللہ الرّحمن الرحیم نازل نہ ہوتی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو سورت پوری ہو جانے کا علم نہ ہوتا۔ اس روایت سے مندرجۂ ذیل باتیں معلوم ہوئیں:

۱۔ ہر سورت کے شروع میں جو بسم اللہ الرّحمٰن الرحیم لکھا ہوا ہے، یہ منزّل من اللہ ہے، آیت قرآنی ہے اور اس سورت کا جز ہے؛

۲۔ ہر سورت کی ابتدا اور دوسری کی انتہا کی علامت بسم اللہ ہے اور یہ کہ قرآن مجید کی تمام سورتوں اور ان کی آیات کی ترتیب بھی حکم الٰہی سے وجود میں آئی؛

۳۔ فصل سُوَر کا سلسلہ وحی ربانی کا نتیجہ ہے کسی کی اجتہادی کوششوں کا منت پذیر نہیں؛ (غرض ان سب امور کا اہتمام رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم بہت ہی غور و فکر سے فرماتے تھے جیسا کہ البرہان فی علوم القرآن، (۱: ۲۳۸) میں ہے: کتابۃ القرآن لیست محدثۃ فانہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کان یأمر بکتابتہ یعنی کتابت قرآن مجید کوئی نئی چیز نہیں ہے، خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اس کی کتابت کا حکم دیتے تھے۔

۴۔ جب بنو ثقیف کا وفد مدینے آیا تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم روزانہ رات کے وقت وفدبنی ثقیف سے گفتگو کرنے کے لیے تشریف لایا کرتے تھے۔ ایک رات آپؐ خلاف معمول دیر سے تشریف لائے۔ دیر کی وجہ پوچھنے پر آپؐ نے فرمایا: انہ طرأ عَلَیَّ حِزْبِی من القرآن فکرھتُ ان اَجِیْ حتّٰی اتمہ۔ قال اَوْس: فسألتُ اصحاب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم: کیف تُحَزِّبُوْنَ القرآنَ؟ فقالوا: ثلاث، و خمس، و سبع، و تسع، و احدٰی عشرۃ، و ثلاث عشرۃ و حزب المفصل وحدہ [البرہان، ۱: ۲۴۷] یعنی میری کچھ منزل قرآن مجید کی تلاوت سے رہ گئی تھی۔ میں نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ اسے پورا کیے بغیر آؤں۔ حضرت اوس (یعنی راوی حدیث صحابی) کہتے ہیں، میں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے صحابہؓ سے پوچھا کہ آپ لوگ

قرآن مجید کی منزلیں کس طرح پڑھا کرتے ھیں۔ انھوں نے جواب دیا: ھماری منزلیں تین سورتوں، پانچ سورتوں، سات سورتوں، نو سورتوں، گیارہ سورتوں، تیرہ سورتوں اور مفصل سورتوں پر مشتمل ھیں (یاد رھے کہ قرآن مجید کی کل سات منزلیں ھیں اور وہ مندرجۂ ذیل سورتوں کو محیط ھیں:

پہلی منزل میں تین سورتیں ھیں: البقرة، اٰل عمرٰن اور النسآء؛ اس میں سورة الفاتحة کا ذکر استغناءً نہیں کیا گیا۔ دوسری منزل سورة المآیدة سے شروع ھوتی ھے اور پانچ سورتوں کا احاطہ کیے ھوے ھے: المآیدة، الانعام، الاعراف، الانفال اور التوبة۔ تیسری منزل کا آغاز سورۂ یونس سے ھوتا ھے اور یہ سورة النحل پر ختم ھوتی ھے؛ یہ کل سات سورتیں ھیں: یونس، ھود، یوسف، الرعد، ابرٰھیم، الحِجر اور النحل۔ چوتھی منزل سورۂ بنیٓ اسرآءیل سے شروع ھو کر سورة الفرقان پر ختم ھوتی ھے؛ یہ کل نو سورتیں ھیں: بنیٓ اسرآءیل، الکھف، مریم، طٰہٰ، الانبیآء، الحج، المؤمنون، النور اوز الفرقان۔ پانچویں منزل الشعرآء سے شروع ھو کر سورة یٰسٓ پر ختم ھوتی ھے؛ یہ منزل گیارہ سورتوں کو محتوی ھے اور وہ ھیں: الشعرآء، النمل، القصص، العنکبوت، الروم، لقمٰن، السجدة، الاحزاب، سبا، فاطر اور یٰسٓ۔ چھٹی منزل سورة الصّٰٓفّٰت سے شروع ھوتی ھے اور سورۂ الحجرات پر ختم ھوتی ھے؛ یہ منزل تیرہ سورتوں پر مشتمل ھے: الصّٰٓفّٰت، صٓ، الزمر، المؤمن، حٰمٓ السجدة، الشورٰی، الزخرف، الدخان، الجاثیة، الاحقاف، محمّد، الفتح اور الحُجُرٰت۔ ساتویں منزل سورۂ قٓ سے شروع ھو کر آخر قرآن تک کی سورتوں کو محیط ھے؛ یہ کل پینسٹھ سورتیں ھیں، جو سور مفصل کہلاتی ھیں).

اس روایت سے قرآن مجید کی سات منزلوں کا ثبوت ملتا ھے۔ یہ منزلیں "فمی بشوق" کے نام سے معروف ھیں اور قرآن مجید کی موجودہ ترتیب میں بالکل اسی طرح ھیں جس طرح کہ عہد نبوت میں موجود تھیں اور اس دور میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے صحابۂ کرام رضؓ قرآن مجید کی تلاوت میں ان کو پیش نگاہ رکھتے تھے.

اس حدیث کے راوی حضرت اوس رضؓ بن حذیفہ ھیں، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے صحابی تھے اور بنو ثقیف کے اس وفد کے ساتھ تھے جو غزوۂ تبوک کے بعد ماہ رمضان ۹ھ میں طائف سے مدینۂ منورہ آیا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ھر روز بوقت شب ان کے پاس آتے اور گفتگو فرماتے تھے۔ کچھ دن قیام مدینہ کے بعد یہ لوگ واپس چلے گئے۔ پھر آنحضرتؐ کے زمانے میں دوبارہ مدینۂ منورہ نہ آ سکے۔ حضرت اوس رضؓ نے اسی قیام کے دوران میں صحابۂ کرام رضؓ سے منازل قرآن مجید سے متعلق معلومات حاصل کر لی تھیں.

اس سے یہ بھی واضح ھوا کہ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم بھی باقاعدہ تلاوت قرآن مجید کرتے تھے اور اس کا آپؐ کو اللہ کی طرف سے حکم تھا: اُتْلُ مَآ اُوْحِیَ اِلَیْکَ مِنَ الْکِتٰبِ (۲۹ [العنکبوت]: ۴۵)۔ پھر جب تک کسی خاص ترتیب سے حفظ نہ ھو تلاوت مشکل ھے۔ شرح مُسلّم میں مولانا بحرالعلوم فرماتے ھیں: ظھر من ھٰذا ان الترتیب الذی یقرأ علیہ القرآن ثابت عن النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم، یعنی جس ترتیب سے اب قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی ھے، وہ وھی ترتیب ھے جس سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم تلاوت کیا کرتے تھے.

قرآن مجید کی ترتیب خاص پر جمع و کتابت کا ثبوت البخاری کی اس حدیث سے بھی ملتا ھے: یعرض القرآن علی النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کل

عام مرة فعرض علیه مرتین فی العام الذی قبض، یعنی رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیه و آلہٖ وسلّم پر ہر سال میں ایک بار قرآن مجید سنایا جاتا تھا، مگر جس سال آپؐ نے وفات پائی اس سال دو مرتبہ سنایا گیا ۔

یہ وہی عرضۂ اخیرہ ہے، جو موجودہ ترتیب میں حضرت جبریلؑ نے آپؐ کو سنایا؛ چنانچہ فتح الباری میں مسند امام احمد کے حوالے سے مروی ہے: ان الذی جمع علیه عثمان الناس یوافق العرضة الاخیرة، یعنی حضرت عثمانؓ نے جس قراءت و ترتیب پر لوگوں کو جمع کیا وہ اس سے عین مطابق ہے جو آنحضرتؐ پر آخری بار پیش کی گئی ۔

حضرت عبداللّٰہ بن عمرو بن عاص رضی اللّٰہ عنہما سے امام احمد (: مسند) اور النسائی (: السنن) میں ایک روایت مروی ہے، جس کے بارے میں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں "اسنادہ صحیح" لکھا ہے: وہ کہتے ہیں کہ میں نے عہد نبوی میں پورا قرآن مجید جمع کیا تھا ۔ میں اس کو ایک ہی رات میں پڑھ لیتا ۔ آنحضرتؐ کو یہ بات معلوم ہوئی تو آپؐ نے ایک مہینے میں ختم کرنے کا حکم دیا ۔ عبداللّٰہ نے عرض کیا: میں اس سے کم مدت میں ختم کرنے کی طاقت رکھتا ہوں ۔ فرمایا: اچھا بیس دن میں ختم کرو ۔ انہوں نے کہا: میں اس سے بھی زیادہ کی طاقت کا مالک ہوں ۔ فرمایا: پندرہ دن میں ختم کرو ۔ انہوں نے کہا: میں اس سے بھی کم دنوں میں ختم کر سکتا ہوں ۔ فرمایا: دس دن میں ختم کر لیا کرو ۔ انہوں نے پھر عرض کیا: میں اس سے بھی تھوڑے دنوں میں ختم کرنے کی طاقت رکھتا ہوں ۔ فرمایا: اقرأ فی سبع ولا تزیدن علی ذالک یعنی سات روز میں ختم کیا کرو؛ اس سے کم مدت میں ختم نہ کرو ۔ ظاہر ہے کہ اگر مہینا بھر میں ختم کرنے کی مدت کو سامنے رکھا جائے تو روزانہ ایک پارے کی تلاوت کا ثبوت ملتا ہے اور سات دن میں سات منزلوں کے حساب سے روزانہ ایک منزل کی تلاوت کا ۔

عہد نبوت میں قرآن مجید کی باقاعدہ جمع و کتابت کا ثبوت مندرجۂ ذیل احادیث سے بھی ملتا ہے:

حضرت ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیه و آلہٖ وسلّم فرماتے ہیں: اعطوا اعینکم حقها من العبادة، النظر فی المصحف و التفکر یعنی آنکھوں کو ان کی عبادت کا حق دو اور وہ ہے قرآن مجید کو دیکھ کر پڑھنا اور اس میں غور و فکر کرنا ۔ حضرت عُبادہؓ بن صامت راوی ہیں کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں: افضل عبادة امتی قراءة القرآن نظرا، یعنی میری امت کی افضل عبادت قرآن مجید کی دیکھ کر تلاوت کرنا ہے [(نیز دیکھیے الاتقان، ۱ : ۱۰۸)] .

حضرت اوسؓ ثقفی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وآلہ وسلّم سے روایت کرتے ہیں: قراءة الرجل القرآن فی غیر المصحف الف درجة، و قراءته فی المصحف تضاعف علی ذالک الی الفی درجة، یعنی بغیر قرآن مجید دیکھے اس کی تلاوت کا اجر ایک ہزار نیکی ہے اور قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کرنے کا دو ہزار نیکی [(دیکھیے البرهان، ۱ : ۴۶۲)] .

حضرت عبداللّٰہ بن عباسؓ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیه و آلہٖ وسلّم کے اس ارشاد کے راوی ہیں: من ادام النظر فی المصحف متع ببصرہ مادام فی الدنیا، یعنی جو شخص قرآن مجید کی تلاوت ہمیشہ قرآن مجید کو دیکھ کر کرے گا، اس کی بصارت ہمیشہ باقی رہے گی ۔

حضرت عبداللّٰہؓ بن مسعود آنحضرت صلّی اللّٰہ علیه وآلہٖ وسلم کا یہ ارشاد روایت فرماتے ہیں: من سرہ ان یحب اللّٰہ و رسوله فلیقرأ فی المصحف یعنی جو شخص اللّٰہ اور اس کے رسول صلّی اللّٰہ علیه وآلہٖ وسلّم سے محبت قائم رکھنے کا خواہاں ہے اسے

قرآن مجید کی تلاوت دیکھ کر کرنی چاہیے ۔

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا یہ ارشاد مروی ہے : من قرأ القرآن ناظرا حتّی یختمه، غرس اللہ له به شجرة فی الجنة، یعنی جو شخص قرآن مجید دیکھ کر ختم کرتا ہے، اللہ تعالٰی اس کے لیے جنت میں ایک درخت لگا دیتا ہے [(نیز دیکھیے البرہان، ۱ : ۴۶۱ تا ۴۶۳)] ۔

کنزالعمال میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا یہ ارشاد بیان کیا گیا ہے : قراءتک نظرا تضاعف علٰی قراءتک حفظا کفضل المکتوبة علٰی النافلة، یعنی دیکھ کر پڑھنے کو یاد سے پڑھنے پر وہی فضیلت حاصل ہے جو فرض کو نفل پر ہے ۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں : ان مما یلحق المؤمن من عمله و حسناته بعد موته علما نشره و مصحفا ورّثه، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ مؤمن کو مرنے کے بعد اس کے اعمال اور حسنات میں سے جن کا اجر ملتا ہے ان میں ایک تو وہ علم ہے جس کی اس نے نشر و اشاعت کی اور ایک مصحف (قرآن مجید) ہے جس کا اس نے لوگوں کو وارث بنایا ۔

حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے ایک اور حدیث مروی ہے، جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا ارشاد ہے کہ چار چیزیں دنیا میں مظلوم اور کس مپرسی کی حالت میں ہیں، جن میں ایک وہ مصحف ہے، جو گھر میں اس حالت میں پڑا ہے کہ اس کی تلاوت نہیں کی جاتی (مصحف فی بیت لایقرأ فیه) ۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا یہ ارشاد بھی قابل غور ہے : قال اذا رجع احدکم فلیأت المصحف فلیفتحه ولیقرأ فیه، یعنی جب تم میں سے کوئی شخص اپنے گھر جائے تو مصحف (قرآن مجید) کا رخ کرے، اسے کھولے اور اس کی تلاوت کرے ۔

حضرت ابو اُمامہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اس فرمان کے راوی ہیں : لا تغرنکم هذه المصاحف المعلقة ان اللہ لا یعذب قلبًا وعی القرآن، یعنی مصاحف (قرآن مجید) کے یہ نسخے جو تمہارے گھروں میں لٹکے ہوئے ہیں، حفظ کرنے سے تمھیں غفلت میں نہ ڈال دیں ۔ یاد رکھو، اللہ تعالٰی اس شخص کو عذاب میں نہیں ڈالے گا، جس کے دل میں قرآن مجید محفوظ ہو، یعنی حفظ قرآن مجید کی طرف توجہ دو ۔ اس حدیث سے قرآن مجید حفظ مکتوبی اور حفظ صدری دونوں کا پتا چلتا ہے ۔

مسند امام احمد میں ایک روایت ہے کہ ان رجلا جاء بابن له فقال : یا رسول اللہ ان ابنی یقرأ المصحف بالنهار، یعنی ایک شخص رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں اپنے ایک بیٹے کو لے کر حاضر ہوا اور عرض کی : یا رسول اللہ، میرا یہ لڑکا دن کو مصحف پڑھا کرتا ہے، یعنی قرآن مجید دیکھ کر اس کی تلاوت کرتا ہے ۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے : ان النبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نهی ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے دشمن کے ملک میں قرآن مجید ساتھ لے جانے سے روک دیا ہے ۔ ایک روایت مسند امام احمد میں یہ ہے : نهی ان یسافر بالمصحف یعنی مصحف (نسخۂ قرآن) لے کر نہیں جانا چاہیے ۔ مسلم کی روایت میں یہ لفظ بھی ہیں : مخافة ان یناله العدو، یعنی دشمن کے ملک میں مصحف یا نسخۂ قرآن اس لیے ساتھ نہیں لے جانا چاہیے کہ مبادا وہ چھین لیں اور قرآن مجید کی بے حرمتی کریں ۔ ان روایات سے ظاہر ہے کہ جمع مکتوبی

مراد ہے، البتہ اگر قرآن مجید سینوں میں محفوظ ہو اور مسافر حافظ قرآن ہو تو وہ سر زمین دشمن میں سفر کر سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں اہانت قرآن نہیں ہو سکتی؛ چنانچہ امام بخاری لکھتے ہیں: و قد سافر النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم و اصحابہ و ہم یعلمون القرآن، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ نے اس حال میں سفر کیا کہ وہ قرآن مجید جانتے تھے اور وہ ان کے سینوں میں محفوظ تھا ۔ اس سے آنحضرتؐ اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ کے قرآن مجید کے بارے میں حفظ صدری کی وضاحت ہوتی ہے ۔

حکیمؓ بن حزام سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا: لا تمس القرآن الا طاہرا، یعنی قرآن مجید کو طہارت اور پاکیزگی کی حالت میں ہاتھ لگانا ۔ یہ وہی حکیمؓ بن حزام ہیں جن کی معرفت آنحضرتؐ نے بہت سے احکام لکھوا کر یمن بھیجے تھے اور جن میں ایک حکم یہ تھا: ان لا یمس القرآن الا طاہرًا، یعنی قرآن مجید کو پاک شخص کے علاوہ کوئی اور شخص ہاتھ نہ لگائے ۔ ان تمام احادیث سے معلوم ہوا کہ عہد نبوت میں قرآن مجید کے لکھے ہوئے نسخے موجود تھے؛ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ان القرآن کان مجموعا مؤلفا علی عہدالنبی صلّی اللہ علیہ وسلّم، یعنی قرآن مجید رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے زمانے میں باقاعدہ جمع کیا ہوا اور ترتیب دیا ہوا موجود تھا ۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: انما الف القرآن علی ما کانوا یسمعونہ من النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم، یعنی قرآن مجید اسی طریق سے مرتب کیا گیا تھا جو کہ صحابۂ کرامؓ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے سنتے تھے ۔ امام نوویؒ کا کہنا ہے: ان القرآن کان مؤلفًا فی زمن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم علی ما ہو فی المصاحف الیوم، یعنی قرآن مجید عہد نبوی میں اسی انداز سے ترتیب دیا گیا تھا جس انداز کی ترتیب سے آج مصاحف میں موجود ہے ۔

مسند امام میں احمد مرقوم ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کہتے ہیں کہ ہمارے پاس باقاعدہ قرآن مجید لکھے ہوئے تھے ۔ الفاظ یہ ہیں: بین اظہرنا المصاحف و قد تعلمنا مافیہا و علمنا ھا نساءنا و ذرارینا و خدمنا، یعنی ہمارے درمیان مصاحف (قرآن مجید کے لکھے ہوئے نسخے) موجود تھے، جن سے ہم نے خود قرآن مجید سیکھا اور اپنی عورتوں، اولاد اور خادموں کو سکھایا ۔ تفسیر مجمع البیان میں الطبرسی کہتے ہیں: ان القرآن کان علی عہد النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مجموعا مؤلفا علی ما ہو علیہ الان، یعنی عہد نبوی میں قرآن مجید بالکل اسی طرح مجموع اور مرتب تھا جس طرح کہ آج ہے ۔ وہ مزید لکھتے ہیں: و ان جماعۃ من الصحابۃ ختموا القرآن علیہ عدۃ ختمات، یعنی صحابۂ کرامؓ نے اسی ترتیب پر بہت سے قرآن مجید ختم کیے ۔ وہ جمع قرآن سے متعلق متعدد دلائل سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یدل علی انہ کان مجموعًا مرتبًا، یعنی یہ اس حقیقت کی دلیل ہے کہ قرآن مجید عہد نبوت میں مرتب و مجموع تھا ۔ یہاں ایک سوال یہ ابھرتا ہے کہ اگر عہد نبوی میں قرآن مجید کی کتابت ہو چکی تھی اور مختلف مصاحف صحابۂ کرامؓ کے پاس موجود تھے تو خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے پاس بھی قرآن مجید کا کوئی نسخہ موجود تھا یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ موجود تھا ۔ امام بخاریؒ نے اس کے لیئے ایک خاص باب باندھا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: باب لم یترک النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم الا ما بین الدفتین ۔ اس کے بعد وہ بالاسناد ایک روایت لائے ہیں، جو یہ ہے: قال ابن عبّاس و محمّد ابن الحنفیۃ ماترک النبی

صلّی اللہ علیہ وسلّم الا ما بین الدفّتین، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے پورا قرآن مجید دو چوبی دفتیوں کے درمیان (مجلد و مرتب صورت میں) چھوڑا۔ فتح الباری میں ہے: کانوا یکتبون المصحف فی الرق و یجعلون له دفتین من خشب، یعنی صحابۂ کرام رض قرآن مجید چمڑے پر لکھتے تھے اور پھر اس کو دو چوبی دفتیوں میں رکھ لیتے تھے۔ اس طریق سے مجلد قرآن مجید سب کے پاس تھے اور لوگ انھیں پر تلاوت کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں ہے: قالت ام یعقوب لقد قراءت مابین لَوحَی المصحف، یعنی ام یعقوب کہتی ہیں میں نے قرآن مجید پڑھا، جو دو تختیوں کے درمیان تھا.

ایک سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے عہد مبارک میں قرآن مجید جمع ہوگیا تھا تو یہ خدمت آنحضرت ص نے کن خوش بخت حضرات کے سپرد کی اور یہ سعادت عظمٰی کن کن لوگوں کو حاصل ہوئی؟ اس ضمن میں صحیح البخاری میں ہے: عن انس رض جمع القرآن علی عهد النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اربعة کلهم من الانصار ابی و معاذ و زید بن ثابت و ابو زید، قلت من ابو زید، قال احد عمومتی، یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ عہد نبوی میں چار صحابہ نے قرآن مجید جمع کیا اور وہ چاروں صحابہ انصار سے تعلق رکھتے تھے اور وہ تھے: ابی رض بن کعب، معاذ رض بن جبل، زید رض بن ثابت اور ابو زید رض؛ حضرت انس رض سے پوچھا گیا کہ ابوزید کون ہیں تو انھوں نے کہا، یہ میرے ایک چچا تھے.

حضرت ابو زید رض کے جمع کردہ قرآن مجید کے بارے میں حضرت انس رض کہتے ہیں: نحن ورثناه، یعنی ہم کو وہ قرآن مجید ورثے میں ملا۔ صحیح بخاری میں دوسری جگہ یہ الفاظ ہیں: قال قتادة: سألت انسا: مَنْ جَمَعَ القرآنَ علی عهد النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم؟ قال: اربعة، یعنی حضرت قتادہ رض کہتے ہیں، میں نے حضرت انس رض سے پوچھا کہ عہد نبوت میں قرآن مجید کس نے جمع کیا تھا۔ انھوں نے فرمایا: چار آدمیوں نے.

ان چار حضرات میں سے حضرت زید رض بن ثابت وہی ہیں جنھوں نے عرضۂ اخیرہ کے موقع پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور جبریل ع کو دور کرتے سنا تھا اور اپنا لکھا ہوا قرآن مجید آنحضرت ص کو سنایا تھا اور ساتھ ہی ساتھ اس کا مقابلہ بھی کرتے گئے تھے۔ ابن قتیبہ اپنی کتاب المعارف [طبع ثروت عکاشہ، بار دوم، ص ۲۶۰] میں اس سلسلے میں لکھتے ہیں: کان آخر عرض رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم القرآن علی مصحفه و هو اقرب المصاحف من مصحفنا؛ و قد کتب زید لعمر بن الخطاب، یعنی حضرت زید رض نے عرضۂ اخیرہ میں اپنا کتابت شدہ قرآن مجید آنحضرت ص کو پیش کیا اور سنایا اور یہ وہ قرآن مجید ہے جو ہمارے قرآن مجید جیسا ہے اور پھر انھیں حضرت زید رض بن ثابت نے حضرت عمر رض فاروق کے لیے قرآن مجید لکھا تھا۔ حضرت ابو زید رض کا نام سعد بن عبید بن نعمان انصاری ہے۔ اسد الغابة کے بیان کے مطابق: هو اول من جمع القرآن من الانصار، یعنی یہ انصار میں پہلے جامع قرآن ہیں۔ [وہ بدر، احد، خندق اور دیگر غزوات میں شریک ہوئے اور جنگ قادسیہ (۱۶ھ/ ۶۳۷ء) میں شہید ہوئے].

حضرت ابی رض بن کعب نے سادے طریقے سے قرآن مجید کی کتابت کی تھی۔ کنز العمال میں بتایا گیا ہے کہ عہد عثمان رض میں کچھ لوگوں نے قرآن مجید کو سونے اور چاندی سے مزین کیا تو وہ بہت ناراض ہوئے اور فرمایا: قال ابیّ بن کعب اذا حلیتم مصاحفکم فعلیکم الدمار، یعنی تم

لوگوں نے اپنے قرآن مجید کو مطلّٰی و محلّٰی کیا ہے تو اب تمہاری ہلاکت کا وقت آ گیا ہے ۔

حضرت عبداللہؓ بن مسعود بھی جامعین قرآن میں سے تھے ۔ ابوالاحوص کہتے ہیں کہ ہم لوگ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے مکان پر حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے شاگردوں کے پاس بیٹھے تھے ۔ ہم نے دیکھا کہ وہ لوگ قرآن مجید دیکھ کر پڑھ رہے تھے ۔ عبداللہؓ بن مسعود کے پاس لوگ جمع ہوتے تو قرآن مجید کھول کر بیٹھ جاتے اور اس کی تلاوت کرتے ۔ وہ لوگوں کو ہمیشہ قرآن مجید دیکھ کر پڑھنے کی تاکید کرتے تھے ۔ عبداللہؓ بن مسعود کے سامنے سونے سے مزین قرآن مجید پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا : انه احسن مازیّن به المصحف تلاوته، یعنی قرآن مجید کی بہترین زینت اس کی تلاوت کرنا ہے ۔

یہ پانچ جامعین قرآن مجید ہوئے : ابیؓ بن کعب، معاذؓ بن جبل، زیدؓ بن ثابت، ابو زیدؓ اور عبداللہؓ بن مسعود؛ ان کے علاوہ چھٹے عبداللہؓ ابن عمرو بن عاص ہیں ۔ انہوں نے بھی عہد نبوی میں جمع و کتابت قرآن مجید کی خدمت انجام دی تھی ۔ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت سالمؓ بھی جامعین قرآن میں سے ہیں ۔ حضرت عثمانؓ، شہادت کے وقت خود اپنے ہاتھ سے کتابت شدہ قرآن مجید کی تلاوت کر رہے تھے ۔

حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے قرآن مجید جمع کیا : إِنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُكْتَبَ الْمُصْحَفُ فِي الشَّيْءِ الصَّغِيرِ یعنی، وہ قرآن مجید کو کسی چھوٹی چیز پر لکھنے کو مکروہ گردانتے تھے، یعنی وہ چھوٹی تقطیع پر کتابت قرآن کو پسند نہ فرماتے تھے ۔ ان کے بارے میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ انہوں نے قرآن مجید جمع کیا اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی خدمت میں پیش کیا ۔

حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت عبادہؓ بن صامت، حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ناجیہ الطُّفاوی کے اسمائے گرامی بھی جامعین قرآن مجید کی فہرست میں شامل ہیں ۔ اسی طرح ایک اور مشہور شاعر لبید بن ربیعہ العامری بھی جامع قرآن مجید تھے ۔ لبید کا نام ان سات شعرائے عرب میں شامل ہے جن کے قصیدے مشہور کتاب المُعلّقات السّبع میں موجود ہیں ۔ حضرت لبید نے اسلام قبول کرنے کے بعد شاعری ترک کرکے قرآن مجید کی کتابت شروع کر دی تھی ۔

ان کے علاوہ عُقبہ بن عامر الجُہنی، ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ، ام المؤمنین حضرت حفصہؓ، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ بن الخطاب، ابوموسیٰ الاشعریؓ، مجمعؓ بن جاریہ، قیسؓ بن ابی صعصعہ، قیسؓ بن السکن اور ام ورقہؓ بنت عبداللہ بن حارث وہ بلند بخت صحابہ و صحابیات ہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے زمانۂ مبارک میں جمع قرآن مجید اور کتابت قرآن مجید کی سعادت حاصل کی ۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فہرست میں اور بھی بہت سے صحابۂ کرامؓ شامل ہوں گے، مگر کتب سیر و رجال اور تفاسیر و احادیث میں یہی نام ملتے ہیں ۔ یہ وہ حضرات ہیں جن کے کتابت شدہ قرآن مجید کے نسخے خود ان کے پاس بھی موجود تھے اور مختلف ممالک و امصار میں بھی پہنچے ۔ ان جامعین قرآن مجید میں حضرت عمرؓ بن خطاب کا نام بھی درج ہے ۔ انہوں نے حضرت زیدؓ بن ثابت سے اپنے لیے ایک الگ نسخہ لکھوایا تھا اور خود بھی اپنے لیے ایک نسخہ تیار کیا تھا، جس پر وہ تلاوت کرتے تھے ۔ اپنے مکان میں آتے تو مصحف کھولتے؛ اسے دیکھ کر بہت خوش ہوتے اور تلاوت

کرتے ۔ ایک شخص کے پاس انھوں نے مصحف دیکھا تو بہت مسرت کا اظہار کیا ۔ وہ کسی کے پاس مصحف دیکھتے تو انتہائی مسرور ہوتے اور کاتب کی حوصلہ افزائی کرتے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید کے نسخے کثرت سے معرض کتابت میں آنے لگے اور بازاروں میں فروخت ہونے لگے، مگر خرید و فروخت کا یہ سلسلہ بعض حضرات کو ناگوار گزرا ۔ ایک مرتبہ حنظلہ اور طاؤس کہیں جا رہے تھے کہ انھوں نے کچھ لوگوں کو مصاحف کی خرید و فروخت کرتے دیکھا ۔ اس پر طاؤس کو بڑی کوفت ہوئی اور انھوں نے انا للہ و انا الیہ راجعون پڑھا ۔ پھر طاؤس اپنے استاد حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں گئے اور ان سے قرآن مجید کی خرید و فروخت کے بارے میں فتوٰی پوچھا۔ الفاظ یہ ہیں : سئل ابن عباس عن بیع المصاحف؟ قال : لا بأس، یعنی انھوں نے عبداللہ بن عباسؓ سے مصاحف کی خرید و فروخت کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ کوئی حرج کی بات نہیں ہے ۔

اسی طرح مصاحف کی اجرت کتابت کا سوال پیدا ہوا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا گیا : انه سئل عن اجرة کتابة المصحف؟ فقال : لابأس، یعنی ان سے کتابت قرآن مجید کی اجرت کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ۔

بہرحال عہد فاروقی میں مختلف ممالک و امصار میں قرآن مجید کے نسخے اس کثرت سے پھیلے اور ان کی نشر و اشاعت یہاں تک پہنچی کہ بقول ابن حزم : مات عمر و مائة الف مصحف من مصر الی العراق و الشام و الیمن و ما بین ذالک ؛ یعنی حضرت عمرؓ کی وفات کے وقت مصر، عراق، شام، یمن اور دیگر ملکوں میں قرآن مجید کے ایک لاکھ نسخے موجود تھے ۔

علامہ بدرالدین العینی نے تو عمدة القاری شرح صحیح البخاری میں یہاں تک لکھا ہے : ان الذین جمعوا القرآن علی عہد النبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم لا یحصیھم عدد ولا یضبطھم احد، یعنی عہد نبوت میں جن لوگوں نے جمع قرآن مجید کی خدمت جلیلہ انجام دی ان کی اتنی کثرت ہے کہ نہ کوئی ان کی تعداد کا تعین کر سکتا ہے اور نہ ان کے ناموں کو ضبط تحریر میں لا سکتا ہے ۔

یہاں یہ بھی عرض کر دینا چاہیے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی حیات مبارکہ میں حفاظ قرآن مجید بھی بہت بڑی تعداد میں موجود تھے ۔ بعض مؤلفین کتب سیر نے ان میں سے حسب ذیل حضرات کے نام لیے ہیں : حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ بن خطاب، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، نیز حضرات طلحہؓ، سعدؓ بن وقاص، عبداللہؓ بن مسعود، حذیفہؓ بن یمان، سالمؓ مولی ابی حذیفہ، ابو ہریرہؓ، عبداللہؓ بن عمر، عبداللہؓ بن عباس، عمروؓ بن عاص، عبداللہؓ بن عمروؓ بن عاص، معاویہ بن ابو سفیانؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، عبداللہؓ بن سائب، ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ، ام المؤمنین حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ ۔ یہ سب حضرات حفاظ مہاجرین میں سے تھے ۔ انصار میں ابیؓ بن کعب، معاذؓ بن جبل، زیدؓ بن ثابت، ابو الدرداء، مجمعؓ بن حارثہ اور ابو زید کے اسمائے گرامی ملتے ہیں ۔

صحابۂ کرامؓ کی عظیم و کثیر جماعت میں وہ حضرات بھی تھے جنھوں نے قرآن مجید اپنے سینوں میں محفوظ کر رکھا تھا اور وہ بھی تھے جن کے گھروں میں قرآن مجید کے کتابت شدہ نسخے موجود تھے ۔ بئر معونہ میں جو ستر صحابہؓ شہید ہوئے وہ سب حافظ قرآن تھے ۔ اسی طرح

جن صحابہؓ نے جنگ یمامہ میں شہادت پائی وہ بھی حفظ قرآن کی نعمت سے بہرہ مند تھے ۔ صحابۂ کرامؓ قرآن مجید حفظ کرنے کے بہت شائق تھے ۔ اس کی بڑی وجہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے وہ ارشادات ہیں جو حفاظ کے لیے آپؐ نے مختلف مواقع پر فرمائے، مثلاً آپؐ کا ارشاد ہے : ان اللہ لا یعذب قلبًا وعی القرآن، یعنی اللہ اس دل کو عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا جس نے قرآن مجید کو محفوظ کیا ۔

اسی طرح، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں وضاحت کی گئی ہے، صحابۂ کرام کتابت قرآن میں بھی پیش پیش رہتے تھے اور جمع قرآن کی دونوں صورتوں پر عمل پیرا تھے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : المراد بالجمع الکتابة فلاینفی ان یکون غیر ھم جمعه حفظا عن ظھر قلب و اما ھؤلاء فجمعوہ کتابة و حفظوہ عن ظھر قلب، یعنی جمع قرآن مجید سے مراد کتابت قرآن ہے، مگر اس سے دوسرے حضرات کے حفظ قرآن کی نفی نہیں ہوتی۔ ان لوگوں نے قرآن مجید کو حفظ بھی کیا اور بذریعۂ کتابت بھی جمع کرنے کی سعادت حاصل کی ۔

**جمع قرآن کا سرکاری سطح پر اہتمام :** یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں قرآن مجید کس طرح جمع کیا گیا اور یہ کہ عہد صدیقی میں جمع قرآن کا کیا مطلب ہے ؟ قصہ یہ ہے کہ جنگ یمامہ میں بہت سے قرّاء و حفاظ شہید ہوگئے تھے۔ [یہ جنگ ذوالحجہ ۱۱ھ کو حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت میں یمامہ کے مقام پر مرتدین کے خلاف لڑی گئی تھی ۔ مسلمانوں کی طرف سے سربراہ فوج حضرت خالدؓ بن ولید تھے اور اہل ردّہ کا سرغنہ مسیلمۂ کذاب تھا] ۔ اس کے نتیجے میں مدینۂ منورہ اور مکۂ مکرمہ میں، جو دو مرکزی شہر تھے، حفاظ کی تعداد بہت کم ہو گئی تھی ۔ اس سے حضرت عمر فاروقؓ کو تشویش لاحق ہوئی تو انھوں نے حضرت ابوبکرؓ سے اس کا اظہار کیا ۔ غور و فکر کے بعد حضرت زیدؓ بن ثابت کی خدمات حاصل کی گئیں۔ انھوں نے بڑی تگ و دو اور محنت سے قرآن مجید کا ایک ایسا نسخہ تیار کیا جس کی نقلیں تمام اسلامی علاقوں میں بھیجی گئیں ۔ یہ گویا ایک مستند سرکاری نسخہ تھا، جو حضرت ابوبکرؓ کی زندگی میں ان کے پاس رہا، ان کی وفات کے بعد حضرت عمرؓ کے قبضے میں آ گیا ۔ جب وہ بھی اس دنیاے فانی سے تشریف لے گئے تو ان کی بیٹی حضرت حفصہؓ کے حصے میں آیا ۔ یہ نسخہ حضرت زیدؓ بن ثابت نے مختلف اوراق پر، سفید پتھر کے ٹکڑوں پر اور کھجور کی چوڑی چکلی شاخوں پر لکھے ہوے قرآن مجید سے جمع کیا؛ پھر اس کا موازنہ و مقابلہ ان لوگوں سے کیا گیا جن کے سینوں میں قرآن مجید محفوظ تھا اور جو باقاعدہ اس کے حافظ تھے ۔ حضرت زیدؓ نے یہ اہم کام حکومتی سطح پر کیا تھا اوز اس کی جمع و تدوین میں اس درجہ اہتمام کیا کہ مختلف صحابۂ کرامؓ سے ملے اور ان کے پاس قرآن مجید کا جو جو حصہ مرقوم تھا، ان سے حاصل کیا ۔ سورۂ توبہ شروع سے آخر تک انھیں حضرت ابو خزیمہ انصاریؓ سے دست یاب ہوئی ۔ قرآن مجید کا یہ نسخہ ہر اعتبار سے بدرجۂ غایت مکمل و مستند اور قابل اعتماد تھا ۔ [در حقیقت یہ نسخہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سامنے تیار کیے گیے اور مقابلہ کیے گئے نسخے کی نقل تھا] ۔ اسی بنا پر تمام ممالک اسلامی میں اس کی نقلیں بھجوائی گئیں ۔

حضرت عمر فاروقؓ کے بعد حضرت عثمانؓ مسند خلافت پر رونق افروز ہوے تو اس اثنا میں بھی قرّاء و حفاظ اچھی خاصی تعداد میں وفات پا چکے

تھے اور ان میں کمی محسوس ہونے لگی تھی۔ حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ [جہاد اور غزوات کے سلسلے میں آذربیجان گئے۔ وہاں انھوں نے اہل عراق اور اہل شام کی قراءت میں نمایاں فرق پایا تو وہ] حضرت عثمانؓ کے پاس مدینۂ منورہ آئے اور اختلاف قراءت اور مختلف علاقوں میں مصاحف کی کمی کے بارے میں بات کی اور کہا کہ اس سے قبل کہ یہود و نصارٰی کی طرح مسلمان بھی قرآن مجید میں اختلاف کرنے لگیں، اس کی مزید کتابت اور نقول تیار کرنے کا اہتمام کرنا چاہیے [تاکہ ایک ہی قراءت اور ایک ہی نسخۂ قرآن مجید سارے عالم اسلامی میں رواج پائے]۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ اسلام دور دور تک کے علاقوں میں پھیل گیا ہے، فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا ہے اور مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی ہے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں قرآن مجید کے صرف ایک لاکھ نسخے تیار کرکے مختلف علاقوں میں بھجوائے گئے تھے، جب کہ فوجی بھی قرآن مجید اپنے پاس رکھتے ہیں؛ لہٰذا اب مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد کے لیے یہ نسخے بہت ہی کم ہیں، ایسا نہ ہو کہ جن لوگوں کے پاس رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت سے قرآن مجید کی جو جو سورتیں یا جو جو حصے الگ الگ صورت میں مرقوم ہیں، وہ انھیں کو مکمل قرآن مجید سمجھ بیٹھیں [یا الگ الگ قراءت اپنا لیں] اور اس طرح یہود و نصارٰی کی طرح اس میں اختلاف ابھر آئے؛ اس لیے ضروری ہے کہ مسلمانوں کی آبادی کی کثرت کے پیش نظر اس کی مزید نقول تیار کرکے اسلامی ممالک میں بھجوانے کا سرکاری طور پر اہتملم کیا جائے، نیز رسم الخط میں اختلاف کی وجہ سے قراءت میں اختلاف کے امکان کو ختم کیا جائے۔

حضرت حذیفہؓ بن یمان کی اس تجویز کی اہمیت اور اس پر عمل نہ کرنے سے مستقبل میں جن خطرناک نتائج کے پیدا ہونے کا اندیشہ تھا، اس کے پیش نظر حضرت عثمانؓ نے اُمّ المؤمنین حضرت حفصہؓ کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ آپ ہمیں قرآن مجید کے اپنے نسخے بھیج دیجیے تاکہ ہم ان سے مزید نقلیں تیار کرا لیں، بعد میں یہ نسخے آپ کو واپس کر دیے جائیں گے؛ چنانچہ حضرت حفصہؓ نے چند نسخے بھیج دیے اور حضرت عثمانؓ نے حضرت زیدؓ بن ثابت، عبداللہ ابن زبیرؓ، سعدؓ بن ابی العاص اور عبدالرحمٰنؓ ابن حارث بن ہشام کو نقلیں تیار کرنے پر مأمور کیا اور انھوں نے نقلیں تیار کر دیں۔ [ان چاروں بزرگوں میں سے حضرت زیدؓ تو انصاری تھے اور باقی تینوں حضرات قبیلۂ قریش کے چشم و چراغ تھے۔ اس موقع پر حضرت عثمانؓ نے قریش کے تینوں حضرات سے کہا کہ اگر تمھارے اور زیدؓ بن ثابت کے درمیان قرآن مجید کے انداز کتابت اور قراءت میں اختلاف پیدا ہو جائے تو تم اسے قریش کی زبان میں لکھو کیونکہ قرآن مجید قریش کی زبان میں نازل فرمایا گیا ہے؛ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا [الزرکشی: البرہان، ۱ : ۲۳۳ تا ۲۴۰]۔

جب قرآن مجید کو کتّاب و حفّاظ کی اس جماعت نے متعدد نسخوں کی صورت میں نقل کر لیا تو حضرت حفصہؓ کے نسخے واپس کر دیے گئے اور یہ تمام نقول سرکاری طور پر مملکت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں بھجوا دی گئیں [حوالۂ مذکور]۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ جامع قرآن مجید نہیں تھے بلکہ انھوں نے اپنے عہد خلافت میں لوگوں کو ایک رسم الخط اور قراءت پر جمع کیا

تھا ۔ حافظ ابن کثیر نے فضائل القرآن میں اس کی وضاحت کرتے ہوے لکھا ہے : ھو جمع الناس علٰی قراءة واحدة لئلا یختلفوا فی القرآن، یعنی حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو قرآن مجید کی ایک قراءت پر جمع کیا تھا تاکہ وہ اس کی قراءت میں اختلاف نہ کرنے لگیں ۔ اس ضمن میں امام جلال الدّین السیوطی نے تو الاتقان میں حارث المحاسبی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے : المشہور عندالناس ان جامع القرآن عثمانؓ و لیس کذالک، یعنی لوگوں میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ حضرت عثمانؓ جامع قرآن مجید تھے، حالانکہ حقیقۃً ایسا نہیں ہے [دیکھیے البرہان، ۱ : ۲۳۹] .

اس تفصیل سے یہ واضح ہوا کہ صحیفۂ عثمانی صحیفۂ ابوبکرؓ کی نقل تھا اور صحیفۂ ابوبکرؓ اس قرآن مجید کی نقل تھا جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر نازل ہوا اور جو خود آنحضرتؐ ہی کے با برکت زمانے میں اور آپؐ کی ہدایت کے مطابق جمع کیا گیا تھا .

یہ قرآن مجید کا وہ نسخہ تھا جس کی صحت پر تمام صحابۂ کرامؓ کا اتفاق تھا ۔ حضرت عثمانؓ نے ہر اقلیم میں اس کی ایک ایک نقل ارسال کی : ایک مکۂ مکرّمہ میں، ایک شام میں، ایک کوفے میں، ایک بصرے میں اور ایک نقل مدینۂ منورہ میں خود اپنے لیے محفوظ کر لی، جسے "مصحف امام" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ ایک روایت کے مطابق ان میں سے ہر مصحف کو "مصحف امام" کا نام دیا جاتا ہے ۔ پھر ان مصاحف میں سے ہر مصحف قرآن مجید کے ایک ایسے عالم و ماہر کے ہاتھ بھیجا جو اس علاقے اور شہر کے لب و لہجہ اور انداز قراءت پر عبور رکھتا تھا تاکہ وہ ان کو اچھی طرح سمجھا سکے ۔ حضرت زیدؓ بن ثابت کو حکم دیا کہ وہ اہل مدینہ کو مدنی اسلوب قراءت میں پڑھائیں؛ اسی طرح عبداللہ بن سائب کو مکۂ مکرّمہ میں ۔ ایک ایک نسخہ کوفے، بصرے اور شام کو بھی روانہ کیا ۔ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ ایک ایک نسخہ یمن اور بحرین بھی بھیجا گیا ۔ ان شہروں اور علاقوں میں اس وقت حفّاظ قرآن مجید کی بہت بڑی تعداد موجود تھی اور انھوں نے صحابۂ کرامؓ سے اسی طرح قرآن مجید پڑھا تھا جس طرح کہ صحابۂ کرامؓ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے پڑھا تھا .

ب **کاتبین وحی** : قرآن مجید کی کتابت کا سلسلہ آغاز وحی ہی سے شروع ہوگیا تھا ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے چند صحابۂ کرامؓ کو اس اہم خدمت کی انجام دہی پر مأمور کر رکھا تھا ۔ آپؐ پر جب بھی اللہ تعالٰی کی طرف سے کوئی آیت یا سورت نازل ہوتی، وہ اس کو باقاعدہ ضبط تحریر میں لے آتے؛ چنانچہ وہ اس کے لیے سفید پتھر کے ٹکڑوں، کھجور کی چوڑی چکنی شاخوں، پتوں اور کاغذوں کو استعمال میں لاتے اور نہایت شوق اور تیزی سے نازل شدہ آیات و سورت کو ضبط تحریر میں لے آتے ۔ کتابتِ قرآن مجید کے اس عظیم کام کی ذمّے داری جن صحابۂ کرامؓ کے سپرد تھی وہ بہترین صحابہ میں سے تھے (وکان ھؤلآء الکتّاب من خیرة اصحابه) ۔ ان متعدد صحابۂ کرامؓ میں سے مندرجۂ ذیل کے اسماے گرامی کتب حدیث و سیر میں مرقوم ہیں : حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی، علی، امیر معاویہ، ابان بن سعید، خالد بن ولید، ابیّ بن کعب، زید بن ثابت، ثابت بن قیس، ارقم بن ابی الارقم، حنظلہ بن ربیع اور ابو رافع قبطی رضی اللہ عنہم .

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر کوئی سورت یا آیت نازل ہوتی تو فوراً ان کاتبین وحی حضرات میں

سے کسی ایک کو طلب فرماتے اور اسے باقاعده ضبط کتابت میں لانے کا حکم دیتے ۔ یه صجابه کرام آنحضرتؐ کے لیے بھی قرآن مجید لکھتے اور خود اپنے پاس بھی اس کی ایک نقل رکھتے ۔ پھر آپؐ ان کو هر آیت کے بارے میں هدایت دیتے که اس کو فلاں سورت کے فلاں مقام پر لکھا جائے یا اگر کوئی سورت اترتی تو فرماتے که اس سورت کو ضبط تحریر میں لا کو فلاں سورت سے پہلے اور فلاں سورت کے بعد رکھا جائے ۔ اس طرح ان کاتبین وحی صحابهؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیّه وآلهٖ وسلّم کے حکم سے آپؐ کے زمانے هی میں قرآن مجبد ایک خاص ترتیب سے جمع کر دیا تھا ۔ پھر اسی انداز سے اس کو بہت سے صحابۂ کرامؓ نے حفظ کر لیا تھا ۔ [مندرجۂ بالا صحابۂ کرامؓ کے علاوه حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابو الدرداء اور بعض اور صحابهؓ نے بھی قرآن مجید جمع کیا تھا] .

رسم الخط : ظهور اسلام کے وقت علاقۂ حجاز میں تحریر و کتابت کا رواج تو پڑ چکا تھا، مگر یه فن زیاده اشاعت پذیر نه هوا تھا ۔ اس وقت بہت هی کم لوگ اس سے آشنا تھے اور جو لوگ اس سے آشنا تھے ان میں اکثریت ان حضرات کی تھی جن کا شمار آگے چل کر کبار صحابۂ کرامؓ میں هونے لگا ۔ ان کے نام یه هیں : علیؓ بن ابی‌طالب، عمرؓ ابن الخطاب، طلحهؓ بن عبیداللہ، عثمانؓ بن سعید بن خالد بن حذیفه، ابانؓ بن سعید بن خالد بن حذیفه، یزید بن ابی سفیانؓ، حاطبؓ بن عمرو بن عبد شمس، العلاءؓ بن الحضرمی، ابوسلمهؓ بن عبدالاشهل، عبداللہؓ ابن سعد بن ابی سرح، حویطبؓ بن عبدالعزّٰی، ابوسفیانؓ بن حرب، معاویهؓ بن ابی سفیانؓ اور جهیمؓ بن صلت بن مخرمه ۔ بعد ازاں ان کے علاوه دیگر صحابۂ کرامؓ نے بھی علم کتابت سیکھا، جن میں سے کچھ کاتبین قرآن مجید مقرر هوے، کچھ لوگوں کو رسائل و مکتوبات لکھنے پر مأمور کیا گیا اور کچھ حضرات سے خلفاے راشدینؓ کے احکام اور فیصلے ضبط تحریر میں لانے کی خدمات لی گئیں .

اس زمانے میں کتابت کا انداز کچھ اس قسم کا تھا که مثلاً اگر وسط کلمه میں الف (ا) آ جاتا تو الف کو معرض تحریر میں نهیں لاتے تھے ۔ بالخصوص کتابت قرآن مجید میں ان کا طریق یهی تھا، جیسا که "الکتاب" کے بجاے "الکتٰب" اور "الظالمین" کے بجاے "الظّٰلمین" لکھتے تھے (جرجی زیدان : تاریخ التمدن اسلامی، بار چهارم، قاهره ۱۹۲۲ء، ۳ : ۵۵) ۔ پھر عصر نبوت اور عهد صحابۂ کرامؓ هی میں ایک متعین رسم الخط رواج پذیر هو گیا، جس میں وه قرآن مجید کی کتابت بھی کرتے تھے، وثیقے اور معاهدے بھی لکھتے تھے، آپس کے معاملات بھی ضبط تحریر میں لاتے تھے، عام لوگوں سے خط و کتابت بھی کرتے تھے اور مختلف ملکوں کے حکمرانوں اور بادشاهوں سے بھی مکاتبت کرتے تھے۔ یه رسم الخط اور اسلوب تحریر نه صرف مکه و مدینه یا ملک عرب میں متعارف اور رائج تھا، بلکه عرب سے باهر کے ملکوں میں، مثلاً ایران کے تعلیم یافته طبقے میں، بھی مروّج و متعارف هو گیا ۔ اس کا اندازه اس سے کیا جا سکتا هے که جب رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلهٖ وسلّم نے مختلف ملکوں اور علاقوں کے بادشاهوں کو دعوت اسلام دی اور ان کو تبلیغی خطوط لکھے تو اسی رسم الخط میں لکھے، جس کا مطلب یه هے که ایران و عجم کے لوگ بھی اس سے آشنا تھے، لیکن دنیا کی هر زبان میں چونکه عمل ارتقا، همیشه جاری رها هے اور کسی نه کسی انداز میں تغیّر و تبدّل کی صورتیں پیدا هوتی رهتی هیں، لٰهذا ضروری تھا که عربی رسم الخط بھی اس سے متأثر هوتا اور واقعه یه هے که وه اس سے متأثّر هوا اور اس کے اسلوب میں عهد

صحابہؓ کے بعد بھی ایک نمایاں تبدیلی رونما ہوئی۔ بایں ہمہ قرآن مجید کا رسم الخط بدستور وہی رہا جو عہدِ رسالت اور دورِ صحابہؓ میں تھا اور جس میں کاتبین وحی نے آنحضرتؐ کی موجودگی میں اس کی کتابت کی تھی۔ سوال یہ ہے کہ عربی رسم الخط میں جو ارتقا اور تبدیلی پیدا ہوئی، اس سے قرآن مجید کو کیوں مستثنٰی رکھا گیا؟ یہ اس لیے کہ قرآن مجید ادنٰی سے ادنٰی صورت میں بھی اندیشۂ تحریف سے محفوظ رہے اور اس کے الفاظ، ہجے، نقطے، شوشے اور رسم الخط بالکل وہی رہیں جو زمانۂ رسالت میں تھے۔ امم سابقہ کی آسمانی کتابوں میں تحریف کا دروازہ اسی قسم کی تبدیلیوں سے کھلا تھا، لیکن اللہ تعالٰی نے قرآن مجید کی ہر قسم کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے اور تحریف و تبدّل کی ہر صورت سے اس کو محفوظ رکھا ہے، خواہ وہ رسم الخط کی صورت میں ہو یا الفاظ کی صورت میں۔ اللہ کا فرمان ہے: اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (۹ [الحجر] : ۱۵ = یقیناً ہم نے یہ قرآن مجید اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں)؛ نیز فرمایا: وَ اِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ ۝ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ؕ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ (۴۱ [حٰمٓ السجدة]: ۴۱، ۴۲ = اور بلاشبہہ یہ عزت والی کتاب ہے۔ باطل اس کی طرف راہ نہیں پا سکتا، نہ اس کے آگے سے اور نہ اس کے پیچھے سے۔ یہ نازل شدہ ہے حکمت والے ستودہ صفات کی طرف سے)۔

قرآن مجید، حفظ کی صورت میں، حفاظ کے سینوں میں محفوظ ہے اور کتابت کی صورت میں صفحات قرطاس پر نقش ہے۔ تاریخ اسلامی میں کوئی دور ایسا نہیں آیا جب حفاظ معدوم ہوگئے ہوں۔ اس کے جن جن مقامات پر اسلوب کتابت کی کمی دکھائی دیتی ہے، حفظ و قراءت کا انداز اس کی پوری طرح تلافی کر دیتا ہے۔

رسم الخط کے قواعد ستّہ: قرآن مجید کا رسم الخط چھے مشہور قاعدوں پر مشتمل ہے، جو اس فن کے ماہرین کے نزدیک قواعد ستّہ کے نام سے موسوم ہیں اور وہ یہ ہیں: (۱) حذف؛ (۲) زیادۃ؛ (۳) ہمزہ؛ (۴) بدل؛ (۵) وصل اور (۶) فصل۔ جو قاعدے وصل اور فصل کی صورت میں ہیں، وہ لفظ اور اصل کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن مجید کے کئی الفاظ وہ ہیں جن کی قراءت دو طریقوں سے ہوتی ہے اور بعض الفاظ دو اسالیب کتابت کے حامل ہیں۔ ان الفاظ کو دونوں میں سے کسی ایک طریق کے مطابق کر لینا کافی ہوگا۔ ان قواعد ستّہ کی مثالیں درج ذیل ہیں:

حذف: اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے رسم الخط میں کوئی حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جہاں حروف حذف ہوئے ہیں، اس کی چند مثالیں یہ ہیں: فَيَقُوْلُ رَبِّيْٓ اَكْرَمَنِ (۸۹ [الفجر] : ۱۵)؛ فَيَقُوْلُ رَبِّيْٓ اَهَانَنِ (۸۹ [الفجر] : ۱۶)؛ اور اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ (۲ [البقرة] : ۱۸۶)؛ اَكْرَمَنِ اَهَانَنِ اور دَعَانِ میں آخری ی محذوف ہے]۔ لفظ داؤد میں و، الیل میں ایک لام اور بسم اللہ میں ب کے بعد الف محذوف ہے۔ [اسی طرح يَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ (۴۲ [الشورٰی] : ۲۴) اور يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ (۵۴ [القمر] : ۶) میں يَمْحُ اور يَدْعُ کے آخر میں واؤ کو کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے (حذف کی مزید مثالوں اور صورتوں کے لیے دیکھیے الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن، ۱ : ۳۸۹ تا ۴۰۸)]۔

یای محذوف کی مثالوں میں فَارْهَبُوْنِ (۲ [البقرة] : ۴۰)، فَاتَّقُوْنِ (۲ [البقرة] : ۴۱)، وَلَا تَكْفُرُوْنِ (۲ [البقرة] : ۱۵۲)، وَ اخْشَوْنِ (۵

[المآیدۃ] : ۳)، فَلَا تُنْظِرُوْنِ (۷ [الاعراف]: ۱۹۵)؛ ان اور دیگر ایسے مقامات پر نِیْ کے بجاے نِ پر اکتفا کیا گیا ھے اور ھر جگہ ی کو حذف کر دیا گیا ھے (مزید مثالوں کے لیے دیکھیے ابن الانباری : کتاب ایضاح الوقف و الابتداء، دمشق ۱۹۷۱ء، ۱ : ۲۵۰ تا ۲۵۶)].

زیادۃ : زیادۃ کا مطلب یہ ھے کہ قرآن مجید کے رسم الخط میں بعض مقامات پر بعض حروف عام رسم الخط کی رو سے زائد ھیں ۔ اس کی چند مثالیں یہ ھیں :

[زیادت الف : اَوْ لَاْ اَذْبَحَنَّهٗ (۲۷ [النمل] : ۲۱)؛ وَ لَاْ اَوْضَعُوْا خِلٰلَكُمْ (۹ [التوبۃ] : ۴۷)؛ لَاْ اِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۵۸)؛ لَاْ اِلَى الْجَحِيْمِ (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۶۸)؛ قَوَارِيْرَاْ مِنْ فِضَّةٍ (۷۶ [الدھر] : ۱۶)؛ وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْىْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا (۱۸ [الکھف] : ۲۳)؛ اِلٰى فِرْعَوْنَ وَ مَلَاْئِهٖ (۱۱ [ھود] : ۹۷)؛ زائد الف کے اوپر دائرہ بنا دیا گیا ھے .

زیادت واؤ : سَاُورِيْكُمْ دَارَالْفٰسِقِيْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۴۵)؛ سَاُورِيْكُمْ اٰيٰتِيْ (۲۱ [الانبیآء] : ۳۷)؛ سَاُورِيْكُمْ میں واؤ زائد ھے .

زیادت یاء : مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ ع (۱۰ [یونس] : ۱۵)؛ وَ مِنْ اٰنَآئِ الَّيْلِ (۲۰ [طٰهٰ] : ۱۳۰)؛ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ (۴۲ [الشورٰی] : ۵۱)؛ وَ السَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۴۷)؛ ھمزے کے نیچے ی زائد ھے اور اسی طرح بِاَيْدٍ کے بجاے بِاَيْىدٍ قرآنی رسم الخط ھے اور اس میں بھی ایک ی زائد ھے ۔ ان ساری زیادات کے پیچھے ایک حکمت کارفرما ھے (تفصیل کے لیے دیکھیے البرھان، ۱ : ۳۸۱ تا ۳۸۷)].

بدل : بدل کا مطلب یہ ھے کہ قرآن مجید کا رسم الخط کچھ اس نوعیت کا ھے کہ اس میں بعض مقامات پر بعض حروف کو بعض حروف سے بدل دیا گیا ھے، مثلاً عام قاعدۂ کتابت کی رو سے اَلصَّلٰوۃ، الرِّبٰو، الزَّکٰوۃ، وغیرہ الفاظ کا تلفظ الصَّلاۃ، الرِّبا اور الزکاۃ ھوتا ھے، مگر قرآنی رسم الخط میں ان کو الصلٰوۃ، الربٰو، الزکٰوۃ ھی لکھا جائے گا اور الف کو حرف و سے بدلا جائے گا [اور اس سے ان الفاظ کی عظمت اور اھمیت بیان کرنا مقصود ھے (دیکھیے البرھان، ۱ : ۴۰۹ تا ۴۱۰)].

[وَصْل اور فَصل : قرآن مجید کے رسم الخط میں کہیں دو لفظوں کو ملا دیا جاتا ھے، جسے وصل کہتے ھیں اور وہ الفاظ موصول کہلاتے ھیں اور کہیں انھیں دو لفظوں کو الگ الگ لکھا جاتا ھے، جسے فصل کہتے ھیں اور ان کو مفصول یا مقطوع بھی کہتے ھیں ۔ بِئْسَ اور مَا کو قرآن مجید میں تین مقامات پر موصول، یعنی ملا کر لکھا جاتا ھے : بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهٖ اَنْفُسَهُمْ (۲ [البقرۃ] : ۹۰)؛ بِئْسَمَا يَاْمُرُكُمْ بِهٖ اِيْمَانُكُمْ (۲ [البقرۃ] : ۹۳)؛ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُوْنِيْ (۷ [الاعراف] : ۱۵۰) ۔ اس کے علاوہ چھے مقامات پر الگ الگ، یعنی مفصول لکھا جاتا ھے ۔ پانچ جگہ لَبِئْسَ مَا آیا ھے (دیکھیے ۲ [البقرۃ] : ۱۰۲؛ ۵ [المآیدۃ] : ۶۲، ۶۳، ۷۹، ۸۰)۔ ایک جگہ فَبِئْسَ مَا (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۸۷) ۔ اس وصل اور فصل کے پیچھے ھر جگہ کچھ معنوی اور صوری حکمتیں پوشیدہ ھیں .

اسی طرح اِنَّ اور مَا کو صرف ایک جگہ مفصول لکھا جاتا ھے : اِنَّ مَا تُوْعَدُوْنَ لَاٰتٍ (۶ [الانعام] : ۱۳۴] ۔ اس کے علاوہ سارے قرآن مجید میں اِنَّمَا موصول لکھا جاتا ھے .

اَنَّ اور مَا صرف دو جگہ مفصول ھے : وَ اَنَّ مَا يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ هُوَ الْبَاطِلُ (۲۲ [الحج] : ۶۲)؛ وَ اَنَّ مَا يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الْبَاطِلُ (۳۱ [لقمٰن] : ۳۰) ۔ اس کے علاوہ سارے قرآن مجید میں اَنَّمَا

موصول لکھا جاتا ھے ۔

كُلّ اور مَا تین جگہ مفصول ھے ۔ دو جگہ كُلَّ مَا (۴ [النسآء] : ۹۱؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۴۴) ۔ بقول الزرکشی (البرھان فی علوم القرآن، ۱ : ۴۱۸)؛ مصری مطبوعہ نسخوں میں بھی ایسے ھی ھے، مگر ھمارے ھاں مطبوعہ قرآن مجید کے نسخوں (بشمول طبع انجمن حمایت اسلام، لاھور) میں ان دونوں مقامات پر كُلَّمَا موصول ھے؛ ایک جگہ مِنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ (۱۴ [ابرٰھیم] : ۳۴) ھے ۔ باقی سارے قرآن مجید میں پندرہ مرتبہ كُلَّمَا موصول مرقوم ھے ۔

فِیْ اور مَا گیارہ مقامات پر مفصول آیا ھے، مثلاً فِیْ مَا فَعَلْنَ فِیْٓ اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوْفٍ ط (۲ [البقرة] : ۲۴۰)؛ وَ هُمْ فِیْ مَا اشْتَهَتْ اَنْفُسُهُمْ خٰلِدُوْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۱۰۲) وغیرہ ۔ باقی مقامات پر موصول مرقوم ھے، جیسے فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِیْمَا فَعَلْنَ فِیْٓ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ط (۲ [البقرة] : ۲۳۴) ۔

يَوْم اور هُمْ مقطوع اور موصول دونوں طرح قرآن مجید میں مرقوم ھے : يَوْمَ هُمْ بٰرِزُوْنَ (۴۰ [المؤمن] : ۱۶]؛ يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُوْنَ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۱۳) ۔ ان دو آیتوں میں تو مفصول و مقطوع ھے، لیکن مندرجۂ ذیل دو آیات میں (بوجہ مرکب اضافی ھونے کے) موصول ھے : يَوْمَهُمُ الَّذِیْ يُوْعَدُوْنَ (۴۳ [الزخرف] : ۸۳)؛ يَوْمَهُمُ الَّذِیْ فِیْهِ يُصْعَقُوْنَ (۵۲ [الطور] : ۴۵) ۔

لِكَیْ اور لَا قرآن مجید میں موصول بھی مرقوم ھے اور مفصول و مقطوع بھی؛ موصول کی مثال : لِكَیْلَا يَعْلَمَ مِنْۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَیْئًا (۲۲ [الحج] : ۵)، نیز دیکھیے (۳۳ [الاحزاب] : ۵۰؛ ۵۷ [الحدید] : ۲۳؛ ۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۵۳) ۔ اس کے برخلاف باقی دو جگہ تو لِكَیْ لَا (۱۶ [النحل] : ۷۰؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۳۷) اور ایک جگہ كَیْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ (۵۹ [الحشر] : ۷) مفصول مرقوم ھے ۔

اسی طرح اَیْنَ مَا مفصول اور اَیْنَمَا موصول دونوں طرح الگ الگ مقامات پر آیا ھے ۔

قرآن مجید میں دو مقامات پر مَالِ اور دو مقامات پر فَمَالِ مرقوم ھے : مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ (۱۸ [الکھف] : ۴۹)؛ مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ (۲۵ [الفرقان] : ۷)؛ فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ (۴ [النسآء] : ۷۸)؛ فَمَالِ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا (۷۰ [المعارج] : ۳۶) ۔ مروجہ رسم الخط کے مطابق مَا لِهٰذَا، فَمَالِهٰٓؤُلَآءِ اور فَمَا لِلَّذِیْنَ لکھا جاتا ھے، مگر قرآنی رسم الخط میں مذکورۂ بالا شکل میں لکھا جاتا ھے اور اسے تبدیل نہیں کیا جا سکتا ۔

ایک جگہ قرآن مجید میں اِبْنَ اور اُمَّ مفصول مرقوم ھے : قَالَ ابْنَ اُمَّ (۷ [الاعراف] : ۱۵۰)؛ دوسری جگہ موصول : يَبْنَؤُمَّ (۲۰ [طٰهٰ] : ۹۴)، جہاں یَا اور ابن اور اُمّ کو یکجا ملا کر (موصول) لکھا گیا ھے ۔

قرآنی رسم الخط میں ایک صورت ادغام کی ھے ۔ بعض اوقات دو حروف الگ الگ (مفصول) مرقوم ھوتے ھیں، جیسے عَنْ مَّا، مِنْ مَّا، اَمْ مَّنْ، عَنْ مَّنْ، اِنْ مَّا، اِنْ لَّمْ، اَنْ لَّنْ، اَنْ لَّا : دوسرے مقامات پر یہی حروف موصول مرقوم ھیں، جیسے عَمَّا، مِمَّا، اَمَّنْ، عَمَّنْ، اِمَّا، اِلَّمْ، اَلَّنْ، اَلَّا ۔

قرآنی رسم الخط کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ھے کہ بعض اوقات ایک لفظ لمبی ت سے لکھا جاتا ھے اور بعض اوقات گول ۃ سے : نِعْمَت اور نِعْمَة، رحمت اور رحمة، جَنَّت اور جَنَّة، شَجَرَت اور شَجَرَة، سُنَّت اور سُنَّة ۔

قرآنی رسم الخط کے بارے میں یہ بات قطعی اور حتمی ھے کہ مصحف عثمانی کا تتبّع کیا جائے ۔ اس قدیم رسم الخط میں کسی قسم کی تبدیلی اور

کسی قسم کا تغیر جائز نہیں ھے خواہ نیت کچھ ھی کیوں نہ ھو۔ بعض الفاظ کے لکھنے میں جو اختلاف ھے (جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے واضح ھے) اس میں بھی معنوی اسرار و حکم کارفرما ھیں۔ (الزرکشی: البرھان فی علوم القرآن، ۱ : ۳۷٦ تا ۳۸۰)]۔

قراءت: قرآن مجید کی حفاظت و صیانت کا ذمہ خود اللہ تعالٰی نے لیا ھے اور حفاظت و صیانت کے معنی یہ ھیں کہ اس میں اس طرح کے اختلافات رونما نہ ھوں گے جو اس کے مرتبۂ استناد کو گزند پہنچانے کا باعث بن سکیں۔ قرآن مجید کا ایک ایک لفظ، شوشہ اور اعراب اس طرح محفوظ و متلو ھے اور تواتر لیے ھوے ھے کہ اس میں اس نہج کے اختلافات کی گنجائش ھی نہیں۔

قرآن مجید دو شکلوں میں ھمارے سامنے ھے: ایک شکل مکتوب قرآن کی ھے اور ایک ملفوظ قرآن کی۔ ملفوظ قرآن ایک ھی انداز کا حامل ھے، لیکن مکتوب قرآن مجید میں اسلوب کتابت کے باعث بعض الفاظ کی کتابت بوجوہ مختلف ھوگئی۔ اس کی چند مثالیں یہ ھیں:

یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَ یُثْبِتُ (۱۳ [الرعد]: ۳۹) میں لفظ "یَمْحُوا" و کے ساتھ ھے اور وَ یَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ وَ یُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمٰتِهٖ (۴۲ [الشوریٰ]: ۲۴) میں حذف و کے ساتھ مکتوب ھے۔ وَاَلْفَیَا سَیِّدَھَا لَدَا الْبَابِ (۱۲ [یوسف]: ۲۵) میں لفظ "لَدَا" الف کے ساتھ ھے اور اِذِ الْقُلُوْبُ لَدَی الْحَنَاجِرِ (۴۰ [المؤمن]: ۱۸) میں "لَدَی" حرف ی کے ساتھ مرقوم ھے۔ اس میں بھی خاص حکمت مضمر ھے۔

اس قسم کی کئی اور مثالیں قرآن مجید میں موجود ھیں۔

آھستہ آھستہ قرآن مجید کا پڑھنا پڑھانا ایک مستقل فن (یعنی تجوید و قراءت) کی شکل اختیار کر گیا۔ قراءت کا مطلب یہ ھے کہ حروف کی تمام صفات کے ساتھ ان کی صحیح طور سے ادائی اور مخارج کا پورا پورا اھتمام کیا جائے۔ پھر ایک وقت آیا کہ اس فن کے بڑے بڑے امام اور ماھر پیدا ھوے، جن میں قرّاے سبعہ اور قرّاے عشرہ نے بالخصوص شہرت حاصل کی۔ ان کا الگ الگ ایک خاص اسلوب "قراءت سَبْعہ" اور "قراءت عَشْرہ" کے نام سے موسوم ھوا۔ قراءت اگر مخصوص دائرے اور حد میں رھے گی تو اس کو صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر اس میں ادائی حروف اور مخارج کے سلسلے میں اس نوع کا انداز اختیار کیا جائے گا یا اس قسم کا تکلف برتا جائے گا جو تغیر لفظ اور تبدیلی معنی پر منتج ھوگا تو اس کی کسی صورت میں بھی تائید نہیں کی جائے گی اور اس کو قراءت شاذہ سے تعبیر کیا جائے گا، جو اھل علم اور اصحاب فن کے نزدیک قطعی طور سے ناقابل اعتنا ھے۔

قُرّاے کرام: اس موقع پر مناسب معلوم ھوتا ھے کہ چند مشہور قراے کرام کا بھی تعارف کرا دیا جائے۔ سب سے پہلے "قراے سبعہ" کو لیجیے، جو مندرجۂ ذیل ھیں:

۱۔ ابو عمرو بن العلاء: زبّان بن العلاء بن عمار بن عبداللہ بن الحسین بن حارث بن جُلھم ابن خزاعی بن مازن بن مالک بن عمرو المازنی البصری کا شمار عظیم المرتبت رجال قرآن مجید میں ھوتا ھے۔ یونس اور دیگر مشائخ بصرہ نے، جو قرّا کے طبقۂ رابعہ سے تعلق رکھتے ھیں، ان سے تحصیل کی۔ قرآن مجید اور علوم عربیہ میں مہارت تامّہ رکھنے کے ساتھ ساتھ وہ ثقاھت و امانت اور دینداری میں بھی ممتاز تھے۔ وہ ٦۸ھ میں پیدا ھوے اور ۱۵۴ھ میں وفات پائی۔

۲۔ نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نُعَیم اللّیْثی المدنی: ان کی کنیت ابوالحسن ھے۔ وہ ۷۰ھ کے لگ بھگ پیدا

ہوئے۔ وہ اصلاً اصفہان کے باشندے تھے۔ انھوں نے مدینۂ منورہ میں نشو و نما پائی اور وہیں کے ہو رہے۔ تابعین کے بعد لوگ انھیں کی طرف رجوع کرتے تھے۔ ان کا سال وفات ۱۶۹ھ/۷۸۵ء ہے۔ [قراءت اور تفسیر میں ان کی تصانیف موجود ہیں۔ الاَصْمعی اور قالون (=عیسٰی بن مینا) ان کے شاگرد تھے] ۔

۳۔ **ابن کثیر :** ان کا نام عبداللہ بن کثیر [بن المطلب] ہے اور کُنیت ابو مَعْبد؛ مکّۂ مکرّمہ کے طبقۂ ثانیہ کے قرّا میں سے تھے۔ وہ ۴۵ھ میں پیدا ہوئے اور عمرو بن عَلقمہ کنانی کے غلام تھے۔ ان کی نسبت الداری ہے۔ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کا زمانہ پایا اور ان سے ملاقات کا شرف حاصل کیا۔ ۱۲۰ھ/۷۳۸ء میں مکّۂ مکرّمہ میں وفات پائی اور وہیں دفن کیے گئے۔ ان کو اپنے دور کی علمی سیادت کا فخر حاصل تھا ۔

۴۔ **عاصم بن بَہْدَلہ الاسدی [الکوفی] :** ان کی کنیت ابو بکر تھی [اور ان کے باپ کی کنیت ابو النُّجود اور اسی نسبت سے انھیں عاصم بن ابی النُّجود کہتے ہیں؛ بَہْدَلہ ان کی ماں کا نام تھا]۔ وہ نصر بن قُعَیْن الاسدی کے غلام تھے۔ یحیٰی بن وثّاب کے بعد ان کا شمار کوفے کے طبقۂ ثالثہ کے قرّا میں ہوتا ہے۔ مشہور محدث ہونے کے علاوہ وہ فصاحت، تجوید اور حسن صوت میں مرتبۂ بلند پر فائز تھے۔ ان کی وفات ۱۲۷ھ میں ہوئی۔ انھوں نے ابو عبدالرحمٰن السلمی اور زِرّ بن حُبَیش سے قراءت سیکھی ۔

۵۔ **عبداللہ بن عامر الیَحْصُبی :** (یہ صاد کے ضمہ کے ساتھ بھی ہے اور کسرہ کے ساتھ بھی) قرّاے سبعہ میں سے ہیں۔ ان کی کنیت ابو عِمران ہے۔ [خلیفہ ولید بن عبدالملک کے عہد میں وہ دمشق کے قاضی مقرر ہوئے تھے]۔ فن قراءت سے متعلق ان کو اہل شام کے امام و پیشوا کی حیثیت حاصل تھی۔ [۲۱ھ/۶۴۱ء میں پیدا ہوئے] اور حضرت عثمانؓ بن عفان اور حضرت ابوالدرداءؓ کے مصاحب و شاگرد حضرت مغیرہؓ بن ابی شہاب سے عرضاً قراءت سیکھی، بلکہ بعض مؤرّخین تو یہاں تک کہتے ہیں کہ انھوں نے خود حضرت عثمانؓ کو قرآن مجید سنانے کا شرف حاصل کیا۔ یہ تو بلا شبہہ صحیح ہے کہ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کی ایک جماعت سے سماع قرآن کیا، جن میں حضرت معاویہؓ بن ابی سفیان، نعمانؓ بن کثیر اور فضالہ بن عبید شامل ہیں۔ عبداللہ بن عامر الیَحْصُبی امام کبیر اور جلیل القدر تابعی تھے۔ [قرّاے سبعہ میں بزرگ ترین شخص تھے۔ یہ اور ابو عمرو دونوں خالص عرب قاری ہیں؛ باقی موالی میں سے تھے]۔ ۱۱۸ھ/۷۳۶ء میں دمشق میں فوت ہوئے ۔

۶۔ **حمزہ بن حبیب الزیّات :** ابو عُمارہ حمزہ بن حبیب بن عمارہ بن اسمٰعیل الزّیات الکوفی قرّاے سبعہ میں سے چھٹے قاری ہیں۔ جماعت قرّا میں سب سے زیادہ عابد و زاہد، امام و مقتدٰی اور عاقل و فہیم تھے۔ انھیں ابو عمارہ کوفی تمیمی بھی کہا جاتا ہے۔ منقول ہے کہ وہ بنو تمیم کے مولٰی (= غلام) تھے۔ ان کی ولادت ۸۰ھ میں [کوفے میں] ہوئی۔ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کا آخری زمانہ پایا۔ ممکن ہے کسی صحابی کی روایت کا شرف بھی حاصل کیا ہو۔ قراءت میں یہ اعمش، جعفر بن محمّد الصادق، ابو اسحٰق السَّبِیْعی اور قاضی ابن ابی لیلٰی کے شاگرد تھے۔ ان سے ابراھیم بن ادھم، سفیان ثوری اور شریک بن عبداللہ نے روایت قراءت کی۔ عاصم اور اعمش کے بعد علم قراءت کی قیادت انھیں کی طرف منتقل ہوگئی تھی اور وہ مستند امام، ثقہ و ثبت، راضی برضاے الٰہی، قائم بکتاب اللہ، ماہر فرائض، عالم عربیت، حافظ حدیث، عابد و زاہد اور خاشع و متواضع تھے۔ ان خصوصیات کی بنا پر ان

کو ایک فقیدالمثال شخص سمجھا جاتا تھا۔ وہ تجارت کرتے تھے اور عراق سے زیتون لے کر حلوان اور حلوان سے ناریل اور پنیر لے کر کوفے جاتے تھے۔ سفیان ثوری کا کہنا ہے کہ علم قرآن مجید اور فرائض کے بارے میں حمزہ سب پر فوقیت رکھتے تھے اور قراءت ھمزہ میں افراط سے منع کرتے تھے۔ جو شخص اس میں افراط سے کام لیتا، اس سے کہا کرتے کیا تم نہیں جانتے کہ سفید رنگ سے معاملہ بڑھ جائے تو برص ہو جاتا ہے اور گھنگھریالے بالوں کو مزید گھنگھریالے کرنے کی کوشش کی جائے تو سخت ہو جاتے ہیں؛ اسی طرح قراءت میں افراط سے کام لیا جائے تو وہ قراءت نہیں رہتی۔ انھوں نے ۱۵۶ھ/۷۷۳ء میں وفات پائی۔ ان کی قبر حلوان میں ہے۔ [قراءت اور فرائض پر ان کی تصانیف کا ذکر آتا ہے۔ ابو عمارہ حمزہ بن حبیب اور ابو عمرو ابن العلاء کے اختلافات قراءت پر بھی کتاب موجود ہے].

۷۔ الکسائی: ابوالحسن علی بن حمزہ بن عبداللہ بن بہمن بن فیروز الاسدی ایرانی نژاد تھے۔ ان کا شمار قرّاے سبعہ میں ہوتا ہے۔ علم نحو کے بھی امام تھے۔ کوفے کے باشندے تھے۔ وہیں پرورش پائی۔ شہر شہر گھومتے رہتے تھے۔ بنو اسد کے مولٰی تھے۔ ۱۸۹ھ میں رے کے ایک گاؤں "رَنْبُوَیہ" میں فوت ہوے۔ بہت ہی وجاہت و حشمت اور عزت و وقار کے مالک تھے۔ ابن ابی لیلٰی اور حمزہ بن حبیب سے علم قراءت حاصل کیا۔ حمزہ کی وفات کے بعد کوفے میں فن قراءت کی امامت انھیں کے حصے میں آئی۔ انھوں نے حمزہ کے سامنے چار مرتبہ قراءت کی۔ اس سلسلے میں حمزہ ان پر کامل اعتماد کرتے تھے۔ ان سے امام احمدؒ بن حنبل اور یحیٰی بن معین نے روایت کی۔ امام احمدؒ ابن حنبل کا کہنا ہے کہ میں نے کسی کو الکسائی سے زیادہ راست گو اور صادق اللہجہ نہیں دیکھا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جس نے علم نحو میں عبور حاصل کرنا چاہا وہ الکسائی سے وابستہ ہو گیا۔ انھیں الکسائی اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی چادر اوڑھے رہتے تھے۔ ایک قول کے مطابق وہ جس گاؤں کے اصل باشندے تھے اس کا نام کسا تھا، لہٰذا الکسائی کہلائے، لیکن پہلی توجیہ زیادہ صحیح ہے۔ حمزہ کے حلقۂ درس میں بیٹھتے تو حمزہ ان کی طرف اشارہ کرکے لوگوں سے کہتے: "اس کی طرف بھی رجوع کرو اور اس چادر اوڑھنے والے سے بھی استفادہ کرو".

الکسائی حمزہ کے تلمیذ تھے اور ابتدائی دور میں انھیں کے طریق پر لوگوں کو قراءت سکھاتے تھے، مگر بعد میں اپنا ایک خاص نہج قراءت اپنا لیا تھا۔ ہارون الرّشید کے دور حکومت میں وہ بغداد میں لوگوں کو اپنے ہی طریق کے مطابق قراءت کی تعلیم دیتے تھے۔ وہ عباسی خلفا ہارون، مأمون اور امین کے استاد تھے۔ ان پر قراءت سبعہ ختم ہوگئی۔

یہ قرّاے سبعہ تھے۔ درج ذیل تین اور قرّاء کو ان میں شامل کیا جائے تو یہ قرّاے عشرہ ہوں گے۔

۸۔ ابو جعفر المدنی: ابو جعفر یزید بن القعقاع المدنی المخزومی کا شمار قرّاے عشرہ میں ہوتا ہے۔ وہ مشہور تابعی تھے۔ انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے قرآن مجید پڑھا اور روایت قراءت کی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن الخطاب اور مروان بن حکم سے سماع قرآن مجید کیا۔ واقعۂ حرّہ سے قبل وہ مدینۂ منورہ کے سب سے بڑے قاری تھے۔ ۱۳۰ھ/۷۴۷ء میں انھوں نے مدینۂ منورہ میں وفات پائی۔

۹۔ یعقوب الحضرمی: ابو محمّد یعقوب بن

اسحق بن زید بن عبداللہ الحضرمی البصری، حضرم کے ایک غلام تھے اور ان کا شمار قرّاے عشرہ میں ہوتا ہے ۔ وہ قراءت میں امام اہل بصرہ تھے اور انھیں قراءت کی تعلیم دیتے تھے۔ انھوں نے قرّاء کی ایک جماعت سے قراءت سیکھی، الکسائی، حمزہ اور محمّد بن زریق کوفی سے سماعت حروف کی۔ وہ جامع بصرہ کے امام تھے اور خود اپنی اسی قراءت کے مطابق، جو قراءت یعقوب کے نام سے معروف تھی، قراءت کرتے تھے ۔ اٹھاسی سال عمر پا کر وہ ۲۰۵ھ/۸۲۱ء میں فوت ہوے ۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ان کے باپ، دادا اور پردادا نے بھی اٹھاسی سال کی عمر پا کر انتقال کیا تھا ۔

۱۰- خلف : ابو محمّد خلف بن ہشام بن ثعلب البزار بغدادی بھی قرّاے عشرہ میں سے تھے ۔ وہ ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں پیدا ہوے؛ دس سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا؛ حدیث میں امام مالکؒ کے شاگرد تھے ۔ وہ جلیل القدر امام، ثقہ عالم اور زاہد و متقی تھے ۔ انھوں نے ۲۲۹ھ/۸۴۴ء میں وفات پائی ۔

ان قرّاے کرام کے علاوہ چند اور مشہور قرّاء بھی تھے، جن کا تعارف درج ذیل سطور میں کرایا جاتا ہے ۔

قالون : ابو موسیٰ عیسیٰ بن میناء بن وردان؛ ایک قول کے مطابق مرّی ہیں ۔ وہ بنو زہرہ کے بردہ تھے ۔ ان کا لقب قالون تھا ۔ وہ مدینے کے قرّاء اور علماے نحو میں سے تھے اور چونکہ نافع کے ساتھ بہت وابستگی رکھتے تھے اس لیے انھیں ان کا پروردہ سمجھا جاتا تھا ۔ وہ نہایت عمدہ انداز سے قرآن مجید پڑھتے تھے ۔ اسی بنا پر انھیں قالون کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا؛ قالون رومی زبان کا لفظ ہے اور رومی زبان میں قالون کے معنی جیّد اور بہترین کے ہیں ۔ جب وہ قرآن مجید کی تلاوت کرتے تو نافع بہت ہی خوش ہوتے اور فرط مسرت سے ان کی طرف اشارہ کرتے ۔ قالون رومی نژاد تھے ۔ اور ان کا جدّ اعلٰی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اسیران روم کے ساتھ آیا تھا ۔ قالون سخت بہرے تھے، لیکن ان میں یہ عجیب بات تھی کہ صداے بوق تو نہ سن پاتے، مگر ان کے سامنے قرآن مجید پڑھا جاتا تو اچھی طرح سن لیتے ۔ ابن حاتم کا کہنا ہے کہ قالون کے سامنے قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی تو پڑھنے والے کے ہونٹوں کی حرکت سے معلوم کر لیتے کہ قاری نے کہاں لغزش کھائی ہے اور کس مقام پر لحن یا خطا کا مرتکب ہوا ہے ۔ قالون ۱۲۰ھ/۷۳۸ء میں پیدا ہوے اور مسلسل پچاس برس تک نافع کو قرآن مجید سناتے رہے؛ ۲۲۰ھ/۸۳۵ء میں وفات پائی ۔

ورش : ابو سعید عثمان بن سعید [بن عبداللہ القرشی المصری القیروانی]؛ ان کا لقب ورش تھا اور لقب ہی سے مشہور تھے ۔ وہ شیخ القرّاء اور امام المرتّلین تھے اور اپنے زمانے میں، قرّاے دیار مصر کے قائد کی حیثیت رکھتے تھے ۔ ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں وہ مصر میں پیدا ہوے اور علم قراءت کی تحصیل کے لیے نافع المدنی کی خدمت میں حاضر ہوے اور ان کو کئی بار قرآن مجید سنایا ۔ چونکہ وہ کوتاہ قد تھے اور قد کی مناسبت سے کرتہ اتنا مختصر پہنتے تھے کہ پنڈلیاں صاف نظر آتیں، اس لیے نافع نے ان کو ورش کے نام سے پکارنا شروع کر دیا ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کم کھاتے اور دبلے پتلے تھے، لہٰذا ورش کے نام سے موسوم ہوے ۔ نافع انھیں ہمیشہ ان الفاظ سے پکارتے : "ورشان آؤ، ورشان پڑھو" ۔ پھر ورشان کو مخفف کرکے ورش سے موسوم کرنے لگے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ورش ایک معروف پرندہ ہے ۔ یہ بھی منقول ہے کہ ورش ایک مٹھائی ہے، جو دودھ سے تیار کی جاتی ہے، یا یہ کہ وہ پنیر یا پنیر کی قسم

کی کوئی چیز ہے؛ چنانچہ ان کے سفید رنگ کی وجہ سے انھیں یہ لقب دیا گیا، جو ان کے ساتھ چپک کے رہ گیا ۔ اپنے نام کی بہ نسبت یہ لقب انھیں زیادہ پسند تھا ۔ انھوں نے ستاسی سال عمر پا کر ۱۹۷ھ/ ۸۱۲ء کو مصر میں وفات پائی ۔

**ابو بکر شعبہ الازدی الکوفی :** شعبہ بن عیاش بن سالم؛ عاصم بن بہدلہ کے شاگرد اور راوی؛ ۹۵ھ/۷۱۴ء میں پیدا ہوے ۔ انھوں نے عاصم کے سامنے تین مرتبہ قراءت قرآن مجید کی ۔ عطا بن سائب اور اسلم منقری سے بھی علم قراءت حاصل کیا ۔ شعبہ نے طویل عمر پائی ۔ وفات سے سات سال یا اس سے کچھ زیادہ عرصہ قبل لوگوں کو قراءت قرآن مجید کی تعلیم دینا ترک کر دی تھی ۔ عالم با عمل، حجت اور مستند شخص تھے ۔ ان کا اپنا قول ہے کہ میں نصف اسلام ہوں ۔ ائمۂ اہل السنت میں سے تھے ۔ ان کے لیے پورے پچاس سال تک بستر کا اہتمام نہیں کیا گیا ۔ ۱۹۳ھ/۸۰۹ء میں فوت ہوے ۔

**حفص :** ابو عمر حفص بن سلیمان بن المغیرہ اسدی کوفی بزاز تھے اور کپڑے کی تجارت کرتے تھے ۔ عرضاً و تلقیناً انھوں نے عاصم سے قراءت سیکھی ۔ عاصم کے ربیب اور ان کی بیوی کے بیٹے تھے ۔ وہ ۹۰ھ/۷۰۹ء میں پیدا ہوے؛ چھوٹی عمر میں بغداد چلے گئے تھے اور وہیں تحصیل علم کی ۔ پھر وہ مکۂ مکرمہ آ گئے، جہاں مستقل طور پر سکونت اختیار کرکے قرآن مجید کی تعلیم دینا شروع کر دی ۔ یحیی بن معین کا قول ہے کہ عاصم کی صحیح ترین روایت قراءت وہی ہے جو حفص سے مروی ہے ۔ قراءت عاصم کے یہ سب سے زیادہ عالم تھے اور ضبط قراءت کے بارے میں شعبہ پر فوقیت رکھتے تھے ۔ صحیح قول کے مطابق ان کا سال وفات ۱۸۰ھ/۷۹۶ء ہے ۔ یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے ۱۸۰ھ اور ۱۹۰ھ کے درمیانی عرصے میں انتقال کیا ۔ اللہ نے ان کی قراءت کو اس درجہ مقبولیت عطا فرمائی کہ اب دنیا بھر میں قراءت حفص ھی مروج و اشاعت پذیر ہے اور اسی کو اولین اہمیت دی جاتی ہے ۔

**ہشام بن عمّار :** ہشام بن عمار بن نصیر بن میسرہ السلمی الدمشقی؛ کنیت ابو الولید؛ مقتداے اہل دمشق اور ان کے خطیب و محدث، معلم قرآن مجید اور مفتی و قاضی؛ ۱۵۳ھ میں پیدا ہوے ۔ انھوں نے قرّاء کی بہت بڑی جماعت سے عرضاً قراءت سیکھی ۔ علّامہ، فصیح اور وسیع الروایات تھے ۔ ایوب بن تمیم التمیمی سے عام قراءت حاصل کیا، جنھوں نے یحیی بن حارث الزھاوی کے حضور اور انھوں نے عبداللہ بن عامر کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا تھا ۔ ایوب بن تمیم کی وفات کے بعد سربراہی قراءت قرآن مجید دو آدمیوں، یعنی ہشام بن عمار اور ابن ذکوان کی طرف منتقل ہوگئی تھی ۔ ہشام صحت نقل، فصاحت، علم، روایت اور درایت میں خاص شہرت کے حامل تھے ۔ باوجودیکہ ان پر ضعف پیری کا غلبہ ہو گیا تھا، وہ استواری عقل و دانش اور اصابت فکر و راے میں سب سے ممتاز تھے ۔ اخذ قراءت اور تحصیل علم حدیث کے لیے لوگ دور دراز سے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے ۔ ۲۴۵ھ میں انھوں نے دمشق میں وفات پائی ۔

**ابن ذکوان :** ابو عمرو عبداللہ بن احمد بن بشیر بن ذکوان بن عمرو بن فہر بن مالک بن نضر القرشی الفہری الدمشقی، قراءت میں ہشام کے راوی اور فن قراءت میں بڑی شہرت کے مالک تھے ۔ استاذ، راوی اور ثقہ تھے ۔ شام کے شیخ القرّاء اور جامع دمشق کے امام تھے ۔ انھوں نے ایوب بن تمیم سے اخذ علم کیا، جنھوں نے دمشق میں علم قراءت کے سلسلے میں ان

کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا ۔ ایوب کے استاد، یحیٰی بن حارث الزهاوی اور ان کے استاد ابن عامر تھے ۔ الکسائی شام گئے تو انھوں نے الکسائی سے بھی علم قراءت حاصل کیا ۔ اس زمانے میں عراق، حجاز، شام، مصر اور خراسان میں ابن ذکوان سے بڑھ کر کوئی قاری نہ تھا ۔ ان کا سن ولادت ۱۷۳ھ اور سن وفات ۲۴۲ھ ہے .

**ابوالحارث :** ابو الحارث لیث بن خالد بغداد کے رھنے والے تھے ۔ ثقہ، دانا اور ضابط تھے اور الکسائی کے تلامذہ میں سے تھے ۔ انھوں نے الکسائی سے علم قراءت حاصل کیا اور حمزہ بن قاسم الاحول اور یزیدی سے حروف کی روایت کی ۔ قرّاء کے شاگرد سلمة بن عاصم اور محمّد بن یحیٰی [م ۲۸۸ھ] نے ان سے عرضًا قراءت کی روایت کی ۔ وہ ۲۴۰ھ میں فوت ھوے .

ان قرّاے کرام کے علاوہ، مکۂ مکرّمہ، مدینۂ منورہ، بصرے، کوفے، شام، یمن، بغداد اور مصر وغیرہ کے اور بھی بہت سے قاری تھے، جو اس فن میں کامل مہارت رکھتے تھے ۔ کچھ قرّاء وہ بھی تھے جو قراءت شاذہ کے حامل تھے ۔ ان میں ایک شخص محمّد بن احمد بن ایوب بن شنبوذ تھا، جو ابن شنبوذ کے نام سے معروف تھا ۔ وہ بہت سی قراءت کا راوی تھا، مگر ان کی حیثیت قراءت شاذہ کی تھی؛ آخر میں اس نے اپنی تمام قراءت شاذہ کا اعتراف کر لیا تھا ۔ پھر اس سے ان قراءت سے تائب ھونے کے لیے کہا گیا تو اس نے توبہ کر لی تھی ۔ اس کا توبہ نامہ کتب تاریخ میں موجود ھے اور اس کے الفاظ کا ترجمہ یہ ھے : "محمّد بن احمد بن ایوب کہتا ھے کہ میں اس انداز سے حروف پڑھتا تھا جو مصحفِ عثمانؓ کے خلاف تھے، جس کی صحت پر تمام صحابۂ رسول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کا اتفاق ھے ۔ پھر مجھ پر یہ حقیقت واضح ھو گئی کہ یہ انداز قراءت غلط ھے ۔ اب میں نے اس سے توبہ کر لی ھے اور اس طریق قراءت کو ترک کر دیا ھے ۔ میں اس قراءت سے اللہ جل اسمہ کے حضور براءت و بیزاری کا اظہار کرتا ھوں کیونکہ مصحف عثمانؓ ھی صحیح اور مبنی بر حق ھے؛ نہ اس کی مخالفت کرنی چاھیے اور نہ اس کے علاوہ کسی دوسرے اسلوب سے قراءت کرنا چاھیے" .

**قرآن مجید پر نقطے :** اسلام سے قبل عرب میں حروف پر نقطے ڈالنے کا رواج نہ تھا اور اھل عرب اپنی فطرت و ذھانت کی بنا پر الفاظ کو بالکل صحیح پڑھتے تھے ۔ جب اسلام پھیل گیا اور عرب سے باھر کے علاقوں میں پہنچا تو عرب و عجم کے اختلاط سے الفاظ میں خطا و تصحیف کا اندیشہ پیدا ھونے لگا ۔ اب اھل علم عرب ایسی علامت وضع کرنے اور نقاط کے اختراع پر مجبور ھوے، جو بالخصوص عجمی مسلمانوں کو الفاظ کی غلطیوں سے محفوظ رکھنے کا باعث بن سکے ۔ ایک روایت کے مطابق والی بصرہ زیاد کو بھی اس کا احساس ھوا اور اس نے اس دور کے مشہور ماھر فن ابو الاسود الدؤلی کو طلب کیا اور کہا کہ قرّاء کے لیے کوئی ایسا طریقہ وضع کر دیا جائے جو قراءت کے وقت ان کے لیے مفید ثابت ھو، مگر ابو الاسود اس پر متامل ھوا؛ لیکن بعد میں اس نے خود ھی ایک شخص سے سنا کہ وہ قرآن مجید کی آیت اَنَّ اللّٰهَ بَرِیٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ ۙ وَ رَسُوْلُهٗ (۹ [التوبة] : ۳) میں وَ رَسُوْلُهٗ کو بکسر لام پڑھ رھا تھا، جس سے معنی و مطلب بالکل بدل جاتے ھیں ۔ اس پر ابو الاسود کو بہت افسوس ھوا اور اس نے سمجھا کہ معاملہ واقعی اھم ھے اور اسے بہرحال انجام دینا چاھیے ۔ لوگوں کو یہ بات معلوم ھوئی تو وہ معترض ھوے اور کہا کہ قرآن مجید کے حروف پر نقطے ڈالنے کا کام جب رسول اللہ

صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کے صحابۂ کرامؓ نے نہیں کیا، تو آپ کیوں کر رہے ہیں ۔ انھیں سمجھایا گیا کہ اس کا مقصد صرف دال کو ذال سے، ب کو ت اور ث سے، صاد کو ضاد سے اور عین کو غین سے ممیز کرنا ہے اور یہ واضح کرنا ہے کہ کون کونسے حروف نقطے والے ہیں اور کون کونسے نقطے سے خالی ہیں اور کس حرف پر کتنے نقطے ہیں تاکہ ان لوگوں کے لیے مختلف حروف کے درمیان امتیاز کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے جو عجم سے تعلق رکھتے ہیں، یا زیادہ پڑھے لکھے نہیں ہیں ۔ اس سے لوگوں کو کچھ اطمینان ہوا اور یہ غلط فہمی دور ہوئی کہ یہ قرآن مجید میں تحریف ہے بلکہ انھیں اس کا احساس ہوا کہ یہ قرآن مجید کی حفاظت کی ایک مؤثر شکل ہے ۔ اب حروف پر نقطے ڈالنے کا کام شروع ہوا ۔

ابو الاسود نے زیاد سے کہا : ”یہ کام بڑا نازک اور اہم ہے، اس لیے مجھے ایک ذہین اور ذکی کاتب دیا جائے کہ جو کچھ میں بولتا جاؤں وہ اس کو سمجھتا بھی جائے اور اس کے مطابق لکھتا بھی جائے“؛ چنانچہ تیس بہترین کاتبوں کو بلایا گیا ۔ ان میں سے صرف ایک کاتب، جو قبیلۂ عبدالقیس سے تعلق رکھتا تھا، مطلوبہ معیار پر پورا اترا ۔ ابو الاسود نے اس سے کہا : ”جب تم دیکھو کہ میں نے کسی حرف کو ادا کرتے وقت منہ کھولا ہے تو اس کے اوپر ایک نقطہ ڈال دو اور اگر میں منہ بند کر لوں تو حرف کے آگے نقطہ ڈال دو اور اگر میں اس کو کسرے کی صورت میں پڑھوں تو نقطہ حرف کے نیچے ڈال دو؛“ چنانچہ اس طرح قرآن مجید پر نقطے ڈالے گئے ۔ یہ نقاط ابو الاسود کہلاتے ہیں ۔

چند معروف کُتّاب قرآن : خالد بن ابی الہیّاج پہلا شخص ہے، جس نے صدر اسلام میں قرآن مجید کی کتابت کی اور اپنے حسن خط میں شہرت پائی ۔ اسی خوبی کی بنا پر اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک نے مصاحف اور اشعار و واقعات معرض تحریر میں لانے کے لیے اس کو اپنے ہاں مقرر کر لیا تھا ۔ یہی وہ شخص ہے جس نے مسجد نبوی میں قبلے کی سمت سورۂ وَ الشَّمْسِ وَ ضُحٰهَا سے آخر قرآن مجید تک آب زر سے لکھا تھا ۔ منقول ہے کہ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے اس سے کہا : ”میری خواہش ہے کہ تم میرے لیے اسی انداز سے ایک قرآن مجید کی کتابت کرو“ ۔ اس نے کتابت کر دی اور نہایت عمدگی سے اس میں اپنے فن کتابت کی خوبیوں کو اجاگر کیا ۔ اسے دیکھ کر حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز کی یہ حالت تھی کہ اس کے اوراق الٹ پلٹ کر دیکھتے اور اظہار پسندیدگی کرتے تھے، لیکن جب اس نے اس کی قیمت زیادہ طلب کی تو انھوں نے قرآن مجید واپس کر دیا ۔

ابو یحیٰی مالک بن دینار [م ۱۳۱ھ/۷۴۸ء] بھی اس دور کے بہترین کاتبین قرآن میں سے تھے ۔ وہ بڑے پرہیزگار اور عابد شخص تھے اور اُجرت پر قرآن مجید کی کتابت کرکے گزر اوقات کرتے تھے ۔

اسی طرح کُتّاب قرآن میں سے خشنام بصری اور مہدی کوفی تھے ۔ یہ دونوں کاتب خلیفہ ہارون الرشید کے زمانۂ خلافت میں گزرے ہیں ۔ ان کے زمانے کے بہت عرصے بعد تک ان کے پائے کا کوئی کاتب پیدا نہیں ہوا تھا ۔ خشنام تو اس درجہ ماہر فن تھا کہ حرف الف لکھتا تھا تو وہ ہاتھ بھر لمبا ہو جاتا اور لطف یہ ہے کہ اس میں ایک ہی قلم استعمال کرتا تھا ۔

ابوحدی نام کا ایک کاتب قرآن، معتصم باللہ کے زمانۂ حکومت میں گزرا ہے ۔ وہ نہایت لطیف و نازک مصاحف کی کتابت کرتا تھا ۔

ابوحدی کا شمار کوفے کے نامور اور ماہرین فن کاتبین قرآن میں ہوتا تھا ۔ ابن ام شیبان، المسحور، ابو حمیرہ اور ابن حمیرہ بھی اہل کوفہ میں سے معروف کُتّاب قرآن تھے (ابن الندیم : الفہرست، قاہرہ، ص ۱۵، ۱۶؛ [طبع فلوگل، ص ۶ و ۷]).

**قرآن مجید کی زرکاری کرنے والے قابل ذکر لوگ :** اسلام کے قرن اول اور قرن ثانی میں جن حضرات نے قرآن مجید کی زرکاری اور تذہیب کی، ان کے نام یہ ھیں : الیقطینی، ابراھیم الصغیر، ابو موسی ابن عمار، ابن السقطی، محمّد اور اس کا بیٹا، ابو عبداللہ الخزیمی اور اس کا بیٹا [الفہرست، طبع فلوگل، ص ۹].

**قرآن مجید کی جلد بندی کرنے والے مشاہیر :** جو لوگ قرآن مجید کی جلد بندی میں خاص شہرت کے مالک تھے ان کے نام یہ ھیں : ابن ابی الحریش، جو مامون الرّشید کے خزانۃ الحکمت میں جلد ساز تھا؛ شفۃ المقراض عجیفی، ابو عیسی ابن شیران، دمیانۃ الاعسر ابن الحجام، ابراھیم اور اس کا بیٹا محمّد اور حسین بن الصّفار (ابن الندیم : الفہرست، قاہرہ، ص ۲۰؛ [طبع فلوگل، ص ۱۰]) .

**طباعت قرآن مجید کا آغاز :** خط عربی میں سب سے پہلا قرآن مجید، ۱۱۱۳ھ/۱۷۰۱ء میں ھیمبرگ (المانیا) میں طبع ھوا ۔ قرآن مجید کا یہ مطبوعہ نسخہ دارالکتاب العربیۃ مصر، قاہرہ، میں موجود ھے ۔ یہ بھی منقول ھے کہ ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء کے بعد بندقیہ (اٹلی) میں قرآن مجید کی طباعت ہوئی ۔ سب سے پہلے ھیمبرگ اور بندقیہ میں قرآن مجید کی طباعت اس لیے عمل میں آئی کہ بلاد اسلامیہ میں مطابع بہت بعد میں قائم کیے گئے اور یورپی ممالک میں اس کا آغاز بہت پہلے ہوگیا تھا.

ترکیہ میں سلطان احمد ثالث کے زمانے میں مطبع قائم ھوا تو وھاں کے مشائخ نے اگرچہ اس کے استعمال کے جواز کا فتوی دے دیا تھا، مگر قرآن مجید کی طباعت کو ممنوع قرار دیا ۔ پھر دولت عثمانیہ قائم ھوئی تو مطبع کو ممنوع ٹھیرایا گیا ۔ بعدازاں سلطان عبدالحمید اول کے دور میں پھر قیام مطابع کی اجازت دے دی گئی ۔ صحاح الجوھری پہلی کتاب تھی جو آستانہ میں طبع کی گئی ۔ کہتے ھیں ۱۱۲۹ھ/۱۷۱۸ء میں شیخ الاسلام عبداللہ آفندی نے آستانہ میں غیر دینی کتابوں کی طباعت کا فتوی دیا ۔ ایک روایت کے مطابق یہ فتوی ۱۱۰۲ھ میں دیا گیا تھا ۔ اس کے بعد ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء میں عربی، ترکی اور فارسی زبانوں میں لغت، ادب اور تاریخ کے موضوعات پر اھم کتابوں کی طباعت و اشاعت کا سلسلہ شروع ھوگیا ۔ پھر کتب دینی کی طباعت اور قرآن مجید کی اشاعت و تجلید کا فتوی بھی جاری کر دیا گیا (محمّد طاھر بن عبدالقادر الکردی المکی : تاریخ القرآن و غرائب رسمہ و حکمہ، بار دوم، قاہرہ ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء، ص ۱۶۳، ۱۶۴) .

**مآخذ :** قرآن مجید اور کتب حدیث و شروح کے علاوہ (۱) ابن کثیر : تفسیر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ء؛ (۳) طنطاوی جوھری : الجواھر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء؛ (۴) البیضاوی : انوارالتنزیل و اسرار التاویل، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء؛ (۵) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) الباقلانی : اعجاز القرآن، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) محمّد طاھر بن عبدالقادر الکردی : تاریخ القرآن، بار دوم قاہرہ، ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء؛ (۸) احمد حسن الزّیات : تاریخ الادب العربی، قاہرہ؛ (۹) صبحی الصالح : مباحث فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۱۰) ابن الجزری : طیّبۃ النشر فی القراءات العشر، قاہرہ، ۱۳۶۹ھ/۱۹۵۰ء؛ (۱۱) وھی مصنف : النشر فی القراءات العشر، قاہرہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء، بار اول؛ (۱۲) [ابو عبداللہ الزنجانی : تاریخ القرآن]؛

(۱۳) الجزائری: کتاب التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، قاہرہ ۱۳۳۴ھ؛ (۱۴) مجموعة فی القراءات، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۵) شاہ ولی اللہ: الفوز الکبیر فی اصول التفسیر؛ (۱۶) عبد اللہ پشاوری: ازالة الرای و تحفة القرّاء، کانپور ۱۳۳۶ھ؛ (۱۷) ابن الندیم: الفہرست، مطبوعۂ قاہرہ و بیروت؛ (۱۸) ابن الاثیر: اسد الغابہ؛ (۱۹) علی المتقی: کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، حیدرآباد دکن ۱۹۴۵ - ۱۹۴۶ء؛ (۲۰) ابن قتیبہ: المعارف، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۱) ابن خلدون: المقدمہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۲) ابن قتیبہ: تاویل مشکل القرآن، قاہرہ ۱۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء؛ (۲۳) سید قطب: فی ظلال القرآن، بار سوم، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۴) رشید رضا: تفسیر المنار، بار اول، قاہرہ ۱۳۴۶ء؛ (۲۵) تفسیر الخازن، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۶) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء؛ (۲۷) [منّاع القطّان: مباحث فی علوم القرآن، ۱۹۷۳ء؛] (۲۸) ابن منظور: لسان العرب، بیروت ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۶ء؛ (۲۹) الرازی (م ۶۳۱ھ): فضائل القرآن؛ (۳۰) ابن الفریس (۲۹۴ھ): فضائل القرآن؛ (۳۱) جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ۳: ۵۵؛ [(۳۲) ابن الانباری: کتاب ایضاح الوقف و الابتداء فی کتاب اللہ عزوجلّ، دمشق ۱۹۷۱ء؛ (۳۳) ابن الجزری: طبقات القراء (= غایة النہایة)، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۳۴) الدانی: التیسیر فی القراءات السبع، استانبول ۱۹۳۰ء؛ (۳۵) وہی مصنف: المقنع فی رسم مصاحف الامصار مع کتاب النقط، استانبول ۱۹۳۲ء؛ (۳۶) مجد الدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمیز فی لطائف الکتاب العزیز، قاہرہ ۱۳۸۵ھ؛ (۳۷) الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۳۸) عبدالوہاب حمودہ: القراءات و اللہجات، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۳۹) ابن خالویہ: الحجة فی القراءات السبع، طبع عبد العال؛ (۴۰) محمد عبداللطیف ابن الخطیب: الفرقان: جمع القرآن و تدوینہ و ہجاؤہ و رسمہ ۔ ۔ ۔]۔

(محمّد اسحٰق بھٹی [و ادارہ])

**مضامین قرآن:** قرآن مجید اللہ کا کلام ہے جو مختلف مضامین کا دل نواز مجموعہ اور روح پرور مرقع ہے۔ اس میں وہ تمام باتیں بیان کی گئی ہیں جو انسان کو زندگی میں پیش آسکتی اور اس کے لیے روحانی، علمی، فکری اور عملی طور پر مفید ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے کچھ مفصل ہیں اور کچھ مختصر؛ بعض معاملات سے تعلق رکھتی ہیں اور بعض عبادات سے۔ ذیل میں ان مضامین کی ایک فہرست پیش کی جاتی ہے:

**۱۔ وجود باری تعالٰی:** اللہ تعالٰی کو حیطۂ فہم و ادراک میں لانے کے لیے دو اسلوب قائم ہوے: ایک سائنسی اور ایک دینی۔ سائنسی اسلوب یہ ہے کہ انسان نے جب عقل و شعور کی آنکھ کھولی اور اس حقیقت کی تہ تک پہنچنا چاہا کہ اس وسیع و عریض کائنات میں کن قوتوں کی حکمرانی اور کن طاقتوں کی کارفرمائی ہے تو اس نے آفتاب و ماہتاب کی چمک دمک سے اثر پذیر ہو کر یہ سمجھا کہ یہی دو قوتیں اس دنیا کو متأثر کرتی، اس کی تقدیر میں انقلاب پیدا کرتی اور اس کے تمام معاملات میں تغیّر و تبدّل کی لہروں کو ابھارتی ہیں۔ پھر اس کے نقطۂ نظر سے آہستہ آہستہ دوسرے نجوم و کواکب بھی اس عظمت میں ان کے شریک ہو گئے۔ اس کے بعد مرور ایام سے ان کے ہیکل بنے، مندر تعمیر ہوے، پروہتوں اور پجاریوں کا طائفہ معرض وجود میں آیا اور پھر انھیں کی کوششوں سے پرستش کے لیے ان کے بت تراشے گئے اور اس طرح دنیا میں لاکھوں اور ہزاروں برس بت پرستانہ تہذیب کا دور دورہ رہا۔ بعد ازاں کچھ ذہین اور حساس افراد نے یہ محسوس کیا کہ یہ بت پرستی انسانی تذلیل کا باعث ہے اور برملا یہ کہنا شروع کیا کہ کائنات کی تعمیر و ترقی اور بگاڑ میں، ان بتوں کا جو، خود انسان ہی کے تراشیدہ ہیں، کوئی حصہ نہیں ہے۔

اس بزم کائنات کو آراستہ کرنے والی ایک اور ھی جلیل القدر ھستی ھے؛ اسی کی پرستش کرنا چاھیے، اسی کی عظمت و برتری کو ماننا چاھیے اور اسی کو اصل ملجا و ماوٰی سمجھنا چاھیے ۔ اس انداز فکر کے معنی یه ھیں کہ اللہ تعالٰی سے متعلق عقیدے اور اس کے بارے میں توحید کا تصور کسی معروضی حقیقت پر مبنی نہیں بلکه یه محض انسان کے فطری ارتقا کا نتیجہ ھے ۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یه ھوا کہ جب تک انسان بت پرستی اور مظاھر پرستی کے دور سے نہیں گزرا، اس وقت تک اس کا ذھن توحید کی جانب منتقل ھی نہیں ھو پایا .

وجود باری تعالٰی کے متعلق یه سائنسی اسلوب، جس کو فلسفیانه اسلوب سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ھے، بہت قدیم ھے ۔ بعض حکما کا کہنا ھے کہ اللہ، اس کے وجود اور اس کی صفات کا تصور موضوعی ھے، معروضی اور حقیقی نہیں ۔ وجود باری تعالٰی کے بارے میں یه اسلوب زیادہ جاندار، زیادہ وزنی اور زیادہ مضبوط نہیں ھے کیونکہ جس منطقیانه ذھن اور فلسفیانه فکر نے اسے جنم دیا ھے وہ اسے ختم بھی کر سکتا ھے ۔ اصل اور صحیح اسلوب وہ ھے جو اس کے برعکس ھے اور وہ ھے دینی اسلوب، جس نے اسے بڑے عمدہ طریق سے پیش کیا اور قلب و ذھن کا مسئلہ ٹھیرایا، جو شک و ریب کی ھر کھٹک سے قطعی طور پر بالا ھے اور یہی انبیا کی تعلیم ھے: قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ (١٤[ابرٰهيم]: ١٠)، یعنی ان کے رسولوں نے کہا: کیا تمھیں اللہ کے (وجود کے) کے بارے میں شک ھے جو کہ آسمانوں اور زمین کا بنانے والا ھے ؟

یه مسئلہ تو نہایت واضح ھے اور ایسا ھے جس کی جڑیں دل کی گہرائیوں میں پیوست ھیں: وَ فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ؕ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (٥١ [الذّٰريٰت]: ٢١)، یعنی خود تمھارے اندر بھی نشانیاں ھیں، کیا تم دیکھتے نہیں ؟

وجود باری تعالٰی کے متعلق قرآن مجید نے کئی قسم کے دلائل سے کام لیا ھے اور متعدد اسالیب سے ثابت کیا ھے کہ اللہ تعالٰی موجود ھے؛ وھی صانع ھے، وھی خالق ھے، اسی کے ھاتھ میں زندگی اور موت کا سلسلہ ھے، وھی روزی رساں، وھی بارش برسانے والا، وھی بنجر زمین کو روئیدگی بخشنے والا، وھی کھیتوں کو لہلہانے والا اور وھی تخلیق و آفرینش کے عمل کو ھمیشہ جاری و ساری رکھنے والا ھے؛ زمین و آسمان کی ھر شے ھر آن کسی نہ کسی شکل میں اسی کے سامنے دامن پھیلائے ھوے ھے: يَسْئَلُهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ (٥٥[الرحمٰن]: ٢٩)، یعنی جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ھے، سب اسی کے حضور دست سوال دراز کرتے ھیں ۔ وہ ھر وقت کام میں رہتا ھے (سب چیزوں پر اسی کا تصرف ھے).

زمین کی پیداوار، اس کے خزائن کی بوقلمونی اور نباتات کی رنگا رنگی کو قرآن مجید نے مختلف انداز سے بیان کیا ھے اور اسے اللہ تعالٰی کے وجود کے لیے بطور دلیل پیش کیا ھے: اَفَرَءَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ؕ ○ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ ○ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنٰهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُوْنَ (٥٦[الواقعة]: ٦٣ تا ٦٥)، یعنی بھلا یه تو بتاؤ کہ جو کچھ تم بوتے ھو، اسے تم اُگاتے ھو یا اسے ھم اُگانے والے ھیں ۔ اگر ھم چاھیں تو اس کو چورا چورا کر دیں اور تم باتیں ھی بناتے رھو .

سورۃ الانعام میں اپنے وجود کی دلیل دیتے ھوے اللہ تعالٰی نے اس مضمون کو ان الفاظ میں بیان کیا: وَ هُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّ غَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَ الزَّيْتُوْنَ وَ الرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ ؕ (٦[الانعام]: ١٤١)، یعنی

وهی اللہ ھے جس نے مختلف درختوں پر مشتمل باغات پیدا کیے - ان میں وہ بھی ھیں جن کی بیلیں ٹٹیوں پر چڑھائی جاتی ھیں (جیسے انگور کی بیلیں) اور وہ بھی ھیں جن کی بیلیں ٹٹیوں پر نہیں چڑھائی جاتیں - اسی نے کھجور کو پیدا کیا - اسی نے کھیتیاں پیدا کیں، جن میں کھانے کی گوناگون چیزیں اُگتی ھیں - اسی نے زیتون اور انار پیدا کیے، جو ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ھیں اور ایک دوسرے سے مختلف بھی ھیں .

چارپایوں کی پیدائش اور ان میں جو فوائد مضمر ھیں، وہ سب وجود باری تعالٰی پر دلالت کناں ھیں: وَ الْاَنْعَامَ خَلَقَهَا ۚ لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ وَّ مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَاْكُلُوْنَ ۝ وَ لَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَ حِيْنَ تَسْرَحُوْنَ ۝ وَ تَحْمِلُ اَثْقَالَكُمْ اِلٰى بَلَدٍ لَّمْ تَكُوْنُوْا بٰلِغِيْهِ اِلَّا بِشِقِّ الْاَنْفُسِ ؕ اِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ۝ وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَ زِيْنَةً ؕ وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (١٦ [النحل] : ٥ تا ٨)، یعنی اس نے چار پائے پیدا کیے - ان میں (یعنی ان کی کھال میں) تمھارے لیے گرم کرنے والی پوشش ھے؛ نیز طرح طرح کے فائدے ھیں اور انھیں میں ایسے جانور بھی ھیں جن کا تم گوشت کھاتے ھو اور (دیکھو) ان میں تمھاری نگاھوں کے لیے خوش نمائی پیدا ھو گئی ھے، جب تم شام کے وقت انھیں (میدانوں سے چرا کر) واپس لاتے ھو اور جب صبح کو (میدانوں میں) چھوڑ دیتے ھو (تو اس وقت ان کا منظر کیسا خوشنما ھوتا ھے ؟) اور یہی جانور ھیں جو تمھارا بوجھ اٹھا کر ایسے (دور دراز) شہروں تک لے جاتے ھیں کہ تم وھاں تک نہیں پہنچ سکتے تھے، مگر بڑی جان کاھی کے ساتھ - بلاشبہہ تمھارا پروردگار بڑا ھی شفقت رکھنے والا بڑا ھی رحمت رکھنے والا ھے اور اس نے گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کر دیے ھیں تاکہ تم ان سے سواری کا کام لو اور (ویسے بھی ان میں) خوشنمائی اور رونق ھے اور وہ اور بھی بہت سی چیزیں پیدا کرتا ھے، جن کی تمھیں خبر نہیں ھے .

اس سے آگے کچھ اور چیزوں سے اپنے وجود پر استدلال کرتے ھوے فرمایا : هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّ مِنْهُ شَجَرٌ فِيْهِ تُسِيْمُوْنَ ۝ يُنْۢبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَ الزَّيْتُوْنَ وَ النَّخِيْلَ وَ الْاَعْنَابَ وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ ۝ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَ النَّهَارَ ۙ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ ؕ وَ النُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌۢ بِاَمْرِهٖ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۝ وَ مَا ذَرَاَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِّقَوْمٍ يَّذَّكَّرُوْنَ ۝ وَ هُوَ الَّذِيْ سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَّ تَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا ۚ وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيْهِ وَ لِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝ وَ اَلْقٰى فِي الْاَرْضِ رَوَاسِيَ اَنْ تَمِيْدَ بِكُمْ وَ اَنْهٰرًا وَّ سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ۝ وَ عَلٰمٰتٍ ؕ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ (١٦ [النحل] : ١٠ تا ١٦)، یعنی وهی (اللہ) ھے جس نے آسمان سے پانی برسایا - اس میں سے کچھ تو تمھارے پینے کے کام آتا ھے، کچھ زمین کو سیراب کرتا ھے - اس سے درختوں کے جنگل پیدا ھوتے ھیں، اور تم اپنے مویشی ان میں چراتے ھو - اسی پانی سے وہ تمھارے لیے (ھر طرح کے غلوں کی) کھیتیاں بھی پیدا کرتا ھے؛ نیز زیتون، کھجور، انگور اور قسم قسم کے پھل بھی عالم وجود میں لاتا ھے - یقینًا اس میں ان لوگوں کے لیے ایک بڑی نشانی ھے جو غور و فکر سے کام لیتے ھیں اور (دیکھو) اس نے تمھارے لیے رات اور دن اور سورج اور چاند مسخر کر دیے (کہ تمھاری کاربرآریوں میں مصروف ھیں) اور اسی طرح ستارے بھی اس کے حکم سے تمھارے لیے مسخر ھو گئے ھیں - یقینًا اس میں ان لوگوں کے لیے بڑی ھی

نشانیاں هیں جو عقل سے کام لیتے هیں۔ اور زمین کی سطح پر طرح طرح کے رنگ جو تمهارے لیے پیدا کر دیے هیں (ان پر غور کرو)۔ بلا شبهه اس میں ان لوگوں کے لیے ایک نشانی هے جو سوچنے سمجھنے کی صلاحیتوں سے بهره ور هیں۔ اور وهی (اللہ) هے، جس نے سمندر تمهارے لیے مسخر کر دیا که اس سے ترو تازه گوشت نکالو اور کھاؤ اور زیور کی (قیمتی اور بهترین) چیزیں نکالو، جنهیں تم اپنی آرائش کے لیے زیب تن کرتے هو؛ نیز تم دیکھتے هو که اس میں جهاز پانی (کی موٹی موٹی) تهوں اور بپھری هوئی موجوں کو چیرتے هوے چلے جاتے هیں تاکه اس کا فضل تلاش کرو (یعنی جهازوں کے ذریعے تجارت کرو اور مقدس مقامات میں حصول خیر و برکت کے لیے جاؤ) اور اس (کی نعمتوں) کا شکر بجا لاؤ۔ اور پھر (یه بھی دیکھو) که اس نے زمین میں پهاڑ نصب کر دیے که وه تمهیں لے کر (کسی طرف کو) جھک نه پڑے اور اس نے نهریں رواں کر دیں اور راستے نکال دیے که تم (تری اور خشکی کی راهیں قطع کرکے) اپنی منزل مقصود تک پهنچو۔ اور دیکھو اس نے (قطع مسافت کے لیے مختلف نوع کی) علامتیں پیدا کردیں اور ستارے بھی، جن سے لوگ رهنمائی پاتے هیں .

اس سے آگے اسی سورت میں اپنی هستی کے متعلق مزید دلائل دیتے هوے اللہ نے فرمایا: وَ اللّٰہُ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّسْمَعُوْنَ ○ وَ اِنَّ لَکُمْ فِی الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً ؕ نُسْقِیْکُمْ مِّمَّا فِیْ بُطُوْنِهٖ مِنْۢ بَیْنِ فَرْثٍ وَّ دَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِیْنَ ○ وَ مِنْ ثَمَرٰتِ النَّخِیْلِ وَ الْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَکَرًا وَّ رِزْقًا حَسَنًا ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ○ وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا وَّ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُوْنَ ○ ثُمَّ کُلِیْ مِنْ کُلِّ الثَّمَرٰتِ فَاسْلُکِیْ سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا ؕ یَخْرُجُ مِنْۢ بُطُوْنِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهٗ فِیْهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ (۱٦ [النحل] : ٦۵ تا ٦۹)، یعنی اس نے آسمان سے پانی برسایا۔ پھر اس کی آب پاشی سے زمین کو، جو مرده هو چکی تھی، (از سر نو) زنده کر دیا۔ بلا شبهه اس میں ان لوگوں کے لیے ایک نشانی هے جو (صدائے حق کو جی لگا کر) سنتے هیں اور بلا شبهه تمهارے لیے چارپایوں میں سوچنے سمجھنے کی بڑی عبرت هے۔ هم ان کے جسم سے، خون اور کثافت کے درمیان، دوده پیدا کر دیتے هیں۔ یه پینے والوں کے لیے ایسی لذیذ چیز هوتی هے که بے غل و غش اٹھا کر پی لیتے هیں۔ اسی طرح کھجور اور انگور کے درختوں کے پھل هیں که ان سے نشه آور عرق اور اچھی غذا، دونوں طرح کی چیزیں، تم حاصل کرتے هو۔ بلا شبهه اس میں ان لوگوں کے لیے (فهم و بصیرت) کی ایک نشانی هے جو عقل سے کام لیتے هیں۔ اور (یه بھی دیکھو) تمهارے پروردگار نے شهد کی مکھی کے دل میں یه بات ڈال دی که پهاڑوں میں، درختوں میں اور ٹٹیوں میں، جو اس غرض سے بلندی میں بنا دی جاتی هیں، اپنا چھتا بنائے، پھر هر طرح کے پھولوں سے رس چوستی پھرے، پھر اپنے پرور دگار کے ٹھیرائے هوے طریقوں پر پوری فرمانبرداری کے ساتھ گامزن هو جائے تو دیکھو اس کے پیٹ سے مختلف رنگتوں کا رس نکلتا هے۔ اس میں لوگوں کے لیے شفا هے۔ بلا شبهه اس میں ان لوگوں کے لیے ایک نشانی هے جو غور و فکر سے کام لیتے هیں .

قرآن مجید نے وجود باری تعالٰی کے ثبوت میں اس کی تخلیق و آفرینش کے بهت سے دلائل پیش کیے هیں جن میں آسمانوں اور زمین کی پیدائش اس کی هستی کے بارے میں ایک نهایت عظیم الشان دلیل

ہے اور قرآن مجید نے اس کا متعدد مقامات پر مختلف نہج و اسلوب سے ذکر کیا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے اتنا بڑا تخلیقی کارنامہ انجام دیا ہے، وہ یقینًا موجود ہے اور وہ اللّٰہ تعالٰی کی ذات ہے۔ تم اپنے فہم و فراست سے کام لو اور اس کے حریم مقدس تک رسائی حاصل کرو۔ وہ بار بار لوگوں کے دلوں پر دستک دیتا ہے کہ تم فکر و شعور سے کام لو، علم و ادراک کی خداداد صلاحیتوں کو بروے کار لاؤ اور سمجھ سوچ کر قدم اٹھاؤ۔ تم دیکھو کہ اتنا رفیع الشان آسمان اور یہ ہر مقام پر پھیلی ہوئی زمین آخر کس نے پیدا کی ہے؟ یقینًا یہ کسی بہت ھی بڑی ہستی کا پرعظمت کار نامہ ہے اور وہ ہستی اللّٰہ تعالٰی کی ہے اور اس کا سلسلۂ تخلیق ابھی جاری ہے: وَ هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ؕ وَ يَوْمَ يَقُوْلُ كُنْ فَيَكُوْنُ ؕ (٦ [الانعام]: ٧٣)، یعنی وھی (اللّٰہ) ہے، جس نے آسمانوں کو اور زمین کو بڑا کارآمد بنایا اور (اس کی قدرت کا یہ کمال ہے کہ) جس دن وہ کہہ دے "ھو جاؤ" تو (جب) کچھ اس نے چاہا ویسا ھی ھو جائے؛ نیز فرمایا: بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ وَ اِذَا قَضٰۤى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (٢ [البقرة]: ١١٧)، یعنی وہ آسمان و زمین کا صناع ہے۔ وہ جب کسی کام کا فیصلہ کر لیتا ہے (نہ اسے کسی مددگار کی ضرورت ھوتی ہے، نہ ذریعوں کی)، بس وہ حکم دیتا ہے کہ ھو جا تو (جیسا کچھ اس نے حکم دیا تھا، ویسا ھی) ظہور میں آ جاتا ہے۔

پھر جو کچھ آسمان اور زمین کے درمیان ہے، وہ بھی اس کی تخلیق کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے اور یہ سب چیزیں اسی کی پیدا کردہ ھیں: هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا ۖ ثُمَّ اسْتَوٰۤى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ ؕ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (٢ [البقرة]: ٢٩)، یعنی یہ اسی (پروردگار) کی کار فرمائی ہے کہ اس نے زمین کی ساری چیزیں تمھارے لیے پیدا کیں (تاکہ جس طرح چاھو ان سے کام لو)؛ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ھوا اور سات آسمان درست کر دیے (جن سے طرح طرح کے فوائد تمھیں حاصل ھوتے ھیں) اور وہ ھر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔

دوسری جگہ اللّٰہ کے وجود کا ثبوت ان الفاظ میں دیا: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ بِالْحَقِّ ؕ (١٤ [ابرٰھیم]: ١٩)، یعنی (اے پیغمبر) کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اللّٰہ نے آسمان اور زمین کو بالکل صحیح صحیح اور کارآمد پیدا کیا ہے۔

یہ بارش کا برسنا، یہ زمین کی آبیاری، یہ مختلف النوع اشیاے اکل و شرب کی تخلیق، یہ لیل و نہار کا ایک دوسرے کے بعد آنا جانا، یہ شمس و قمر کے فوائد سے تمتع اور یہ بے شمار نعمتوں کا عطیہ، صرف ایک ھی ذات کا فیضان ہے اور وہ ہے اللّٰہ تعالٰی، جو خالق السمٰوٰت و الارض اور ھر چیز پر قادر ہے: اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ ۚ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْهٰرَ ۚ۝ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۚ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَ النَّهَارَ ۚ۝ وَ اٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ ؕ وَ اِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا ؕ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ (١٤ [ابرٰھیم]: ٣٢ تا ٣٤)، یعنی یہ اللّٰہ ہے جس نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور (زمین) پر اوپر سے پانی برسایا، جس سے طرح طرح کے پھل پیدا ھوتے ھیں کہ تمھارے لیے غذا کا سامان ھیں؛ اور جہاز تمھارے لیے مسخر کر دیے کہ اس کے حکم سے سمندر میں چلنے لگیں؛ نیز دریا بھی تمھارے لیے مسخر کر دیے۔ اسی طرح سورج اور چاند بھی مسخر

کر دیے ہیں کہ ایک خاص دستور پر برابر چلے جا رہے ہیں، اور رات اور دن کا ظہور بھی تمھارے فائدے کے لیے ہے۔ غرضکہ تمھیں (اپنی زندگی کی کاربرآریوں و کامرانیوں کے لیے) جو کچھ مطلوب تھا، سب اس نے عطا فرمایا۔ اگر تم اللہ کی نعمتیں گننا چاہو تو وہ اتنی ہیں کہ کبھی ان کا احاطہ نہ کر سکو۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان بڑا ہی نا انصاف ہے، بڑا ہی ناشکرا ہے۔

زمین کی ہر چیز کو اللہ نے نہایت مناسب اور موزوں طریق سے پیدا کیا اور اس میں انسان کے لیے رزق و معاش کی بہترین صورتیں معرض ظہور میں لایا۔ اس ضمن میں قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں: وَ الْاَرْضَ مَدَدْنٰهَا وَ اَلْقَیْنَا فِیْهَا رَوَاسِیَ وَ اَنْۢبَتْنَا فِیْهَا مِنْ كُلِّ شَیْءٍ مَّوْزُوْنٍ ۝ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِیْهَا مَعَایِشَ وَ مَنْ لَّسْتُمْ لَهٗ بِرٰزِقِیْنَ (۱۵ [الحجر]: ۱۹، ۲۰)، یعنی ہم نے زمین کی سطح پھیلا دی (یعنی ایسی بنا دی کہ تمھارے لیے بچھے ہوے فرش کی طرح ہوگئی) اور اس میں پہاڑ گاڑ دیے؛ نیز جتنی چیزیں اس میں اگائیں، سب مناسب اور موزوں طریق سے اگائیں اور اس میں تمھارے لیے بھی معیشت کا سامان مہیا کر دیا اور ان مخلوقات کے لیے بھی کر دیا جن کے لیے تم روزی مہیا کرنے والے نہیں ہو۔

وہ ذات یقیناً موجود ہے جس نے انسانوں کے چلنے پھرنے کے لیے زمین میں راستے مقرر کیے اور اس سے مختلف چیزیں پیدا کیں: اَلَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ مَهْدًا وَّ سَلَكَ لَكُمْ فِیْهَا سُبُلًا وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ؕ فَاَخْرَجْنَا بِهٖۤ اَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتّٰی (۲۰ [طٰہٰ]: ۵۳)، یعنی وہ پروردگار جس نے تمھارے لیے زمین بچھونے کی طرح بچھا دی، نقل و حرکت کے لیے اس میں راہیں نکال دیں، آسمان سے پانی برسایا اور اس کی بدولت ہر طرح کی نباتات کے جوڑے پیدا کر دیے۔

وہی ذات پرستش کے لائق اور ماننے کے قابل ہے، جس نے نوع بنوع چیزوں سے زمین کو رونق اور بہجت بخشی: وَ الْاَرْضَ مَدَدْنٰهَا وَ اَلْقَیْنَا فِیْهَا رَوَاسِیَ وَ اَنْۢبَتْنَا فِیْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍۢ بَهِیْجٍ (۵۰ [قٓ]: ۷)، یعنی ہم نے زمین (کی سطح کو) پھیلا دیا، اور اس میں پہاڑ ڈال دیے اور اس میں ہر قسم کی پر رونق چیزیں اگائیں۔ اللہ تعالیٰ نے زمین کو نرم بنایا اور اس میں ایسی کیفیت پیدا کر دی جس کی وجہ سے وہ انسان کی گرفت میں آ گئی ہے۔ اب اس میں راستے نکالنا، اس پر ہل چلانا، اس میں کاشت کرنا یا اس کو عمارات تعمیر کرنے کے لیے استعمال میں لانا مشکل نہیں رہا بلکہ نہایت آسان ہوگیا ہے۔ یہ سب اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت کاملہ کا نتیجہ ہے کہ اس نے زمین کو اپنی اس مخلوق کے صحیح صحیح مصرف کے قابل بنا دیا، جو اس پر آباد ہے۔ دوسرے مقام ارشاد فرمایا: هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِیْ مَنَاكِبِهَا وَ كُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ؕ وَ اِلَیْهِ النُّشُوْرُ (۶۷ [الملک]: ۱۵)، یعنی (اللہ) وہی تو ہے جس نے تمھارے لیے زمین کو نرم کر دیا؛ سو تم اس کی راہوں میں چلو پھرو اور خدا کا دیا ہوا رزق کھاؤ اور (بالآخر) اسی کی طرف زندہ ہو کر اٹھنا ہے۔

سورۃ المؤمن میں فرمایا: اَللّٰهُ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ قَرَارًا وَّ السَّمَآءَ بِنَآءً وَّ صَوَّرَكُمْ فَاَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَ رَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّیِّبٰتِ ؕ ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ ۚۖ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ (۴۰ [المؤمن]: ۶۴)، یعنی اللہ وہ ہے جس نے زمین کو تمھارے لیے قرار گاہ اور آسمان کو چھت بنایا اور تمھاری صورتیں بنائیں اور صورتیں بھی اچھی بنائیں اور پاکیزہ چیزوں سے تمھیں روزی دی۔ یہ ہے اللہ، جو تمھارا پروردگار ہے۔ سو برکت والا ہے اللہ، جو جہانوں کا

پروردگار ہے ۔

زمین جو میوے اگلتی اور نفع بخش چیزیں اپنے بطن سے نکالتی ہے، وہ سب اللہ ہی کے حکم سے ہے اور یہ سب چیزیں اس کے وجود کا کھلا ہوا ثبوت ہیں : وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ ۝ فِيْهَا فَاكِهَةٌ وَّالنَّخْلُ ذَاتُ الْاَكْمَامِ ۝ وَالْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (۵۵ [الرحمٰن] : ۱۰ تا ۱۲)، یعنی اسی نے لوگوں کے لیے زمین بچھائی؛ اس میں میوے ہیں، اور خوشے والی کھجوریں اور بھس والا غلہ ہے اور خوشبو دار پھول ہیں ۔

دن اور رات کی آمد و رفت سب اللہ کے وجود پر دال ہیں : يُكَوِّرُ الَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الَّيْلِ (۳۹ [الزمر] : ۵)، یعنی وہی رات کو دن پر لپیٹتا ہے اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے ۔ دوسری جگہ فرمایا : يُوْلِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُوْلِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ ط وَ هُوَ عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ (۵۷ [الحدید] : ٦)، یعنی رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور وہ سینوں میں چھپی ہوئی باتوں کو جانتا ہے ۔

زمین و آسمان کی پیدائش، لیل و نہار کا اختلاف، سمندروں اور دریاؤں میں جہازوں اور کشتیوں کا چلنا، ہواؤں کی روانی اور زمین و آسمان کے درمیان بادلوں کی بھاگ دوڑ، سب اس حقیقت کی دلیل ہیں کہ اللہ تعالٰی موجود ہے اور اس کی اطاعت ضروری ہے : اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ ۪ وَّتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱٦۴)، یعنی بلا شبہہ آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے میں اور جہاز میں؛ جو انسان کے فائدے کے لیے سمندر میں چلتا ہے اور برسات میں، جسے اللہ آسمان سے برساتا ہے، اور اس (کی آب پاشی) سے زمین کو مرنے کے بعد زندہ کر دیتا ہے اور اس بات میں کہ ہر قسم کے جانور زمین میں پھیلا دیے ہیں اور ہواؤں کے چلانے میں اور بادلوں میں، جو آسمان و زمین کے درمیان (اپنی مقررہ جگہ کے اندر) بندھے ہوے ہیں، عقلمندوں کے لیے (اللہ کی ہستی اور اس کی قدرت کی) بڑی ہی نشانیاں ہیں ۔

وجود باری تعالٰی کا مضمون انتہائی اہم ہے اور قرآن مجید میں اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے ۔ یہ آیات اللہ کے وجود اور اس کی ہستی پر پوری طرح دلالت کرتی ہیں ۔

۲۔ توحید : مضامین قرآن مجید میں سے ایک اہم اور بنیادی مضمون توحید ہے ۔ توحید کا مطلب قولًا و عملًا اللہ تعالٰی کو ایک ماننا، اسی کی عبادت کرنا، اسی کے سامنے جھکنا، اسی سے مدد مانگنا، اسی سے نفع و نقصان کی توقع رکھنا، اسی کے حضور عاجزی و التجا کرنا اور اسی کی بارگاہ میں دست سوال دراز کرنا ہے : اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ (۱ [الفاتحة] : ۴)، یعنی (خدایا!) ہم صرف تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرف تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں ۔

الوہیت کو صرف اسی کی ذات بلند و بالا میں محدود کر دیا گیا ہے : وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ج لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ (۲ [البقرة] : ۱٦۳)، یعنی تمھارا معبود ایک ہی معبود ہے) ۔ اس رحمٰن اور رحیم کے سوا اور کوئی عبادت کے لائق نہیں؛ نیز فرمایا : اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ج اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (۲ [البقرة] : ۲۵۵)، یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ۔ وہ "الحی" ہے (یعنی زندہ ہے اور اس کی زندگی

کے لیے فنا و زوال نہیں)، "القیوم" ہے (یعنی ہر چیز اس کے حکم سے قائم ہے - وہ اپنے قیام کے لیے کسی کا محتاج نہیں) .

سورۂ آل عمرٰن میں فرمایا : الٓمّٓ ۞ اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ (٣ [آل عمرٰن] : ١)، یعنی الف - لام - میم - اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، جو ہمیشہ زندہ اور ہمیشہ قائم رہنے والا ہے .

اللہ کی وحدانیت اور اس کی توحید کو قرآن مجید میں متعدد مقامات پر بیان فرمایا گیا ہے۔ سورۂ ہود میں اس مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا گیا ہے : فَاِلَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَکُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰہِ وَ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ۚ فَھَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ (١١ [ھود] : ١٤)، یعنی پھر اگر (تمھارے ٹھیرائے ہوئے معبود) تمھاری پکار کا جواب نہ دیں (اور تم اپنی کوشش میں کامیاب نہ ہو سکو) تو سمجھ لو کہ قرآن مجید اللہ ہی کے علم سے اتارا گیا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں - اب تو تمھیں بھی اسلام لے آنا چاہیے -

توحید پر زور دیتے ہوئے اور الوہیت خداوندی پر قطعیت کی مہر ثبت کرتے ہوئے قرآن مجید کہتا ہے : اَنْ اَنْذِرُوْٓا اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاتَّقُوْنِ (١٦ [النحل] : ٢)، یعنی (اے پیغمبر) لوگوں کو اس حقیقت سے خبردار کر دو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے - پس مجھی سے ڈرو .

توحید کی تعلیم صرف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اور امت محمّدیہ ہی کو نہیں دی گئی ہے بلکہ تمام انبیاے کرامؑ اور ان کی امتوں کو اسی کی تاکید کی گئی تھی اور انھیں پورے زور سے حکم دیا گیا ہے کہ اللہ کو ایک مانیں اور لوگوں کو اس کی تبلیغ و تلقین کریں - توحید ایک عالمگیر تعلیم ہے اور بلا استثنا سب کے لیے ایک عام حکم ہے - حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ سورۂ طٰہٰ میں خاصی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے - جب وہ اپنی بیوی کے ساتھ مدین کی بستی سے واپسی پر وادی سینا کے قرب و جوار سے گزرے تو آگ کی تلاش میں ایک جگہ گئے - وہاں اللہ تعالیٰ نے انھیں مخاطب کرکے جو پہلا حکم دیا وہ توحید کا اور اس کے تقاضوں کو ماننے اور ان پر کاربند رہنے کا تھا۔ الفاظ یہ ہیں : وَ اَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمَا یُوْحٰی ۞ اِنَّنِیْٓ اَنَا اللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِیْ ۙ وَ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ (٢٠ [طٰہٰ] : ١٣ - ١٤)، یعنی (اے موسیٰؑ) میں نے تجھے (اپنی رسالت کے لیے) چن لیا ہے۔ پس جو کچھ وحی کی جاتی ہے اسے کان لگا کر سن - بیشک میں ہی اللہ ہوں - میرے سوا کوئی معبود نہیں - پس میری ہی بندگی کر اور میری ہی یاد کے لیے نماز قائم کر .

سورۂ طٰہٰ ہی میں، آگے چل کر، سب لوگوں کو توحید خداوندی کی ایک عام تعلیم دیتے ہوئے فرمایا : اِنَّمَآ اِلٰھُکُمُ اللّٰہُ الَّذِیْ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ ؕ وَسِعَ کُلَّ شَیْءٍ عِلْمًا (٢٠ [طٰہٰ] : ٩٨)، یعنی معبود تو تمھارا بس اللہ ہی ہے - اس کے سوا کوئی معبود نہیں - وہی ہے جو ہر چیز پر اپنے علم سے چھایا ہوا ہے .

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے پیشتر اللہ نے جتنے پیغمبر مبعوث فرمائے، ان سب کو یہی حکم دیا کہ وہ اپنی اپنی قوم کو توحید کی راہ پر لگائیں اور اللہ کی عبادت کے راستے پر گامزن ہونے کی تلقین کریں : وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِیْٓ اِلَیْہِ اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ (٢١ [الانبیاء] : ٢٥)، یعنی (اے پیغمبر) ہم نے آپ سے پہلے کوئی پیغمبر ایسا نہیں بھیجا جس پر اس بات کی وحی ہم نے نہ بھیجی ہو کہ میری عبادت کرو - اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار کرنا اور اس کی تسبیح و تنزیہ بیان کرنا انسان کو بڑی سے بڑی مصیبتوں سے نجات دلانے، غم و اندوہ کے

ظلمات سے محفوظ کر لینے اور رنج و ملال کی تاریکیوں سے بچا لینے کا موجب بنتا ہے اور اس کا ثبوت حضرت یونس علیہ السلام کے واقعے سے ملتا ہے، جس کا ذکر قرآن مجید نے ان الفاظ میں کیا ہے: وَ ذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِي الظُّلُمٰتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ ۙ وَ نَجَّيْنٰهُ مِنَ الْغَمِّ ؕ وَ كَذٰلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِيْنَ (٢١ [الانبیاء]: ٨٧، ٨٨)، یعنی ذوالنون (یونسؑ) کو یاد کرو جب وہ اپنی قوم سے خفا ہوکر چل دیے اور یہ خیال کیا کہ ہم ان پر قابو نہیں پا سکیں گے؛ آخر اندھیروں میں پکار اٹھے: خدایا! تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو پاک ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ میں نے (اپنے اوپر بڑا ہی) ظلم کیا۔ تب ہم نے اس کی پکار سن لی اور اسے غم سے نجات دی۔ (دیکھو) ہم اسی طرح ایمان والوں کو نجات دیا کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ پڑھنے ہی سے انہیں کرب و الم اور مشقت و مایوسی سے اللہ نے نجات دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ کی توحید کا اعلان کیا گیا ہے، اس کی تسبیح بیان کی گئی ہے اور اپنے آپ کو گناہ گار ظاہر کیا گیا ہے.

حضرت نوح علیہ السلام نے بھی اپنی قوم کو اللہ تعالٰی کی توحید کی تعلیم دی۔ توحید پر عمل نہ کرنے والا اللہ تعالٰی کی طرف سے عذاب عظیم کی سزا کا مستوجب ہوگا: لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اِنِّيْٓ اَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ (٧ [الاعراف]: ٥٩)، یعنی یہ واقعہ ہے کہ ہم نے نوحؑ کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو اس نے کہا: اے میری قوم! اللہ کی عبادت کرو۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں۔ میں ڈرتا ہوں کہ ایک بڑا ہی (ہولناک) دن کا عذاب تمہیں پیش نہ آ جائے۔ دوسری جگہ فرمایا: وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ فَقَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (٢٣ [المؤمنون]: ٢٣)، یعنی حقیقت ہے کہ ہم نے نوحؑ کو اس کی قوم کی طرف (راہ حق دکھانے کے لیے) بھیجا تو اس نے کہا: بھائیو! اللہ کی بندگی کرو۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں کیا تم (بد عملی کے نتائج سے) ڈرتے نہیں؟

حضرت ہود علیہ السلام نے بھی اپنی قوم عاد کو توحید کی تبلیغ کی۔ ارشاد ربانی ہے: وَ اِلٰى عَادٍ اَخَاهُمْ هُوْدًا ؕ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (٧ [الاعراف]: ٦٥) اور (اسی طرح ہم نے) قوم عاد کی طرف ان کے بھائی ہود کو بھیجا۔ اس نے کہا: اے قوم! اللہ ہی کی عبادت کرو۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں۔ کیا تم (انکار و بد عملی کے نتائج سے) نہیں ڈرتے۔ انہی الفاظ میں قریب یہی مفہوم سورۂ ہود میں بھی ادا کیا گیا ہے (١١ [ہود]: ٥٠).

حضرت صالح علیہ السلام نے بھی اپنی قوم ثمود کو توحید کا پیغام دیا: وَ اِلٰى ثَمُوْدَ اَخَاهُمْ صٰلِحًا ۘ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ؕ (١١ [ہود]: ٦١)، یعنی قوم ثمود کی طرف ان کے بھائی صالح کو بھیجا۔ صالح نے ان سے کہا: اے میری قوم! تم صرف اللہ ہی کی بندگی کرو۔ اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں.

مدین والوں کی طرف اللہ نے حضرت شعیبؑ کو رسول بنا کر بھیجا۔ انہوں نے بھی اپنی قوم کو توحید پر عمل کی دیواریں استوار کرنے اور اللہ کی توحید کو ماننے کی تلقین کی:

وَ اِلٰی مَدْيَنَ اَخَاهُمْ شُعَيْبًاؕ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗؕ (۱۱ [هود] : ۸۴)، یعنی مدین کی طرف شعیب کو بھیجا ۔ انھوں نے کہا: بھائیو! اللّٰہ کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں ۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بعد پیغمبروں کی آمد کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا اور یکے بعد دیگرے بےشمار پیغبر دنیا میں تشریف لائے ۔ ایک ہی وقت اور ایک ہی زمانے میں مختلف بستیوں اور علاقوں میں بہت سے پیغمبر بھیجے گئے ۔ ان سب کی ایک ہی تعلیم اور ایک ہی پکار تھی اور وہ تھی توحید ۔ سب نے اللّٰہ کی وحدانیت کا اعلان کیا اور جہاں تک ممکن ہوا، اللّٰہ کے اس پیغام کو عام کرنے کی جد و جہد کی ۔ قرآن مجید نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: ثُمَّ اَنْشَاْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا اٰخَرِيْنَ ۚ۝ فَاَرْسَلْنَا فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗؕ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (۲۳ [المؤمنون] : ۳۱، ۳۲)، یعنی پھر ہم نے قوم نوح کے بعد ایک اور امت پیدا کر دی اور ان میں بھی اپنا رسول بھیجا، جو ان ہی میں سے تھا اور جس کی دعوت بھی یہی تھی کہ اللّٰہ کی بندگی کرو؛ اس کے سوا تمھارے لیے کوئی ہستی عبادت کے لائق نہیں ۔ کیا تم (انکار و فساد کے نتائج بد سے) خوف زدہ نہیں ہو؟

حضرت یعقوب علیہ السلام نے بھی اپنی اولاد کو توحید پر کاربند رہنے کی وصیت کی اور انھوں نے اس پر عمل پیرا ہونے کا اقرار کیا ۔ اس باب میں قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں: اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوْبَ الْمَوْتُ ۙ اِذْ قَالَ لِبَنِيْهِ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْۢ بَعْدِيْؕ قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَ اِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِسْحٰقَ اِلٰهًا وَّاحِدًا ۚۖ وَّ نَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۳۳)، یعنی کیا تم اس وقت موجود تھے جب یعقوب علیہ السلام کے سرہانے موت آ کھڑی ہوئی تھی اور انھوں نے اپنے بیٹوں کو وصیت کرتے ہوئے پوچھا تھا کہ میرے بعد تم کس کی عبادت کرو گے؟ انھوں نے جواب دیا: اسی خدائے واحد کی جس کی آپ نے عبادت کی ہے اور آپ کے بزرگوں، ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ اور اسحٰقؑ نے کی ہے اور ہم اسی کے فرمانبردار ہیں ۔

قرآن مجید میں توحید کے مضمون کی ہر نقطۂ نظر سے وضاحت کی گئی ہے اور اس کے کسی پہلو کو بھی تشنہ نہیں رہنے دیا گیا ۔ فرمایا: اللّٰہ کے ساتھ نہ کوئی دوسرا معبود ہے اور نہ اس کی اولاد ہے کہ اس کی شریک اور ساجھی ہو: مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّ مَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍؕ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ (۲۳ [المؤمنون] : ۹۱)، یعنی نہ تو اللّٰہ نے کسی کو اپنا بیٹا بنایا اور نہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا معبود ہے ۔ اگر ہوتا تو ہر معبود اپنی اپنی مخلوق کو لے کر چل دیتا اور ایک معبود، دوسرے پر چڑھ دوڑتا ۔ اللّٰہ کی ذات ان باتوں سے پاک ہے جو یہ لوگ اس کی نسبت بیان کرتے ہیں ۔

رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلم اللّٰہ کی توحید کی پورے زور سے شہادت دیتے ہیں ۔ قرآن مجید اس کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے: اَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُوْنَ اَنَّ مَعَ اللّٰهِ اٰلِهَةً اُخْرٰىؕ قُلْ لَّآ اَشْهَدُ ۚ قُلْ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَّ اِنَّنِيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ (۶ [الانعام]: ۱۹)، یعنی کیا تم لوگ گواہی دیتے ہو کہ خدا کے ساتھ دوسرے معبود بھی شریک ہیں؟ (اے پیغمبر) آپ کہیے کہ میں اس کی گواہی نہیں دیتا ۔ میری گواہی یہ ہے کہ صرف وہی ایک معبود ہے اور جن کو تم (اللّٰہ کے ساتھ) شریک ٹھیراتے ہو، میں ان سے بیزار ہوں ۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر مختلف انداز سے توحید کا مضمون بیان کیا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ ذات خداوندی کے معاملے میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ وہ شراکت سے منزہ ہے اور جن اوصاف کا حامل ہے وہ کسی اور میں قطعاً نہیں پائے جاتے؛ چنانچہ مختلف قسم کے سوال کرکے فرمایا: ءَ اِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ ط .... اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ (٢۷ [النمل]: ٦٠ تا ٦۴)، یعنی کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور بھی معبود ہے؟

دوسری جگہ اس مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے: اَمْ لَهُمْ اِلٰهٌ غَيْرُ اللّٰهِ ط سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ (٥٢ [الطور]: ۴٣)، یعنی کیا ان کے لیے اللہ کے سوا کوئی اور بھی معبود ہے؟ اللہ اس چیز سے پاک ہے جو وہ (اس کے ساتھ) شریک ٹھیراتے ہیں۔

اس کے علاوہ ارشاد ہے: وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ج لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ (٢ [البقرة]: ١٦٣)، یعنی (لوگو!) تمھارا معبود خدائے واحد ہے۔ اس بڑے مہربان اور رحم کرنے والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

سورۃ النسآء میں نصارٰی کو مخاطب کرکے فرمایا: وَ لَا تَقُوْلُوْا ثَلٰثَةٌ ط اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ ط اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ط سُبْحٰنَهٗۤ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ م لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ ط وَ كَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا (۴ [النسآء]: ١۷١)، یعنی (اے اہل کتاب!) یہ بات نہ کہو کہ خدا تین ہیں۔ دیکھو ایسی بات کہنے سے باز آ جاؤ کہ یہ تمھارے حق میں بہتر ہے۔ اللہ ہی اکیلا معبود ہے (اس کے سوا کوئی نہیں)۔ وہ اس سے پاک ہے کہ اس کے لیے کوئی بیٹا ہو۔ جو کچھ آسمانوں میں اور زمین میں ہے، سب اسی کا ہے۔ خدا ہی کارساز کافی ہے۔

اہل کتاب میں سے جو لوگ تثلیث کے قائل ہیں اور خدا کی توحید سے انکار کرتے ہیں ان کے بارے میں سورۃ المآئدۃ میں فرمایا: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْآ اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ م وَ مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّآ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ط وَ اِنْ لَّمْ يَنْتَهُوْا عَمَّا يَقُوْلُوْنَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (٥ [المآئدہ]: ۷٣)، یعنی یقیناً وہ لوگ (حق سے) منکر ہوئے جنھوں نے کہا: خدا تین میں کا ایک ہے (یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس)، حالانکہ کوئی معبود نہیں مگر وہی خدائے واحد؛ اور (دیکھو) جو کچھ یہ کہتے ہیں، اگر اس سے باز نہ آئے تو ان میں سے جن لوگوں نے انکار حق کیا ہے، انھیں درد ناک عذاب پیش آئے گا۔

توحید کے مضمون کو مزید واضح کرتے ہوئے قرآن مجید میں مذکور ہے: هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ وَ لِيُنْذَرُوْا بِهٖ وَ لِيَعْلَمُوْآ اَنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَّ لِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ (١۴ [ابرٰهيم]: ٥٢)، یعنی یہ (قرآن مجید) انسانوں کے لیے (خدا کا) پیغام ہے اور اس لیے بھیجا گیا ہے کہ لوگوں کو خبردار کیا جائے اور وہ معلوم کر لیں کہ وہی اکیلا معبود ہے؛ نیز اس لیے کہ سمجھ بوجھ والے اس سے نصیحت پکڑیں۔ دوسری جگہ فرمایا: اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ج (١٦ [النحل]: ٢٢)، یعنی (لوگو) تمھارا معبود صرف خدائے واحد ہے۔

جو لوگ اللہ کی توحید سے کسی صورت میں بھی انکار کرتے ہیں اور اس کے ساتھ دوسرے کو شریک ٹھیراتے ہیں، اللہ ان کو اس بارے میں سخت الفاظ میں ڈانٹ پلاتا اور اس سے روکتا ہے۔ فرمایا: وَ قَالَ اللّٰهُ لَا تَتَّخِذُوْآ اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ ج اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ج فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ (١٦ [النحل]: ٥١)، یعنی اللہ نے فرمایا: اپنے لیے دو دو معبود نہ بناؤ۔ حقیقت یہ ہے کہ معبود وہی ایک ہے۔ پس صرف مجھی سے ڈرتے رہو۔

ایک مقام پر اللہ نے قسم کھا کر اور بات کو

زیادہ زور دار بنانے کے لیے کچھ چیزوں کو شاھد بنا کر فرمایا کہ صرف اللہ ھی ایک معبود ھے اور لوگوں کا فرض ھے کہ اس کی توحید اور وحدانیت کو مانیں : وَ الصّٰٓفّٰتِ صَفًّا ۙ فَالزّٰجِرٰتِ زَجْرًا ۙ فَالتّٰلِيٰتِ ذِكْرًا ۙ اِنَّ اِلٰـهَكُمْ لَوَاحِدٌ (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱ تا ۴)، یعنی قسم ھے قطار باندھنے والوں کی، پھر ڈانٹ دے کر جھڑکنے والوں، پھر یاد کرنے کے لیے پڑھنے والوں کی، یقینًا تمھارا معبود ایک ھی ھے .

جب قرآن مجید نازل ھوا تو اس کے سامنے اشکال یہ نہیں تھا کہ لوگ اللہ تعالٰی کے وجود اقدس کو نہیں مانتے یا اس کی فیض رسانیوں سے انکار کرتے ھیں ۔ قرآن مجید ناطق ھے اور اس بات کا وضاحت کناں ہے کہ وہ اللہ کو مانتے تھے اور صاف لفظوں میں یہ اعتراف کرتے تھے کہ تمام مصائب سے نجات دلانے والا، ھر قسم کی مشکلات کو رفع کرنے، دنیا کی پیچیدگیوں اور مایوسیوں سے خلاصی عطا کرنے والا، صرف اللہ ھے ۔ اشکال یہ تھا کہ معاشرہ صدیوں سے شرک اور بت پرستی کی گمراھیوں میں مبتلا تھا اور اس حقیقت سے آشنا نہیں ھونا چاھتا تھا کہ اس بوقلموں کائنات کو ایک ھی پروردگار نے جنم دیا ھے اور یہ ایک ھی خالق کی حکمت تخلیق کا نتیجہ ھے ؛ اس لیے کہ اس صداقت اور قطعی حقیقت کو مان لینے سے ان کے اس عقیدے کو گزند پہنچتا تھا جس نے صدیوں سے ان کی عقل و فکر پر قبضہ کر رکھا تھا اور ان روایات کو تکذیب لازم آتی تھی جو ان کے آباو اجداد کی قائم کردہ تھیں اور جن پر ان کو بہت ناز تھا ۔ یہی وجہ ھے کہ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے قرآن مجید کی زبان میں توحید کا اعلان کیا اور یہ کہا کہ اللہ کے سوا کوئی ذات عبادت اور پرستش کے لائق نہیں ھے تو وہ اس پر سخت متعجب ھوے اور اچنبھے کا اظہار کیا ۔ اعلان توحید کے مقابلے میں قرآن مجید ان کے رد عمل کا ان الفاظ میں ذکر کرتا ھے : اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا ۚ صلے اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (۳۸ [صٓ] : ۵)، یعنی کیا (ایسا شخص سچا ھو سکتا ھے کہ) جس نے بہت سے معبودوں کی جگہ ایک ھی خدا کو ماننے کی تلقین کی ھے ۔ یہ تو بڑی عجیب بات ھے .

قرآن مجید کے مطالعے سے پتا چلتا ھے کہ یہ اشکال صرف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ھی کا نہ تھا بلکہ تمام انبیا؏ کا اشکال تھا ۔ ان کے لیے یہ مسئلہ بڑی اھمیت کا حامل تھا کہ جو لوگ ایک خدا سے عقیدت و نیاز کا رشتہ منقطع کر کے مختلف اصنام اور معبودوں کے سامنے جھک رھے ھیں، انھیں کیونکر توحید کی طرف مائل کیا جائے اور کس طرح اس شرک کا استیصال کیا جائے جو صدیوں سے ان کے دلوں کی گہرائیوں میں راسخ اور طبیعتوں میں رچ بس چکا تھا ۔ انبیاے کرام؏ کا موقف یہ تھا کہ یہ کائنات اللہ ھی کے حکم و اشارہ سے عرض وجود میں آئی ھے اور جو کچھ اس میں جلوہ ریز ھے وہ اسی کا پیدا کردہ ھے ۔ کیا اس کے وجود گرامی کے بارے میں بھی شک و ریب کی کوئی صورت ھو سکتی ھے ؟

قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ (۱۴ [ابرٰھیم]: ۱۰)، یعنی (ان قوموں اور امتوں سے) ان کے رسولوں نے کہا : کیا اللہ کے متعلق بھی شک و شبہہ ھو سکتا ھے جو آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے والا ھے .

یہ ایسا مسئلہ ھے جو دل کی گہرائیوں میں اتر چکا اور ذھن و فکر کے تمام گوشوں میں ثبت ھو چکا ھے : وَ فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ؕ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۲۱)، یعنی خود تمھارے نفوس میں (یہ حقیقت نقش ھے) کیا تم دیکھتے نہیں ؟

کائنات کا ذرہ ذرہ اور زمین و آسمان کی ہر شے، اللہ کے وجود اور اس کی توحید کی شہادت دے رہی ہے: وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ○ اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلَافِ الَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ ۪ وَ تَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ (۲ [البقرة]: ۱۶۳، ۱۶۴)، یعنی لوگو! تمھارا معبود خدائے واحد ہے۔ اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے جانے اور کشتیوں (اور جہازوں) میں جو دریا میں لوگوں کے فائدے کے لیے رواں ہیں اور بارش میں، جس کو خدا آسمان سے برساتا اور اس سے زمین کو مرنے کے بعد زندہ (یعنی خشک ہونے کے بعد سرسبز) کر دیتا ہے اور زمین پر ہر قسم کے جانور پھیلانے میں اور ہواؤں کے چلانے میں اور بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان گھرے رہتے ہیں، عقل مندوں کے لیے (خدا کی قدرت کی) نشانیاں ہیں.

توحید الٰہی کے مضمون کو قرآن مجید میں بڑی اہمیت دی گئی ہے اور اس کو مکی اور مدنی سورتوں میں مختلف مقامات پر وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ قرآن مجید کا یہ ایک بنیادی اور اساسی مضمون ہے اور یہ ایک عالم گیر مسئلہ ہے، جس کی ضرورت ہمیشہ اور ہر دور میں رہی ہے اور تمام پیغمبروں نے اپنی امتوں کو اس کی تبلیغ کی ہے بلکہ اپنی بعثت و رسالت کا مقصد اسی کو قرار دیا ہے۔ توحید ایک خاص نصب العین کا نام ہے اور ایک خاص تصور حیات سے تعبیر ہے۔ اس سے فرد و معاشرہ کے لیے ایک خاص نوعیت کی ذہنی اور روحانی غذا حاصل ہوتی ہے اور اس تصور کو مان کر انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس نے فکر و عقل کے لطائف گوناگوں سے لے کر عمل و کردار کے متنوع اور روح پرور لطائف تک رسائی حاصل کر لی ہے.

تنزیہ باری تعالٰی: تنزیہ باری تعالٰی بھی قرآن مجید کا ایک اہم مضمون ہے، یعنی اللہ تعالٰی پاک، مقدس، اعلٰی اور بلند و بالا ہستی ہے۔ وہ ہر قسم کے عیوب سے منزہ اور ہر نوع کے نقائص سے مبرا ہے۔ نہ اس کے علم میں کوئی کمی ہے نہ اس کے خزانے میں کسی شے کی قلت ہے۔ اس کا دائرۂ معلومات ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور زمین و آسمان کا ہر گوشہ اس کی نظر اور گرفت میں ہے۔ وہ پاکیزگی ہی پاکیزگی ہے۔ ارض و سما کا ذرہ ذرہ اپنے انداز و اسلوب میں تسبیح کے نغمے گاتا ہے۔ اسی لیے تخلیق آدمؑ کے بعد جب اللہ تعالٰی نے اس کو ضروری چیزوں کا علم عطا کیا اور اسے ملائکہ کے سامنے پیش فرمایا تو ملائکہ نے اپنی معلومات کے محدود ہونے اور اللہ تعالٰی کے منزہ و پاک ہونے کا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا: قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ (۲ [البقرة]: ۳۲)، یعنی فرشتوں نے عرض کیا: خدایا! ساری پاکیزگیاں اور بڑائیاں تیرے ہی لیے ہیں۔ ہم تو اتنا ہی جانتے ہیں جتنا تو نے ہمیں سکھا دیا ہے۔ تو ہی علم و حکمت کا مالک ہے.

تمام داعیان حق اور پیغمبروں نے اپنے مخاطبوں اور اپنی امتوں کو خدا پرستی اور توحید کی تعلیم دی، لیکن ان کے بعض پیرووں نے خود انھیں کی پرستش شروع کر دی۔ ان میں حضرت مسیحؑ کے وہ پیرو بھی شامل ہیں جنھوں نے ان کو خدا کا درجہ دیا اور توحید کی اس تعلیم کو بھول

گئے جو حضرت مسیح ؑ نے ان کو دی تھی ۔ قیامت کو اللہ تعالٰی حضرت مسیح ؑ سے اس کے بارے میں پوچھے گا تو وہ جواب میں اپنے عجز و انکسار کا اعتراف کریں گے اور اللہ کی تسبیح و تنزیہ بیان کریں گے ۔ اس کا ذکر قرآن مجید نے ان الفاظ میں کیا ہے ، إِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَ أُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ط قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ أَنْ أَقُوْلَ مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ ط إِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ ط تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ ط إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ (۵ [المآئدة]: ۱۱۶)، یعنی جب اللہ کہے گا : اے مریم ؑ کے بیٹے عیسٰی ؑ! کیا تو نے لوگوں سے یہ کہا تھا کہ خدا کو چھوڑ کر مجھے اور میری ماں کو خدا بنا لو ؟ عیسٰی ؑ جواب میں عرض کریں گے : تو پاک ہے ۔ مجھے کب شایاں تھا کہ ایسی بات کہتا جس کے کہنے کا مجھے کچھ حق نہیں ۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا تو ضرور تجھے معلوم ہوگا ۔ تو میرے دل کی بات جانتا ہے ۔ مجھے تیرے ضمیر کا علم نہیں ۔ تو ہی غیب کی ساری باتیں جاننے والا ہے .

حضرت موسٰی ؑ نے کوہ طور پر جب اللہ تعالٰی کے جمال کو دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تو اللہ تعالٰی نے فرمایا: تو ذات باری تعالٰی کا مشاہدہ و ادراک نہیں کر سکتا ۔ انسان میں یہ سکت نہیں کہ اس کی ذات اعلٰی و ارفع پر نظر ڈال سکے ۔ اس پہاڑ کی طرف دیکھ ۔ ہم اس پر اپنی تجلی ڈالتے ہیں ۔ اگر یہ پہاڑ تجلی حق کی تاب لے آیا اور اپنی جگہ ٹکا رہا تو سمجھ لے کہ تجھے بھی میرے نظارے کی تاب ہے اور تو مجھے دیکھ سکے گا؛ مگر جب اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت کاملہ سے اس پر نمود کی تو پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا اور حضرت موسٰی ؑ جو اللہ تعالٰی کے اولوالعزم پیغبر تھے غش کھا کے گر پڑے ۔ پھر جب وہ ہوش میں آئے تو نہایت عاجزی کے ساتھ اللہ تعالٰی کی تقدیس اور تسبیح بیان کرنے لگے ۔ قرآن مجید اس کو ان لفاظ میں بیان کرتا ہے : فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ (۷ [الاعراف] ۱۴۳)، یعنی جب موسٰی ؑ ہوش میں آئے تو بولے : خدایا ! تو پاک ہے ۔ میں (اپنی جسارت سے) تیرے حضور توبہ کرتا ہوں ۔ میں ان میں پہلا شخص ہوں جو (اس حقیقت پر) ایمان رکھتے ہیں .

قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کے بارے میں سُبْحٰنَ یُسَبِّحُ اور سَبَّحَ کے الفاظ متعدد مقامات پر استعمال ہوئے ہیں ۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ وہی لائق تسبیح اور ہر قسم کی تنزیہ کا صحیح حق دار ہے ۔ اس کے سوا کسی اور کو کارساز قرار دینا بھی اس کی تنزیہ کو نہ ماننے کے مترادف ہے ؛ چنانچہ یوم محشر کو جھوٹے معبود بھی اللہ تعالٰی کے حضور اس کا اقرار کریں گے اور کہیں گے : قَالُوْا سُبْحٰنَكَ مَا كَانَ يَنْۢبَغِيْ لَنَآ أَنْ نَّتَّخِذَ مِنْ دُوْنِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ . . . (۲۵ [الفرقان]: ۱۸)، یعنی (قیامت کے دن جھوٹے معبود) کہیں گے (اے اللہ! تو پاک ہے ۔ ہمارے لیے یہ لائق نہیں کہ ہم تیرے سوا دوسرے کو کارساز بنائیں .

اللہ تعالٰی کو صاحب اولاد ٹھیرانا بھی اس ک تنزیہ کے منافی ہے : سُبْحٰنَهٗٓ أَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ (۴ [النسآء]: ۱۷۱)، یعنی وہ اس سے پاک ہے کہ ا کے کوئی بیٹا ہو ۔ سورۃ البقرۃ میں عیسائیوں کے بار میں فرمایا : وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا لا سُبْحٰنَهٗ ط بَلْ لَّهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ ط كُلٌّ لَّهٗ قٰنِتُوْنَ (۲ [البقرة]: ۱۱۶)، یعنی (عیسائیوں کو دیکھو) انہو نے کہا : خدا نے (مسیح کو) اپنا بیٹا بنایا حالانک خدا کی ذات اس سے پاک ہے (وہ کیوں اس بات محتاج ہو کہ کسی کو اپنا بیٹا بنائے ؟) ۔ زمین

آسمان میں جو کچھ ہے، سب اسی کا ہے اور سب اس کے فرمان بردار ہیں ۔

کسی کو اللہ تعالٰی کا شریک ٹھیرانا، اس کی طرف بیٹے یا بیٹی منسوب کرنا اور اس کی بیوی قرار دینا سب اس کی تنزیہ کے منافی ہے اور وہ ان تمام چیزوں سے پاک ہے ۔ وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوْا لَهٗ بَنِيْنَ وَ بَنٰتٍۢ بِغَيْرِ عِلْمٍؕ سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يَصِفُوْنَ ۝ بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِؕ اَنّٰى يَكُوْنُ لَهٗ وَلَدٌ وَّ لَمْ تَكُنْ لَّهٗ صَاحِبَةٌؕ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍۚ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (٦ [الانعام] : ١٠١-١٠٢) یعنی ان لوگوں نے خدا کے ساتھ جنّوں کو (طاقت و تصرف میں) شریک ٹھیرا لیا ہے حالانکہ (تمام مخلوقات کی طرح) انھیں بھی خدا ہی نے پیدا کیا ہے، اور انھوں نے بغیر اس کے کہ علم کی کوئی روشنی اپنے سامنے رکھتے ہوں، خدا کے لیے بیٹے بیٹیاں بھی تراش لی ہیں ۔ خدا کے لیے پاکیزگی ہو ۔ اس کی ذات تو ان تمام باتوں سے پاک اور بلند ہے جو یہ لوگ اس کی نسبت بیان کرتے ہیں ۔ وہ آسمانوں اور زمین کا موجد ہے (یعنی بغیر کسی سابق مثال کے محض اپنے علم و قدرت سے بنانے والا ہے) یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کوئی اس کا بیٹا ہو جب کہ کوئی اس کی بیوی نہیں ۔ اس نے تمام چیزیں پیدا کیں اور وہ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے ۔

سورۂ مریم میں اللہ تعالٰی کی تنزیہ بیان کرتے ہوئے نہایت زوردار الفاظ میں فرمایا : وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا ۝ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا اِدًّا ۝ تَكَادُ السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْاَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۝ اَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمٰنِ وَلَدًا ۝ وَ مَا يَنْۢبَغِيْ لِلرَّحْمٰنِ اَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا (١٩ [مریم] : ٨٨ تا ٩٢) یعنی ان لوگوں نے (یعنی عیسائیوں نے) کہا خدائے رحمٰن نے اپنا ایک بیٹا بنا رکھا ہے ۔ بڑی ہی سخت بات ہے جو تم گھڑ لائے ہو ۔ قریب ہے کہ آسمان پھٹ پڑیں، زمین کا سینہ چاک ہو جائے، پہاڑ جنبش میں آ کر گر پڑیں کہ لوگ اللہ تعالٰی کے لیے بیٹا ہونے کا دعوٰی کر رہے ہیں ۔ اللہ تعالٰی کے شایاں نہیں کہ اپنے لیے کوئی بیٹا بنائے ۔

سورۃ الجنّ میں ارشاد ہے : وَ اَنَّهٗ تَعٰلٰى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّ لَا وَلَدًا (٧٢ [الجن] : ٣) یعنی ہمارے پروردگار کی عزت و عظمت بہت بڑی ہے ۔ وہ نہ بیوی رکھتا ہے نہ اولاد ۔

قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کی تنزیہ کے سلسلے میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اللہ تعالٰی کی توحید کا اقرار کرنا، اس کو بے نیاز ماننا اور یہ ماننا کہ نہ اس کی کوئی اولاد ہے، نہ وہ کسی کی اولاد ہے، اور نہ کوئی اس کے برابر ہے، نہایت ضروری ہے اور ایمان کی بنیادی شرط ہے ۔ ارشاد الٰہی ہے : قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ ۙ وَ لَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ (١١٢ [الاخلاص] : ١ تا ٤) یعنی (اے پیغمبر) آپ کہ دیجیے وہ اللہ ایک ہے ۔ اللہ بے نیاز ہے ۔ نہ کسی کا باپ ہے اور نہ کسی کا بیٹا، اور کوئی اس کا ہمسر نہیں :

زمین و آسمان اور ان کی ہر شے اللہ تعالٰی کی تسبیح خواں اور اس کی تنزیہ بیان کرتی ہے ۔

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ السَّبْعُ وَ الْاَرْضُ وَ مَنْ فِيْهِنَّؕ وَ اِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْؕ (١٧ [بنی اسرآءیل] : ٤٤) یعنی ساتوں آسمان اور زمین اور جو کوئی ان میں ہے، اس کی پاکیزگی و کبریائی کا زمزمہ بلند کر رہے ہیں ۔ یہاں کوئی چیز نہیں جو اس کی حمد و ثنا میں زمزمہ سنج نہ ہو، مگر تم ان کی زمزمہ سنجیاں سمجھتے نہیں ۔

اللہ کی تنزیہ کا اقرار کرنا اور اس کی پاکیزگی و کبریائی بیان کرنا ہر شخص کے فرائض میں داخل ہے۔ یہ ایسا ذکر الٰہی ہے جس سے سکون قلب ملتا ہے۔ اس کی تخلیق کے کسی سلسلے کو بے فائدہ اور عبث قرار دینا بھی اس کی تنزیہ اور تعریف کے منافی ہے : اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰکُمْ عَبَثًا وَّ اَنَّکُمْ اِلَیْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (٢٣ [المؤمنون] : ١١٥) یعنی کیا تم خیال کرتے ہو کہ ہم نے تمھیں بے کار پیدا کیا ہے اور یہ کہ تم ہماری طرف لوٹنے والے نہیں۔ سورۂ صٓ میں فرمایا : وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَھُمَا بَاطِلًاؕ ذٰلِکَ ظَنُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْاۚ (٣٨ [صٓ] : ٢٧) یعنی ہم نے آسمان و زمین کو اور ان چیزوں کو جو ان کے درمیان ہیں، رائیگاں پیدا نہیں کیا۔ یہ تو صرف ان لوگوں کا خیال ہے جو کافر ہیں۔ پھر فرمایا : وَ مَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَھُمَا لٰعِبِیْنَ ○ مَا خَلَقْنٰھُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَ لٰکِنَّ اَکْثَرَھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ (۴۴ [الدخان] : ٣٨، ٣٩) یعنی ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور ان چیزوں کو جو ان دونوں کے درمیان ہیں، (محض) دل لگی کرتے ہوئے پیدا نہیں کیا۔ ان کو کسی بڑے مقصد کے لیے بالکل توازن و حقیقت کے ساتھ پیدا کیا ہے، لیکن ان میں سے اکثر اس بات کو نہیں جانتے.

اللہ تعالٰی کو نیند اور اونگھ سے منزہ قرار دینا بھی ضروری ہے، کیونکہ نہ اس کی آنکھ دیکھنے سے غیر حاضر ہو سکتی ہے اور نہ سوچنے سے دماغ : لَا تَاْخُذُہٗ سِنَۃٌ وَّلَا نَوْمٌؕ (٢ [البقرۃ] : ٢٥٥) یعنی نہ اس کو اونگھ آتی ہے اور نہ نیند۔ مزید برآں یہ کہ زمین کی کسی چیز کی حفاظت و نگرانی سے اس کو تھکاوٹ بھی محسوس نہیں ہوتی : وَ لَا یَئُوْدُہٗ حِفْظُھُمَاۚ وَ ھُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ (٢ [البقرۃ] : ٢٥٥) یعنی آسمانوں اور زمین کی حفاظت اس کو تھکاتی نہیں اور وہ بڑا ہی بلند مرتبہ اور عظمت والا ہے.

اللہ تعالٰی نے حشر و نشر اور جزا و سزا کے سلسلے میں جو وعدے کیے ہیں ان کی خلاف ورزی بھی ممکن نہیں : اِنَّ اللّٰہَ لَا یُخْلِفُ الْمِیْعَادَ (١٣ [الرعد] : ٣١) یعنی (اس کا وعدہ سچا ہے) وہ کبھی وعدہ خلاف نہیں کرتا.

دوسری جگہ فرمایا : فَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰہَ مُخْلِفَ وَعْدِہٖ رُسُلَہٗؕ اِنَّ اللّٰہَ عَزِیْزٌ ذُوانْتِقَامٍ (١۴ [ابرٰھیم] : ۴٧) یعنی ایسا خیال نہ کرنا کہ اللہ اپنے رسولوں سے جو وعدہ کر چکا ہے، اس کے خلاف کرے گا۔ (ایسا ہونا ممکن نہیں)۔ اللہ (سب پر) غالب ہے (اور اعمال بد کی) سزا دینے والا ہے۔ یہ بھی ارشاد فرمایا : وَ یَسْتَعْجِلُوْنَکَ بِالْعَذَابِ وَ لَنْ یُّخْلِفَ اللّٰہُ وَعْدَہٗؕ وَ اِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفِ سَنَۃٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ (٢٢ [الحج] : ۴٧) یعنی (اے پیغبر) یہ لوگ آپ سے عذاب کے لیے جلدی کر رہے ہیں (یعنی کہتے ہیں، اگر سچ مچ عذاب آنے والا ہے تو کیوں نہیں آ چکتا) ؟ اور اللہ کبھی وعدہ خلاف نہیں کرے گا۔ اور بیشک تمھارے پرودگار کے نزدیک ایک روز تمھارے حساب کی رو سے ہزار برس کے برابر ہے (نیز دیکھیے ٣٠ [الروم] : ٦) .

اللہ کی ذات بھول اور نسیان سے بھی منزہ و مبرا ہے : وَ مَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا (١٩ [مریم]: ٦۴) یعنی (اور پیغبر) تمھارا پرودگار ایسا نہیں کہ بھول جانے والا ہو۔ پھر حضرت موسٰی علیہ السلام کی زبان سے فرمایا : لَا یَضِلُّ رَبِّیْ وَ لَا یَنْسَی (٢٠ [طٰہٰ] : ٥٢) یعنی (حضرت موسٰیؑ نے کہا) میرا پروردگار ایسا نہیں کہ کھویا جائے یا بھول میں پڑ جائے.

ذات خداوندی کسی پر ظلم ڈھانے اور کسی کو نشانۂ ستم بنانے کی بھی روادار نہیں ۔ یہ فعل اس کی شان تنزیہی کے خلاف ہے : تِلْکَ اٰیٰتُ اللّٰہِ نَتْلُوْھَا عَلَیْکَ بِالْحَقِّ ؕ وَ مَا اللّٰہُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعٰلَمِیْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۰۸) یعنی (اے پیمغبر) یہ اللّٰہ کی آیتیں ہیں جو ہم آپؑ کو صحت کے ساتھ پڑھ کر سنا رہے ہیں اور خدا دنیا پر ظلم نہیں کرنا چاہتا ۔ اس سے چند آیات آگے چل کر فرمایا : وَ مَا ظَلَمَھُمُ اللّٰہُ وَلٰکِنْ اَنْفُسَھُمْ یَظْلِمُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۱۷) یعنی اللّٰہ نے ان پر کچھ ظلم نہیں کیا، بلکہ وہ اپنی جانوں پر خود ہی ظلم کر رہے ہیں .

انسانوں کو جو سزا ملتی ہے وہ اس کی بداعمالیوں کا نتیجہ ہوتا ہے، اللّٰہ کی طرف سے اس پر کوئی ظلم نہیں کیا جاتا : ذٰلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ اَیْدِیْکُمْ وَ اَنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ (۸ [الانفال] : ۵۱) یعنی یہ ان اعمال کی سزا ہے جو تمھارے ہاتھوں نے آگے بھیجے ہیں اور یہ جان رکھو کہ اللّٰہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا .

یہی بات سورة الحج کی آیت نمبر ۱۰ میں بھی بیان فرمائی گئی ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ قَدَّمَتْ اَیْدِیْکُمْ کے بجائے قَدَّمَتْ یَدٰکَ فرمایا گیا ہے ۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ ج (۴ [النسآء] : ۴۰) یعنی (یاد رکھو) اللّٰہ (جزائے عمل میں) ذرہ برابر بھی کسی پر ظلم نہیں کرتا (کہ عمل کے بدلے میں کسی طرح کی کمی ہو جائے یا کوئی بدلے سے محروم رہ جائے) .

انسان خود اپنے آپ کو ظلم کا نشانہ بناتا ہے، اللّٰہ تعالٰی قطعاً کسی پر کسی قسم کا ظلم نہیں کرتا : فَمَا کَانَ اللّٰہُ لِیَظْلِمَھُمْ وَ لٰکِنْ کَانُوْٓا اَنْفُسَھُمْ یَظْلِمُوْنَ (۹ [التوبہ] : ۷۰ ؛ ۳۰ [الروم] : ۹) یعنی ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا کہ اللّٰہ ان پر ظلم کرتا، مگر وہ خود ہی اپنے اوپر ظلم کرتے تھے .

یہ بھی اللّٰہ کی تنزیہ میں داخل ہے کہ وہ زیادتی کرنے والوں اور حد سے بڑھنے والوں کو قطعی طور سے پسند نہیں کرتا ۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے : اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ (۲ [البقرۃ] : ۱۹۰ ؛ ۵ [المآئدۃ] : ۸۷) یعنی اللّٰہ زیادتی کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا ۔ دوسری جگہ فرمایا : اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْیَۃً ؕ اِنَّہٗ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ (۷ [الاعراف] : ۵۵) یعنی (لوگو) اپنے پروردگار سے عاجزی اور چپکے چپکے دعائیں مانگا کرو ۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا .

قرآن مجید میں اس مضمون کی بہت سی آیات ہیں جن میں اللّٰہ کی تنزیہ بیان فرمائی گئی ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اس کی ذات بلند و بالا، ظلم و ستم اور طغیان و تعدّی، وعدے کی خلاف ورزی اور عدم صدق وغیرہ عیوب سے قطعاً پاک اور منزہ ہے ۔ وہ آسمان و زمین کا پیدا کرنے والا اور پاک ہے ۔ حمد و ثنا اور ہر قسم کی تسبیح اسی کو زیبا ہے .

۴۔ علم غیب : مضامین قرآن مجید میں سے ایک نہایت اہم، اصولی اوربنیادی مضمون علم غیب ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آسمان و زمین کی ان تمام چیزوں کا علم، جو انسان کی نظر سے اوجھل اور اس کے دائرۂ معلومات سے باہر ہیں فقط اللّٰہ تعالٰی کو ہے ۔ اس کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ کل کیا ہونے والا ہے اور پردۂ غیب میں کیا چیز چھپی ہوئی ہے ۔ انسان کی نیت اور اس کے نہاں خانۂ دماغ میں مستور چیزوں کا علم بھی اسی کو ہے اور تہِ ارض میں چھپے ہوئے ہر قسم کے

خزائن و معادن کی تفصیلات و جزئیات کا احاطہ بھی وهی کیے ہوئے ہے ۔ اس کے سوا ان دیکھی اور ان سنی باتوں کا کسی کو پتا نہیں ۔ یہ ایک اساسی حقیقت ہے اور اس مضمون کا تعلق مسلمان کے عقیدے سے ہے ۔ قرآن مجید ان لوگوں کو متقی اور پرہیز گار قرار دیتا ہے، جو اس عقیدے کو مانتے ہیں اور اس حقیقت پر یقین رکھتے ہیں ؛ چنانچہ وہ آغاز هی میں واضح الفاظ میں اعلان کرتا ہے : اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ (۲ [البقرة] : ۳) یعنی متقی انسان وہ ہیں، جو غیب (کی حقیقتوں پر) ایمان رکھتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں اور ہم نے جو کچھ روزی انھیں دے رکھی ہے، اسے (نیکی کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں .

تمام پیغمبروں کا یہی عقیدہ تھا کہ عالم الغیب صرف اللہ تعالٰی کی ذات ہے ۔ چنانچہ قیامت کے روز جب وہ اللہ تعالٰی کے حضور حاضر ہوں گے اور ان سے ان کی امتوں کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو ان کا یہی جواب ہوگا کہ اے اللہ تو هی غیب کی باتیں جاننے والا ہے ۔ ہمیں تو کچھ علم نہیں : یَوْمَ یَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَیَقُوْلُ مَاذَآ اُجِبْتُمْ ؕ قَالُوْا لَا عِلْمَ لَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ ۝ (۵ [المآئدة] : ۱۰۹) یعنی جس دن اللہ تعالٰی تمام رسولوں کو جمع کرے گا پھر پوچھے گا، تمھیں (تمھاری امتوں کی طرف سے دعوت حق کا) کیا جواب ملا ؟ (یعنی انھوں نے کہاں تک اس پر عمل کیا ؟) وہ کہیں گے، ہمیں کچھ علم نہیں ۔ یہ تو تیری هی ہستی ہے جو غیب کی باتیں جاننے والی ہے .

حضرت عیسٰی علیہ السلام بھی جو اللہ تعالٰی کے عظیم الشان پیغمبر ہیں، اپنی تمام عظمتوں کے باوجود نہایت انکسار کے ساتھ اللہ تعالٰی کو یہی جواب دیں گے؟ : وَ اِذْ قَالَ اللّٰهُ یٰعِیْسَى ابْنَ مَرْیَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَ اُمِّیَ اِلٰهَیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ؕ قَالَ سُبْحٰنَكَ مَا یَكُوْنُ لِیْٓ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَیْسَ لِیْ ۗ بِحَقٍّ ؕ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ ؕ تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ ؕ اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ ۝ (۵ [المآئدة] : ۱۱۶) یعنی اللہ تعالٰی کہے گا : اے مریم کے بیٹے عیسٰیؑ ! کیا تو نے لوگوں سے یہ کہا تھا کہ اللہ کے سوا مجھے اور میری ماں کو خدا بنا دو ؟ عیسٰیؑ جواب میں عرض کرے گا : اے اللہ ! تو پاک ہے ۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ میں ایسی بات کہوں جس کے کہنے کا مجھے کوئی حق نہیں ۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا تو ضرور تجھے معلوم ہوگا ۔ تو میرے دل کی بات جانتا ہے ۔ مجھے تیرے ضمیر کا کوئی علم نہیں ۔ تو هی ہے کہ غیب کی ساری باتیں جاننے والا ہے .

خود اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حکم دیا کہ آپؐ لوگوں سے کہ دیجیے کہ غیب کی باتیں صرف اللہ تعالٰی هی جانتا ہے : قُلْ اِنَّ رَبِّیْ یَقْذِفُ بِالْحَقِّ ۚ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ ؀ (۳۴ [سبا] : ۴۸)، یعنی اے نبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کہ دیجیے کہ بلا شبہہ میرا پروردگار حق کو پھیلاتا ہے اور وہ غیب کی باتوں کا جاننے والا ہے .

ظاہر و باطن اور شہادت و غیب کے علم کو اللہ نے صرف اپنی طرف منسوب فرمایا ہے : عٰلِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ ؕ وَ هُوَ الْحَكِیْمُ الْخَبِیْرُ ؀ (۶ [الانعام] : ۷۳) یعنی وہ پوشیدہ اور ظاہر سب کا جاننے والا ہے، اور وهی حکمت والا پوری خبر رکھنے والا ہے ۔ غیب و شہادت کا پورا علم بھی اللہ هی کو ہے اور قیامت کے روز وہ ہر

شخص کے اعمال کے متعلق بھی بتائے گا کہ دنیا میں کون کیا کچھ کرتا رہا ہے اور اس کے اعمال و افعال کس قسم کے تھے: ثُمَّ تُرَدُّوْنَ اِلٰی عٰلِمِ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَیُنَبِّئُکُمْ بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (٩ [التوبة]: ٩٤؛ ٦٢ [الجمعة] : ٨)، یعنی پھر تم اس ذات (ارفع و اعلیٰ) کی طرف لوٹائے جاؤ گے جس کو پوشیدہ اور ظاہر سب کا علم ہے ۔ پھر وہ تم کو (ٹھیک ٹھیک) بتائے گا جو کچھ تم کرتے تھے .

دعا مانگتے وقت اللہ کی صفت علم غیب کو ذہن میں رکھنا چاہیے اور یہ کبھی نہ بھولنا چاہیے کہ اللہ تعالٰی عالم الغیب ہے اور ہر شے اس کے سامنے ہے ۔ اسے معلوم ہے کہ ہم کن کن باتوں میں کیا اختلاف کرتے ہیں اور اس کا صحیح فیصلہ بھی اپنے علم کی بنا پر وہی کرے گا؛ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالٰی آپؐ کو حکم دیتا ہے : قُلِ اللّٰهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ عٰلِمَ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ اَنْتَ تَحْکُمُ بَیْنَ عِبَادِکَ فِیْ مَا کَانُوْا فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ (٣٩ [الزمر]: ٤٦)، یعنی (اے رسول اکرم!) آپؐ کہ دیجیے کہ اے اللہ جو آسمان و زمین کا پیدا کرنے والا، غیب اور ظاہر کا جاننے والا ہے، تو ہی اپنے بندوں کے درمیان ان امور میں فیصلہ کرے گا جن میں وہ باہم اختلاف کرتے تھے .

غیب کا علم صرف اللہ ہی کو زیبا ہے ۔ اس کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ باطن کے پردے میں کیا چھپا ہوا ہے اور کل کیا ہونے والا ہے: عٰلِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًا ۙ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ (٧٢ [الجن]: ٢٦، ٢٧)، یعنی وہی غیب کا جاننے والا ہے ۔ سو وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، ہاں جس پیغمبر کو پسند فرمائے تو اس کو غیب کی باتیں بتا دیتا ہے .

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو باری تعالٰی نے حکم دیا کہ آپؐ لوگوں میں یہ اعلان کر دیجیے کہ نہ میں غیب جانتا ہوں، نہ میرے پاس زمین میں دبے ہوئے اور چھپے ہوئے خزانے ہیں اور نہ میں فرشتہ ہوں؛ میں تو صرف اتنی بات جانتا ہوں جو مجھے وحی کے ذریعے بتا دی جاتی ہے : قُلْ لَّاۤ اَقُوْلُ لَکُمْ عِنْدِیْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَاۤ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَ لَاۤ اَقُوْلُ لَکُمْ اِنِّیْ مَلَکٌ ۚ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰۤی اِلَیَّ (٦ [الانعام] : ٥٠)، یعنی اے پیغمبر! کہ دیجیے کہ نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس خدا کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب کی باتیں جانتا ہوں اور نہ میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں ۔ میں تو صرف اسی کا اتباع کرتا ہوں جو کچھ میرے پاس وحی آتی ہے .

دوسری جگہ اپنے اولوالعزم پیغمبر حضرت نوح علیہ السلام کی زبان سے فرمایا : وَ لَاۤ اَقُوْلُ لَکُمْ عِنْدِیْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَاۤ اَعْلَمُ الْغَیْبَ وَ لَاۤ اَقُوْلُ اِنِّیْ مَلَکٌ وَّ لَاۤ اَقُوْلُ لِلَّذِیْنَ تَزْدَرِیْۤ اَعْیُنُکُمْ لَنْ یُّؤْتِیَهُمُ اللّٰهُ خَیْرًا ؕ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا فِیْۤ اَنْفُسِهِمْ ۚۖ اِنِّیْۤ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِیْنَ (١١ [هود] : ٣١)، یعنی میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ (میں یہ کہتا ہوں کہ) میں غیب کی باتیں جانتا ہوں اور نہ میں یہ کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں اور جو لوگ تمھاری نگاہوں میں حقیر ہوں، میں ان کی نسبت (تمھاری طرح) یہ نہیں کہ سکتا کہ اللہ تعالٰی ہرگز ان کو اجر و ثواب نہیں عطا کرے گا ۔ ان کے دل میں جو کچھ بھی ہے، اس کو اللہ ہی جانتا ہے ۔ میں

(اگر کوئی ایسی بات کہوں) تو ظالموں میں سے ھو جاؤں۔ مزید فرمایا: وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ؕ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَّ لَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ (٦ [الانعام] : ٥٩)، یعنی اللہ ھی کے پاس ھیں مخفی اشیا کے خزانے۔ ان کو بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا اور وہ ان تمام چیزوں کو جانتا ھے جو خشکی میں ھیں اور دریاؤں میں ھیں۔ کوئی پتا نہیں گرتا، مگر وہ اس کا علم رکھتا ھے اور جو دانہ زمین کے تاریک حصوں میں گرتا ھے اور جو خشک اور تر چیز گرتی ھے، یہ سب کتاب مبین میں ھیں۔

سورۃ الاعراف میں فرمایا: يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَيَّانَ مُرْسٰهَا ؕ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّيْ ۚ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَآ اِلَّا هُوَ ؕ ثَقُلَتْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ لَا تَاْتِيْكُمْ اِلَّا بَغْتَةً ؕ يَسْـَٔلُوْنَكَ كَاَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ؕ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّٰهِ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ○ قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ نَفْعًا وَّ لَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ ؕ وَلَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ۖۚ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْٓءُ ۚ اِنْ اَنَا اِلَّا نَذِيْرٌ وَّ بَشِيْرٌ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۸۷، ۱۸۸)، یعنی اے پیغمبر! وہ لوگ آپؐ سے قیامت کے بارے میں پوچھتے ھیں کہ اس کا وقوع کب ھوگا۔ آپؐ کہ دیجیے کہ اس کا علم تو بس میرے پروردگار ھی کو ھے۔ اس کو اس کے وقت پر ظاھر کرے گا۔ وہ آسمانوں اور زمین میں بڑا بھاری حادثہ ھوگا۔ وہ تم پر اچانک آ پڑے گی۔ وہ لوگ آپؐ سے اس طرح پوچھتے ھیں کہ گویا آپؐ اس کے متعلق پوری تحقیق کر چکے ھیں۔ کہ دیجیے کہ اس کا علم صرف اللہ ھی کے پاس ھے، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔ آپؐ لوگوں سے کہ دیں کہ میں خود اپنی ذات کے لیے کسی نفع اور نقصان کا اختیار نہیں رکھتا ھوں، مگر اتنا ھی جتنا کہ اللہ تعالیٰ چاھے اور اگر میں غیب کی باتیں جانتا ھوتا تو بہت سے منافع حاصل کر لیتا اور مجھے کوئی تکلیف نہ پہنچتی۔ میں تو محض (اللہ کے عذاب سے) ڈرانے والا اور (احکام شرعیہ بتا کر ثواب کی) بشارت دینے والا ھوں، ان لوگوں کو جو ایمان قبول کر چکے ھیں۔

آسمان و زمین میں رھنے والوں میں کوئی بھی غیب کا علم نہیں رکھتا۔ قرآن مجید واضح الفاظ میں کہتا ھے کہ اس کا علم صرف اللہ کو ھے کسی مخلوق کو نہیں ھے: قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ ؕ وَ مَا يَشْعُرُوْنَ اَيَّانَ يُبْعَثُوْنَ (۲۷ [النمل] : ٦٥)، یعنی اے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم! کہ دیجیے کہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ھے، ان میں اللہ کے سوا کوئی بھی غیب نہیں جانتا اور انھیں یہ بھی خبر نہیں کہ وہ کب اٹھائے جائیں گے۔

سورۂ لقمٰن میں ارشاد فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ ؕ وَ مَا تَدْرِيْ نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ؕ وَ مَا تَدْرِيْ نَفْسٌۢ بِاَيِّ اَرْضٍ تَمُوْتُ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ (۳۱ [لقمٰن] : ۳۴)، یعنی بلا شبہہ اللہ ھی کو قیامت کا علم ھے اور وھی مینہ برساتا ھے اور اسی کو علم ھے جو کچھ (ماؤں کے) رحموں میں ھے اور کوئی شخص یہ نہیں جانتا کہ کل اسے کیا پیش آئے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کس زمین میں مرے گا۔ یقیناً اللہ ھی جاننے والا خبردار ھے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مخالفین اسلام مختلف سوالات کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر آپؐ واقعی سچے ہیں اور اللہ کے نبی ہیں تو بتائیے مستقبل میں کیا ہونے والا ہے اور یہ جو آپؐ قیامت کا ذکر کرتے اور اللہ کے عذاب سے لوگوں کو ڈراتے ہیں تو یہ کب آنے والی ہے؟ قرآن مجید میں باری تعالٰی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے فرماتا ہے کہ قیام قیامت کے بارے میں ان کے سوال کا یہ جواب دیجیے کہ اس کا علم صرف اللہ کو ہے، کسی انسان کو نہیں ہے: يَسْـَٔلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ ؕ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّٰهِ (۳۳ [الاحزاب] : ۶۳)، یعنی (اے پیغمبر!) لوگ آپؐ سے قیامت کی بابت پوچھتے ہیں، آپؐ ان سے کہ دیجیے اس کا علم تو بس اللہ کے پاس ہے.

مستقبل کا علم کسی انسان کو نہیں ہے اور نہ کوئی غیب کی باتیں جانتا ہے۔ جب حضرت ہودؑ نے اپنی قوم کو برے اعمال کے نتائج سے ڈرایا تو قوم نے ان سے کہا کہ اگر ہم غلط کردار ہیں اور تم سچے ہو اور برائی کا نتیجہ عذاب الٰہی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو ہم پر عذاب نازل کرو۔ اس کے جواب میں حضرت ہودؑ کہتے ہیں: قَالَ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاُبَلِّغُكُمْ مَّاۤ اُرْسِلْتُ بِهٖ وَلٰكِنِّيْۤ اَرٰىكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُوْنَ (۴۶ [الاحقاف] : ۲۳)، یعنی (ہودؑ نے) کہا: (کیا ہونے والا ہے) اس کا علم تو فقط اللہ کو ہے۔ مجھے (اللہ کی طرف سے) جو کچھ دے کر بھیجا گیا ہے، میں وہ تمھیں پہنچا رہا ہوں، لیکن میں تمھیں دیکھتا ہوں کہ تم جاہل لوگ ہو، یعنی اس قسم کے سوالات کرنے اور غیب کی باتیں پوچھنا جہالت کی دلیل ہے.

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے کفار نے اس قسم کے سوالات کرنا شروع کیے تو اللہ تعالٰی نے آپؐ سے فرمایا: قُلْ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ ۪ وَاِنَّمَاۤ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ (۶۷ [الملک] : ۲۶)، یعنی (اے پیغمبر) کہ دیجیے کہ اس کا علم اللہ ہی کو ہے اور میں تو صرف واضح طور سے ڈرانے والا ہوں اور بس؛ وَلِلّٰهِ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاِلَيْهِ يُرْجَعُ الْاَمْرُ كُلُّهٗ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ؕ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ (۱۱ [ہود] : ۱۲۳)، یعنی آسمانوں اور زمین کی چھپی چیزوں کا علم اللہ ہی کو ہے اور تمام امور کا رجوع اسی کی طرف ہے۔ پس (اے پیغمبر) آپؐ اسی کی عبادت میں لگے رہیں اور اسی پر بھروسا کریں اور جو کچھ تم کر رہے ہو تمھارا پروردگار اس سے بے خبر نہیں.

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے دعا کرتے ہوئے اقرار کیا کہ تمام پوشیدہ اور ظاہر چیزوں کا علم فقط اللہ کو ہے اور وہ ہمارے ہر نوع کے ظاہر اور باطن اعمال کو جاننے والا ہے: رَبَّنَاۤ اِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِيْ وَمَا نُعْلِنُ ؕ وَمَا يَخْفٰى عَلَى اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا فِي السَّمَآءِ (۱۴ [ابرٰہیم] : ۳۸) یعنی اے ہمارے پروردگار! ہم جو کچھ چھپاتے ہیں، وہ بھی تو جانتا ہے اور جو کچھ ظاہر کرتے ہیں وہ بھی تیرے علم میں ہے۔ آسمان اور زمین کی کوئی چیز نہیں جو اللہ سے پوشیدہ ہو۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے فرمایا کہ جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہے اس کا علم اللہ ہی کو ہے: وَرَبُّكَ اَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۱۷ [بنٓی اسرآءیل] : ۵۵) یعنی آسمان و زمین میں جو کوئی ہے (اے نبی اکرمؐ!) آپؐ کا پروردگار سب کا حال خوب جاننے والا ہے.

قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر مختلف

اسلوب و انداز سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ تعالٰی کو ہے اور جو کچھ آسمان اور زمین کی تہوں میں چھپا ہوا ہے یا ہماری نظروں سے اوجھل ہے، اس کو اللہ تعالٰی کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اللہ ہر شے سے باخبر ہے .

**شرک :** قرآن مجید کا ایک نہایت اہم اور بنیادی مضمون شرک ہے۔ شرک کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک ٹھیرایا جائے اور اس کے سوا کسی اور کو بھی مستحق عبادت گردانا جائے۔ اس کو شرک فی‌العبادت کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید نے اس کی شدید مخالفت کی ہے اور اس سے انسان کو پوری سختی اور زور کے ساتھ روکا ہے۔ ارشاد ربّانی ہے : فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ (۲ [البقرة] : ۲۲)، یعنی اللہ کے ساتھ کسی دوسری ہستی کو شریک اور ہم پایہ نہ بناؤ اور تم جانتے ہو کہ اس کے سوا کوئی نہیں ہے ؛ وَ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ لَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا (۴ [النسآء] : ۳۶)، یعنی اللہ ہی کی بندگی کرو اور کسی چیز کو اس کے ساتھ شریک نہ ٹھیراؤ .

اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو حکم دیا کہ آپؐ لوگوں میں اعلان کر دیں کہ میں اس بات پر مامور ہوں کہ صرف اللہ تعالٰی کی عبادت کروں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیراؤں : قُلْ اِنَّمَاۤ اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰهَ وَ لَاۤ اُشْرِكَ بِهٖ ؕ اِلَيْهِ اَدْعُوْا وَ اِلَيْهِ مَاٰبِ (۱۳ [الرعد] : ۳۶)، یعنی (اے پیغمبر!) آپؐ کہ دیجیے کہ مجھے تو بس یہی حکم دیا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی کی بندگی کروں اور کسی ہستی کو اس کا شریک نہ ٹھیراؤں۔ اسی کی طرف تمھیں بلاتا ہوں اور اسی کی طرف مجھے لوٹنا ہے .

پھر جو شخص اللہ تعالٰی کے نزدیک اپنا مرتبہ بڑھانا چاہتا ہے اور اس سے قیامت کے روز ملنے کا خواہاں ہے، اسے اپنے پروردگار کی عبادت کے لیے کمربستہ ہو جانا چاہیے اور یہ فیصلہ کر لینا چاہیے کہ وہ کسی کو اس کا شریک نہیں بنائے گا : فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖۤ اَحَدًا (۱۸ [الکہف] : ۱۱۰)، یعنی جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ہے، اسے چاہیے کہ عمل صالح کرے اور اپنے پروردگار کی بندگی میں کسی دوسری ہستی کو شریک نہ کرے .

حضرت ابراہیم علیہ السلام اللہ تعالٰی کے اولوالعزم پیغمبر تھے۔ ان کو بھی یہی حکم تھا کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیرائیں : وَ اِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَّا تُشْرِكْ بِيْ شَيْـًٔا (۲۲ [الحج] : ۲۶)، یعنی (وہ وقت یاد کرو) جب ہم نے ابراہیمؑ کے لیے خانۂ کعبہ کی جگہ مقرر کر دی (اور حکم دیا) کہ میرے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو .

اللہ تعالٰی نے شرک کے ارتکاب سے انتہائی سختی کے ساتھ روکا ہے : وَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (۶ [الانعام] : ۱۴؛ ۱۰ [یونس] : ۱۰۵؛ ۲۸ [القصص] : ۸۷)، یعنی تم مشرکوں میں سے ہرگز نہ ہو جانا ؛ وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ ۘ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۟ قف (۲۸ [القصص] : ۸۸)، یعنی اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو معبود نہ پکارو۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے .

اللہ تعالٰی کے ساتھ کسی دوسرے کو معبود قرار دینا اور اس کا شریک ٹھیرانا، قرآن مجید کے نزدیک ظلم سے تعبیر ہے : وَ لَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ

اللّٰہِ مَا لَا یَنْفَعُکَ وَ لَا یَضُرُّکَ ۚ فَاِنْ فَعَلْتَ فَاِنَّکَ اِذًا مِّنَ الظّٰلِمِیْنَ (۱۰ [یونس]: ۱۰۶)، یعنی (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ) اللہ کو چھوڑ کر ایسی چیز کو نہ پکارنا جو نہ تمھارا کچھ بھلا کر سکے اور نہ کچھ بگاڑ سکے۔ اگر ایسا کروگے تو ظالموں میں ہو جاؤ گے۔

حضرت لقمان نے بھی اپنے بیٹے کو شرک سے بچنے کی تلقین کرتے ہوئے اسے ظلم ہی قرار دیا تھا: وَ اِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَ هُوَ یَعِظُهٗ یٰبُنَیَّ لَا تُشْرِکْ بِاللّٰهِ ؕ اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ (۳۱ [لقمٰن] : ۱۳)، یعنی اور (وہ وقت یاد کرو) جب لقمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہا: اے میرے بیٹے! اللہ کے ساتھ شرک نہ کرنا؛ یقیناً شرک بہت بڑا ظلم ہے۔

اللہ کے ساتھ کسی اور کو معبود ٹھیرانا سخت قابل نفرت اور ذلت آمیز فعل ہے۔ قرآن مجید نے اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: لَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوْمًا مَّخْذُوْلًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۲۲)، یعنی اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ ٹھیراؤ، ورنہ ملامتیں سن کر اور بے کس ہو کر بیٹھے رہ جاؤ گے۔

اسی سورت میں آگے چل کر فرمایا کہ اللہ کے ساتھ دوسرے کو معبود بنانا اپنے آپ کو جہنم میں گرا دینے کے مترادف ہے اور شدید ملامت کا باعث ہے: وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ فَتُلْقٰی فِیْ جَهَنَّمَ مَلُوْمًا مَّدْحُوْرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۳۹)، یعنی اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ ٹھیراؤ، ورنہ دوزخ میں ڈالے جاؤ گے، ملامت کے مستوجب اور ٹھکرائے ہوئے۔

ماں باپ کی فرماں برداری فرض ہے، لیکن اگر وہ شرک کی تلقین کریں تو ان کی یہ بات ہرگز نہ ماننی چاہیے اور صاف لفظوں میں کہ دینا چاہیے کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھیرایا جائے گا: وَ وَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ حُسْنًا ؕ وَ اِنْ جَاهَدٰکَ لِتُشْرِکَ بِیْ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ؕ اِلَیَّ مَرْجِعُکُمْ فَاُنَبِّئُکُمْ بِمَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (۲۹ [العنکبوت] : ۸)، یعنی ہم نے انسان کو والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم دیا اور اگر وہ تجھ سے اس بات کے لیے کوشاں ہوں کہ تو میرے ساتھ اس چیز کو شریک ٹھیرائے، جس کا تجھے علم نہیں تو اس سلسلے میں ان کی بات نہ مان۔ تم میری ہی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ پھر میں تمھیں اس کی خبر دوں گا جو تم کیا کرتے تھے۔

دوسری جگہ فرمایا: وَ اِنْ جَاهَدٰکَ عَلٰۤی اَنْ تُشْرِکَ بِیْ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ ۙ فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا (۳۱ [لقمٰن]: ۱۵)، یعنی اگر ماں باپ تجھ سے اس بات کے لیے کوشش کریں کہ تو اس چیز کو میرا شریک قرار دے جس کا تجھے علم نہیں ہے تو ان کی یہ بات نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ پسندیدہ طور پر رہ۔

شرک کو قرآن مجید نے اللہ پر افتراے اثم عظیم سے تعبیر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مشرک کی مغفرت نہ ہوگی کیونکہ اس نے اللہ سے ایسی چیز وابستہ کر دی ہے، جس کا اس سے ہرگز کوئی تعلق نہیں ہے: اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ ۚ وَ مَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰۤی اِثْمًا عَظِیْمًا (۴ [النسآء] : ۴۸)، یعنی اللہ یہ بات کبھی بخشنے والا نہیں کہ اس کے ساتھ کسی دوسری ہستی کو شریک ٹھیرایا جائے۔ ہاں اس کے سوا اور جتنے گناہ ہیں، وہ چاہے تو بخش دے اور جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی کو

شریک ٹھیرائے تو اس نے بڑا افترا باندھا ۔

قرآن مجید میں ھے کہ عقل سلیم اور فطرت انسانی کی شہادت شرک کو صاف طور پر رد کرتی ھے ۔ لوگوں کے پاس کوئی ایسی حجت اور سند نہیں جو بتاتی ھو کہ خدا کی خدائی میں دوسرے بھی اس کے شریک ھیں ۔ اگر نہیں ھیں تو انھیں معبود بنانے اور بننے کا استحقاق کہاں سے حاصل ھوا : اَمْ اَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوْا بِهٖ يُشْرِكُوْنَ (۳۰ [الروم] : ۳۵) ، یعنی کیا ھم نے ان پر کوئی ایسی دلیل نازل کی ھے کہ ان کو اللہ کے ساتھ شریک کرنا بتاتی ھے ۔

جن لوگوں نے اپنے آپ کو شرک سے آلودہ کر رکھا ھے، وہ ایسے معبودوں کا سہارا ڈھونڈھتے ھیں جو نہ تو ان کی پکار سن سکتے ھیں اور نہ ان کی طرف کوئی توجہ مبذول کر سکتے ھیں بلکہ قیامت کے دن وہ ان کی مشرکانہ حرکات سے بیزاری کا اظہار کریں گے اور بجائے مددگار بننے کے دشمن ثابت ھوں گے ۔

قرآن مجید میں مشرکین سے مخاطب ھو کر کہا گیا ھے : وَالَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ ۭ اِنْ تَدْعُوْهُمْ لَا يَسْمَعُوْا دُعَآءَكُمْ ۚ وَلَوْ سَمِعُوْا مَا اسْتَجَابُوْا لَكُمْ ۭ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكْفُرُوْنَ بِشِرْكِكُمْ ۭ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ (۳۵ [فاطر] : ۱۳ ، ۱۴)، یعنی جن لوگوں کو تم اللہ کے سوا پکارتے ھو (ان کی حیثیت یہ ھے کہ) وہ کھجور کی گٹھلی کے ایک چھلکے کے مالک بھی نہیں ؛ اگر تم ان کو پکارو تو تمھاری پکار نہ سنیں گے اور اگر سن بھی لیں تو تمھاری فریاد رسی نہیں کر سکیں گے ؛ وہ قیامت کے دن اس سے انکار کریں گے کہ تم انھیں شریک ٹھیراتے تھے اور کوئی تمھیں اس طرح نہیں بتائے گا جس طرح کہ پوری خبر رکھنے والا بتاتا ھے (یعنی صحیح صحیح معاملے کا اللہ ھی کو علم ھے اور وھی ٹھیک طرح سے کسی بات کی خبر دے سکتا ھے ، اس کے علاوہ اور کوئی بھی حقیقت حال کو نہیں پہنچ سکتا) ۔

قرآن مجید میں ارشاد ھے کہ جن لوگوں کو تم اللہ کے شریک قرار دیتے ھو اور جن سے اپنی ضرورتیں اور حاجتیں طلب کرتے ھو ، کیا زمین و آسمان کی تخلیق میں ان کا کوئی حصہ ھے یا کوئی اور چیز انھوں نے کبھی پیدا کی : قُلْ اَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۭ اَرُوْنِيْ مَاذَا خَلَقُوْا مِنَ الْاَرْضِ اَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمٰوٰتِ ۚ اَمْ اٰتَيْنٰهُمْ كِتٰبًا فَهُمْ عَلٰى بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ اِنْ يَّعِدُ الظّٰلِمُوْنَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا اِلَّا غُرُوْرًا (۳۵ [فاطر] : ۴۰)، یعنی (اے پیغمبر) ان سے کہیے بھلا تم نے اپنے ان ٹھیرائے ھوئے شریکوں پر بھی نظر کی جنھیں تم اللہ کے سوا پکارتے ھو ۔ مجھے دکھاؤ کہ انھوں نے کون سی زمین پیدا کی ، یا ان کا آسمانوں میں کچھ حصہ ھے ، یا ھم نے انھیں کوئی کتاب دی ھے کہ وہ اس کی وجہ سے کسی پکی سند کا سہارا لیے ھوئے ھیں ؟ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ ظالم جو ایک دوسرے کو وعدہ دیتے ھیں ، محض فریب ھے ۔

بات یہ ھے کہ تمام پیغمبروں نے توحید کی دعوت دی ۔ کسی نبی نے کبھی کسی کو شرک کی تعلیم نہیں دی ۔ جب واقعہ یہ ھے تو انھوں نے یہ شرک کی راہ کہاں سے نکال لی اور اللہ کے سوا دوسروں کی عبادت کے لیے ان کے پاس کیا دلیل ھے ؟ قرآن مجید کا ارشاد ھے : وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَآ اَجَعَلْنَا مِنْ دُوْنِ الرَّحْمٰنِ اٰلِهَةً يُّعْبَدُوْنَ (۴۳ [الزخرف] : ۴۵)، یعنی (اے نبی ؐ رحمت) جو پیغمبر ھم نے آپ ؐ سے پہلے بھیجے تھے ان سے پوچھیے ، کیا ھم نے رحمن

کے سوا دوسرے معبود مقرر کیے ہیں کہ ان کی عبادت کی جائے؟ ہرگز نہیں۔

قرآن مجید نے مختلف مقامات پر مختلف انداز بیان اختیار کرکے لوگوں کو شرک سے روکا ہے اور اس میں جو خرابی مضمر ہے اس کی واضح الفاظ میں نشان دہی کی ہے۔

**٦ - تقوٰی :** مضامین قرآن میں ایک نہایت عظیم اور بنیادی مضمون تقوٰی ہے - تقوٰی کے معنی ہیں اللہ سے ڈرنا اور اس سے اس انداز سے ذہنی، قلبی اور فکری وابستگی اختیار کر لینا کہ اس کے سوا دنیا کی تمام چیزیں ہیچ ہوں؛ اس کے سوا نہ کسی سے کوئی خطرہ محسوس کیا جائے، نہ خوف کھایا جائے، نہ اپنی ضرورتیں اور حاجتیں طلب کی جائیں اور نہ کسی پر بھروسا کیا جائے - قرآن مجید میں اس کی بار بار تاکید کی گئی ہے کہ تقوٰی صرف اللہ کا اختیار کیا جائے : وَ اِیَّایَ فَاتَّقُوْنِ (۲ [البقرة] : ۴۱)، یعنی صرف مجھی سے ڈرو۔

دنیوی اور اخروی فلاح و کامرانی کا راز صرف تقوی میں مضمر ہے اور سعادت کی طلب تقوی اختیار کرنے سے پیدا ہو سکتی ہے : وَ اتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۸۹؛ ۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۳۰)، یعنی اللہ سے ڈرو تاکہ تم کامرانی اور فلاح پاؤ۔

ہدایت کی راہوں پر وہی لوگ گام فرسا ہو سکتے ہیں جن کے دلوں میں اللہ کا خوف ہو اور وہ تقوٰی کی نعمت سے بہرہ ور ہوں : هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ (۲ [البقرة] : ۲)، یعنی (قرآن مجید) متقی لوگوں پر سعادت کی راہ کھولنے والا ہے۔

اللہ تعالٰی کی معیت اور نصرت متقی لوگوں کو حاصل ہوتی ہے : وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِیْنَ (۲ [البقرہ] : ۱۹۴)، یعنی (ہر حال میں) اللہ سے ڈرتے رہو اور یہ بات نہ بھولو کہ اللہ انھیں کا ساتھی ہے جو (اپنے تمام کاموں میں) پرہیزگار ہیں۔

ہر عبادت میں تقوٰی اختیار کرنا ضروری ہے - اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ حج بیت اللہ، اسلام کے بنیادی ارکان میں سے ہے، لیکن اس کے لیے بھی اللہ نے یہ شرط عائد کی کہ اصل شے تقوٰی ہے اور اسی پر حج کی مقبولیت و مبروریت کا دار و مدار ہے - فرمایا تم اس کے لیے زاد راہ تیار کرو، مگر یاد رکھو بنیادی چیز تقوٰی اور پرہیزگاری کی نعمت سے بہرہ مند ہونا ہے : وَ تَزَوَّدُوْا فَاِنَّ خَیْرَ الزَّادِ التَّقْوٰی وَ اتَّقُوْنِ یٰٓاُولِی الْاَلْبَابِ (۲ [البقرة] : ۱۹۷)، یعنی (حج کرو تو اس کے) سر و سامان کی تیاری بھی کرو اور سب سے بہتر (دل کا) سر و سامان ہے اور وہ تقوٰی ہے۔

اگر روز جزا کا کچھ خیال ہے اور یہ یقین ہے کہ یوم حشر کو اللہ کے سامنے حاضر ہونا ہے اور اپنے اعمال کی جواب دہی کرنا ہے تو اللہ کا تقوٰی اختیار کرنا چاہیے کہ فلاح کا ذریعہ یہی ہے - اگر تقوٰی کی کوئی مقدار نہ پائی جائے گی تو پھر سارا معاملہ اسی کے سامنے پیش ہوگا اور وہ حقیقت حال کو خوب جانتا ہے : وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّکُمْ اِلَیْهِ تُحْشَرُوْنَ (۲ [البقرة] : ۲۰۳)، یعنی اللہ سے ڈرتے رہو اور یہ بات ہمیشہ یاد رکھو کہ تم سب کو (ایک دن مرنا اور پھر) اس کے حضور جمع ہونا ہے۔

اللہ کے حضور خوش و خرم وہی لوگ ہوں گے جو ایمان کی دولت سے مالا مال ہوں گے اور وہ ہوں گے جن کے دلوں میں تقوٰی، پرہیزگاری اور اللہ کا خوف و خشیت موجود ہے اور جن پر ہر معاملے میں اللہ کا ڈر طاری رہتا ہے - قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے : وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّکُمْ مُّلٰقُوْهُ ؕ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِیْنَ (۲[البقرة]:۲۲۳)،

یعنی (ھر آن) اللہ سے ڈرتے رھو اور اس (حقیقت) کو یاد رکھو کہ (ایک دن تمھیں مرنا اور) اس کے سامنے حاضر ھونا ھے اور (اے پیغمبر) جو لوگ (اللہ پر) ایمان رکھتے ھیں، ان کو خوش خبری سنا دو ۔

سود کی حرمت کا تذکرہ کرتے ھوے فرمایا کہ اب تک جو تم لے چکے، لے چکے؛ آئندہ اس کو قطعی طور سے ترک کر دو اور اس ضمن میں اللہ کا تقوٰی اختیار کرو اور اس کے عذاب سے ڈرو کیونکہ اس بہت بڑی برائی سے وھی لوگ اپنا دامن محفوظ رکھ سکتے ھیں جن کے دلوں میں تقوٰی کا جوھر پایا جائے گا: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ (۲ [البقرہ]: ۲۷۸)، یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور اگر تم ایمان رکھتے ھو تو جتنا سود مقروضوں کے ذمے باقی رہ گیا ھے، اسے چھوڑ دو ۔

قرآن مجید میں تقوٰی کا ذکر بار بار آیا ھے اور تاکید کی گئی ھے کہ تمھیں ھر حال میں اللہ سے ڈرتا رھنا چاھیے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقٰتِہٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۰۲)، یعنی ایمان دارو! اللہ سے ڈرو، جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ھے اور مرنا تو مسلمان ھی مرنا ۔

اللہ کا شکر گزار ھونے کے لیے بھی تقوٰی ضروری ھے اور اس کی نعمتوں کا صحیح قدر دان متقی ھی ھو سکتا ھے: فَاتَّقُوا اللّٰہَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۲۳)، پس اللہ سے ڈرو تاکہ تم شکر گزار بن جاؤ ۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اللہ کی نوع بنوع نعمتوں کا ذکر کرکے اس کا تقوٰی اختیار کرنے کی تاکید فرمائی گئی ھے ۔ انسان کی پیدائش اور لوگوں کا یہ پھیلاؤ اس بات کا متقاضی ھے کہ اللہ تعالٰی سے ڈرا جائے اور خشیت الٰہی کی راہ پر گام زن ھوا جائے: یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّخَلَقَ مِنْھَا زَوْجَھَا وَبَثَّ مِنْھُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ ؕ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیْبًا (۴ [النسا]: ۱)، یعنی اے افراد نسل انسانی! اپنے پروردگار کی نافرمانی کے نتائج سے ڈرو؛ وہ پروردگار، جس نے تمھیں اکیلی جان سے پیدا کیا (یعنی باپ سے پیدا کیا) اور اس سے اس کا جوڑا بھی پیدا کر دیا، پھر ان دونوں کی نسل سے مردوں اور عورتوں کی بڑی تعداد (دنیا میں) پھیلا دی (اور اس طرح تن تنہا ایک مورث اعلٰی کی نسل نے خاندانوں، قبیلوں اور بستیوں کی شکل اختیار کر لی اور رشتوں، قرابتوں کا بہت بڑا دائرہ ظہور میں آ گیا)؛ اللہ سے ڈرو، جس کے نام پر باھم دیگر (مہر و الفت کا) سوال کرتے ھو، نیز قرابت داری کے معاملے میں بے پروا نہ ھو جاؤ ۔ یقین رکھو کہ اللہ تم پر (تمھارے اعمال کا) نگران حال ھے ۔

قرآن مجید کی اس آیت میں حکمت الٰہی کی اس عظیم کار فرمائی کا ذکر آیا ھے کہ اللہ تعالٰی نے انسان کی تخلیق اور معیشت کا سلسلہ کچھ اس طرح کا بنا دیا کہ پہلے وہ ایک فرد واحد سے پیدا ھوتا ھے، پھر اس کی نسل سے بے شمار افراد پیدا ھوتے ھیں، پھر یہ سلسلے دنیا میں پھیلتے ھیں اور رفتہ رفتہ خاندانوں، قبیلوں، گروھوں اور بستیوں کی صورت اختیار کر لیتے ھیں ۔ اس صورت حال نے افراد کے باھمی اجتماع و اتحاد کے لیے صلۂ رحمی، یعنی نسلی قرابت، کا رشتہ پیدا کر دیا ھے اور معاشرے کا نظام اسی پر قائم ھے ۔ اگر اس رشتے کے عوامل و مؤثرات ظہور میں نہ آتے تو انسانی زندگی میں اجتماعیت

کی شکل پیدا نہ ہوتی بلکہ اس میں انفرادیت ہی قائم رہتی ۔

جو لوگ یتیموں کے مال کے نگران اور متولی بنتے ہیں، انہیں اس میں خیانت کرنے سے روکا گیا ہے ۔ اس ضمن میں بھی قرآن نے اللہ کے ڈر اور تقوٰی کی تلقین فرمائی ہے : وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَ لْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ○ (۴ [النسآء] : ۹) یعنی لوگوں کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ (کسی حقدار کے حق میں ناانصافی کی جائے) ۔ اگر وہ اپنے پیچھے ناتواں اولاد چھوڑ جائیں تو انہیں ان کی نسبت کیسا کچھ اندیشہ ہوگا (ایسا ہی دوسروں کے لیے بھی سمجھیں) ۔ پس چاہیے کہ اللہ سے ڈریں اور معقول بات کہیں ۔

تقوٰی کا حکم صرف مسلمانوں ہی کو نہیں دیا گیا بلکہ یہ ایک عالمگیر حکم ہے مسلمانوں سے پہلے جو امتیں گزریں ان کو بھی یہ حکم دیا گیا تھا ۔ اللہ کا ڈر سب کے لیے ضروری ہے، مسلمانوں کے لیے بھی اور اہل کتاب کے لیے بھی ۔ فرمایا: وَ لَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ اِيَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ط (۴ [النسآء] : ۱۳۱)، یعنی ہم نے یقیناً ان لوگوں کو جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی، اور (اسی طرح) خود تم کو بھی یہ حکم دیا کہ اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرو (اور احکام حق کی پیروی کرو) ۔

قرآن حکیم میں تقوٰی کے ساتھ سمع (حکم الٰہی توجہ سے سننے) کا حکم بھی دیا گیا ہے ۔ تقوٰی اور سمع سے ہٹ جانے میں فسق کا اندیشہ ہے ۔ ارشاد باری تعالٰی ہے : وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اسْمَعُوْا ط وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ○ (۵ [المآئدۃ] : ۱۰۸)، یعنی اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرتے رہو، اور اس کا حکم سنو (اور یاد رکھو) کہ اللہ نافرمان لوگوں پر (کامیابی کی) راہ نہیں کھولتا ۔

قیام نماز کے ساتھ بھی قرآن مجید نے تقوٰی پر کاربند رہنے کا حکم دیا: وَ اَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اتَّقُوْهُ ط وَ هُوَ الَّذِيْٓ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ ○ (۶ [الانعام] : ۷۲) یعنی (نیز ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ) نماز قائم کرو اور (ہر حال میں) خدا (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرتے رہو، اور اسی کی طرف (بالآخر) تم سب اکٹھے کیے جاؤ گے ۔

انبیاے کرامؑ نے بھی اپنی امتوں کو تقوٰی کا حکم دیا تھا: چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ہے : وَ اِبْرٰهِيْمَ اِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اتَّقُوْهُ ط ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ (۲۹ [العنکبوت] : ۱۶) اور (اے نبی اکرمؐ!) حضرت ابراہیمؑ کو یاد کرو، جب انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ کی عبادت کرو اور اس سے ڈرو ۔ اگر تم (واقعات کی رفتار کا) علم رکھتے ہو تو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے ۔

قرآن مجید میں خود رسول اللہ صلی اللہ و آلہ وسلم کو بھی اللہ کا تقوٰی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے :

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَا تُطِعِ الْكٰفِرِيْنَ وَ الْمُنٰفِقِيْنَ ط اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ○ۙ (۳۳ [الاحزاب] : ۱) یعنی اے نبیؐ! اللہ سے ڈرتے رہنا اور کافروں اور منافقوں کا کہا نہ ماننا ۔ یقیناً اللہ جاننے والا حکمت والا ہے ۔

قرآن مجید کی رو سے تقوٰی انسانی زندگی کی ایک بہت بڑی قدر ہے اور اس کو اختیار کرنے کا

اللہ نے بار بار حکم دیا ہے ۔ یہ ایک عالم گیر قدر ہے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی سب کو تاکید کی گئی ہے ۔ اس سے کوئی بھی مستثنٰی نہیں، نہ کوئی پیغمبر، نہ کوئی امتی .

۷۔ رسالت : قرآن مجید میں رسالت کا بار بار ذکر آیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تذکیر و موعظت اور دعوت و ہدایت کا سلسلہ رسالت ہی سے متعلق ہے ۔ مختلف قوموں اور مختلف ملکوں میں اللہ تعالٰی نے مختلف رسولوں کو مبعوث فرمایا اور انھوں نے لوگوں کو راہ ہدایت کی تلقین کی اور حق و باطل میں تمیز پیدا کرنے کا درس دیا ۔ یہ حقیقت ہے کہ سب پیغمبروں کے مخاطب انسان ہی تھے چونکہ انسان کی خصوصیات اور اسلوب حیات سے انسان ہی بخوبی واقف ہو سکتا ہے، اس لیے انبیا بھی سب کے سب انسان ہی تھے ۔ قرآن مجید اس کا بار بار ذکر کرتا ہے ۔ مگر بات یہ ہے کہ انبیا کی مخالفت کرنے والا گروہ یہ ماننے کے لیے آمادہ نہ تھا کہ کوئی انسان بھی پیغمبر اور نبی ہو سکتا ہے ۔ انبیاے کرام کے مخالف لوگ اس بات پر حیرانی و تعجب کا اظہار کرتے تھے کہ ایک انسان اور بشر کیونکر رسول ہو سکتا ہے ۔ قرآن مجید میں ارشاد الٰہی ہے : وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْٓا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰٓى اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا ۝ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۹۴) یعنی جب لوگوں کے پاس ہدایت آ گئی تو ان کو ایمان لانے سے اس کے سوا کوئی چیز مانع نہ ہوئی کہ کہنے لگے کہ کیا اللہ نے ایک آدمی کو رسول بنا کر بھیجا ہے ۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ کفار کو نبی کا انسان ہونا گوارا نہ تھا ۔ قرآن مجید نے اس کا جواب یہ دیا کہ دنیا میں انسان بستے ہیں، لہذا ان کی ہدایت اور راہنمائی کے لیے انسان ہی موزوں ہو سکتا ہے اور اگر زمین پر بسنے والے فرشتے ہوتے تو پھر ان کی ہدایت اور راہنمائی کے لیے اللہ تعالٰی کسی فرشتے کو رسول بنا کر بھیجتا ۔ دنیا میں تو اولاد آدم آباد ہے ۔ اس لیے حضرت انسان کی ہدایت کے لیے رسول اور نبی بھی انسان ہی ہوگا ۔ فرمایا : قُلْ لَّوْ كَانَ فِي الْاَرْضِ مَلٰٓئِكَةٌ يَّمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُوْلًا ۝ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۹۵) ۔ دوسری جگہ پھر توضیح فرما دی کہ اہل شہر میں سے ہی پیغمبری کے لیے کسی ایک آدمی کو منتخب کرکے اس کی طرف وحی بھیجی جاتی ہے : وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ مِّنْ اَهْلِ الْقُرٰى ؕ (۱۲ [یوسف] : ۱۰۹) یعنی (اے پیغمبر !) ہم نے آپ ؐ سے پہلے جس کو بھی رسول بنا کر بھیجا، وہ باشندگان شہر ہی میں سے ایک آدمی تھا اور ہم نے اس پر وحی اتاری تھی .

جب انبیاے کرام ؑ کے مخالفین نے انبیا سے کہا کہ تم بھی ہماری طرح بشر اور انسان ہو، البتہ تم ہم پر اس بہانے حکومت کرنا چاہتے ہو، اگر تمہارے پاس صداقت کی دلیل ہے تو پیش کرو ۔ اس پر اللہ تعالٰی نے پیغمبروں کی طرف سے جواب دیا کہ بے شک ہم اور تم بشریت میں برابر ہیں، لیکن اللہ تعالٰی نے ہمیں نبوت و رسالت سے نوازا ہے .

انبیاے کرام نے اپنی بشریت پر فخر کا اظہار ک اور وحی و رسالت کو اپنے اوپر اللہ کا احسان قرار دیا قَالُوْٓا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ؕ تُرِيْدُوْنَ اَ تَصُدُّوْنَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطٰ مُّبِيْنٍ ۝ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِ عِبَادِهٖ ؕ وَ مَا كَانَ لَنَآ اَنْ نَّاْتِيَكُمْ بِسُلْطٰنٍ اِلَّا بِاِذْ

اللّٰهِؕ وَ عَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ ○ (۱۴ [ابراھیم] : ۱۰ و ۱۱) یعنی (ان رسولوں کی) قوموں نے ان سے کہا : تم اس کے سوا کیا ھو کہ ھماری ھی طرح کے ایک آدمی ھو اور پھر چاھتے ھو کہ جن معبودوں کو ھمارے باپ دادا پوجتے آئے ھیں، ان کی پوجا کرنے سے ھمیں روک دو ۔ (اگر بات یہی ھے تو) کوئی واضح دلیل پیش کرو ۔ ان کے رسولوں نے جواب میں کہا : ھاں، ھم تمھارے ھی جیسے آدمی ھیں ، لیکن اللّٰہ اپنے جس بندے کو چاھتا ھے، اپنے فضل و احسان کے لیے چن لیتا ھے اور یہ بات ھمارے اختیار میں نہیں کہ تمھیں کوئی معجزہ دکھائیں، مگر ھاں یہ کہ اللّٰہ کے حکم سے ھو، اور اھل ایمان کو اللّٰہ ھی پر بھروسا کرنا چاھیے .

قرآن واضح الفاظ میں بتاتا ھے : وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ○ۙ بِالْبَيِّنٰتِ وَالزُّبُرِؕ وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ○ (۱۶ [النحل] : ۴۳ و ۴۴) یعنی (اے رسول اکرمؐ !) آپؐ سے پہلے ھم نے جتنے رسولوں کو بھیجا، وہ سب آدمی تھے ۔ ان پر ھم وحی بھیجتے تھے ۔ (ایسا کبھی نہیں ھوا کہ آسمان کے فرشتے اتر آئے ھوں)؛ پس (اے منکرین حق !) اگر خود تمھیں یہ (بات) معلوم نہیں تو ان لوگوں سے دریافت کر لو، جو (آسمانی کتابوں کی) سمجھ بوجھ رکھتے ھیں (یعنی اھل کتاب سے) ۔ ھم نے ان رسولوں کو روشن دلیلوں اور کتابوں کے ساتھ بھیجا تھا اور اسی طرح (اے رسولؐ پاک) آپؐ پر بھی "الذکر" (= قرآن) نازل کیا، تاکہ جو تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ھے، وہ آپ ان پر واضح کر دیں، نیز اس لیے کہ وہ اس پر غور و فکر کریں .

خود آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم کو بھی اللّٰہ نے حکم دیا کہ آپؐ یہ اعلان کر دیں کہ میں تو تمھارے جیسا آدمی ھوں : قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا ○ (۱۸ [الکھف] : ۱۱۰)، یعنی (اے رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم) آپ کہ دیں کہ میں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ تمھارے ھی جیسا ایک آدمی ھوں البتہ اللّٰہ نے مجھ پر یہ وحی کی ھے کہ تمھارا معبود وھی ایک ھے، اس کے سوا کوئی نہیں پس جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ھے، اسے چاھیے کہ اچھے کام انجام دے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی دوسری ھستی کو شریک نہ کرے .

کفار کے نزدیک پیغمبر کو فوق البشر ھونا چاھیے ۔ نہ تو وہ بازاروں میں عام لوگوں کی طرح چلے پھرے اور نہ کچھ کھائے پیے ۔ انھیں اس بات پر بڑی حیرت ھوتی تھی کہ کوئی پیغمبر ھو کر بھی کھانے پینے کی احتیاج محسوس کرے اور بازاروں میں چلتا پھرتا نظر آئے ۔ قرآن مجید نے ان کا یہ استعجاب یوں نقل کیا ھے : وَقَالُوْا مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَ يَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِؕ (۲۵ [الفرقان] : ۷)، یعنی کفار کہتے ھیں کہ یہ کیسا پیغمبر ھے جو کھانا کھاتا ھے اور بازاروں میں چلتا پھرتا ھے ۔ قرآن مجید نے ان کے اس خیال کی تردید کرتے ھوے بتایا کہ پیغمبر انسان ھوتا ھے ۔ اس کی بیویاں بھی ھوتی ھیں اور اولاد بھی ۔ اور وہ کھانے پینے سے بھی بے نیاز نہیں ھو سکتا ۔ اللّٰہ تعالٰی نے فرمایا کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم سے قبل جتنے پیغمبر آئے، وہ صرف یہی نہیں کہ آدمی تھے بلکہ وہ بیویاں

اور اولاد بھی رکھتے تھے۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں آیا ھے: وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّ ذُرِّيَّةً ؕ وَ مَا كَانَ لِرَسُوْلٍ اَنْ يَّاْتِيَ بِاٰيَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ ○ (۱۳ [الرعد] : ۳۸)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) یہ واقعہ ھے کہ ھم نے آپؐ سے پہلے بھی (بے شمار) پیغمبر قوموں میں پیدا کیے۔ ھم نے انھیں بیویاں بھی دیں اور اولاد بھی دی اور کسی پیغمبر کے اختیار کی بات نہ تھی کہ وہ خود کوئی نشانی لا دکھاتا، مگر اسی وقت جب کہ اللہ کا حکم ھوا ھو، ھر (حکم) قضا (کتاب میں) مرقوم ھے۔

اللہ کے یہ پیغمبر پوری طرح انسانی زندگی بسر کرتے تھے، کھانا کھاتے اور ضرورت کے لیے بازاروں میں خرید و فروخت کرتے تھے۔ ایسی بات ھرگز نہ تھی کہ وہ کھانا کھائے بغیر زندہ رہتے ھوں۔ اللہ تعالٰی کا ارشاد ملاحظہ ھو: وَمَآ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ اِلَّآ اِنَّهُمْ لَيَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَ يَمْشُوْنَ فِي الْاَسْوَاقِ ؕ (۲۵ [الفرقان] : ۲۰)، یعنی ھم نے آپؐ سے پہلے جتنے پیغمبر بھیجے، سب کھانا بھی کھاتے تھے اور بازاروں میں بھی چلتے پھرتے تھے۔ ایک دوسری جگہ ارشاد ھے کہ ھم نے ان رسولوں کو جو آنحضرتؐ سے پہلے گزر چکے، انسان بنا کر بھیجا تھا، لیکن وہ ایسے نہ تھے کہ جسم تو انسانوں جیسا ھو، مگر کھانا نہ کھاتے ھوں، یعنی انسان کی شکل میں کوئی اور مخلوق ھوں۔ وہ انسان تھے اور باقاعدگی سے کھانا کھاتے تھے: وَمَا جَعَلْنٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوْا خٰلِدِيْنَ ○ (۲۱ [الانبیآء] : ۸)، یعنی ھم نے ان پیغمبروں کے لیے ایسے جسم نہیں بنائے تھے کہ وہ کھانا نہ کھاتے ھوں اور نہ وہ ھمیشہ زندہ رہنے والے تھے۔

اللہ کے پیغمبروں کے کچھ اوصاف تھے، وہ خالص توحید کی تبلیغ کرتے اور لوگوں کو اللہ کی عبادت کی دعوت دیتے تھے، وہ اللہ کے سوا کسی سے ڈرتے بھی نہ تھے، وہ بغیر کسی خوف اور لالچ کے اللہ کے احکام لوگوں تک پہنچاتے تھے۔ قرآن نے اس حقیقت کا بار بار ذکر کیا ھے، اور متعدد مقامات پر اس کی وضاحت فرمائی ھے: اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَ يَخْشَوْنَهٗ وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ ؕ وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْبًا ○ (۳۳ [الاحزاب] : ۳۹)، یعنی جو لوگ اللہ کا پیغام پہنچاتے اور اسی سے ڈرتے اور اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے تھے اور اللہ ھی کافی ھے حساب لینے والا۔

قرآن مجید نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی رسالت کے دلائل بھی دیے ھیں اور بتایا ھے کہ آپؐ اللہ کے سچے نبی تھے اور آپؐ کا پیغام اللہ کا پیغام تھا، جس کی صداقت اور حقانیت میں قطعاً کوئی شبہہ نہیں ھے۔ اھل کتاب کو بھی اس کا اعتراف تھا اور وہ آپؐ کو سچا اور آخری نبی مانتے تھے، کیونکہ ان کی کتابوں میں اسی طرح مرقوم تھا۔ یہ الگ بات ھے کہ یہ لوگ اس حقیقت کا اظہار مناسب نہ سمجھتے تھے: اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ؕ وَ اِنَّ فَرِيْقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ ○ (۲ [البقرة] : ۱۴۶)، یعنی جن لوگوں کو ھم نے کتاب دی ھے (= اھل کتاب کے علما)، وہ پیغمبر اسلام کو اسی طرح جانتے پہنچانتے ھیں، جس طرح اپنی اولاد کو جانتے پہچانتے ھیں، لیکن اس کے باوجود ان میں ایک گروہ ایسا ھے، جو جان بوجھ کر سچائی کو چھپاتا ھے۔

کافروں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو رسول ماننے سے انکار کر دیا تو اللہ نے فرمایا: گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ ان سے کہیے کہ میری

صداقت اور تمھاری کذب بیانی کا شاھد خود اللہ تعالٰی ھے : وَ یَقُوْلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَسْتَ مُرْسَلًاؕ قُلْ کَفٰی بِاللّٰہِ شَهِیْدًۢا بَیْنِیْ وَ بَیْنَکُمْۙ وَ مَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْکِتٰبِ۠ ۝ (۱۳ [الرعد] : ۴۳) یعنی (اے نبی اکرمؐ !) کافر کہتے ھیں کہ آپ خدا کے بھیجے ھوئے نہیں ھیں۔ آپؐ کہ دیں میرے اور تمھارے درمیان اللہ کی گواھی کافی ھے اور اس کی جس کے پاس کتاب کا علم ھے (یعنی اھل کتاب کے علما بھی آنحضرتؐ کی رسالت کی گواھی دیتے ھیں) ۔ اس آیت میں واضح کیا گیا ھے کہ حق و باطل کی موجودہ آویزش کا نقطۂ نزاع کیا ھے؟ قرآن مجید نے آنحضرتؐ سے فرمایا کہ آپ کا دعوٰی تو یہ ھے کہ آپ اللہ کی طرف سے بھیجے ھوئے ھیں۔ اور مخالفین کا کہنا یہ ھے کہ آپ اللہ کی طرف سے بھیجے ھوئے نہیں۔ اب قانون قضا کے مطابق فیصلہ اللہ کے ھاتھ میں ھے اور اس باب میں اس کی شہادت کافی ھے، جو یہ ھے : وَ اللّٰهُ یَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗؕ (۶۳ [المنٰفقون]: ۱)، یعنی اللہ جانتا ھے کہ آپ اس کے رسول ھیں ۔ دوسری جگہ فرمایا : قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَهَادَةًؕ قُلِ اللّٰهُ ۙ قف شَهِیْدٌۢ بَیْنِیْ وَ بَیْنَکُمْ قف (۶ [الانعام] : ۱۹) یعنی (اے پیغمبر!) کہ دیجیے ، سب سے بڑھ کر (قرین انصاف) کس کی شہادت ھے ۔ کہ دیجیے خدا ھی میرے اور تمھارے درمیان گواہ ھے (کہ میں دعوی رسالت میں سچا ھوں) .

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی رسالت اسی طرح صحیح اور برحق تھی جس طرح دیگر انبیا کی تھی اور آپؐ کو اسی طرح وحی کی جاتی تھی، جس طرح دوسرے انبیا کو کی جاتی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ھے : اِنَّاۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلَیْكَ کَمَاۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلٰی نُوْحٍ وَّ النَّبِیّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ ۚ وَ اَوْحَیْنَاۤ اِلٰۤی اِبْرٰهِیْمَ وَ اِسْمٰعِیْلَ وَ اِسْحٰقَ وَ یَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطِ وَ عِیْسٰی وَ اَیُّوْبَ وَ یُوْنُسَ وَ هٰرُوْنَ وَ سُلَیْمٰنَ ۚ وَ اٰتَیْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا ۚ ۝ (۴ [النسآء] : ۱۶۳)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) ھم نے آپ کی طرف اسی طرح وحی بھیجی، جس طرح نوحؑ اور ان کے بعد آنے والے نبیوں کی طرف بھیجی تھی اور جس طرح ابراھیمؑ، اسمٰعیلؑ، اسحٰقؑ، یعقوبؑ، اولاد یعقوبؑ، عیسٰیؑ، ایوبؑ، یونسؑ، ھارونؑ اور سلیمٰنؑ کی طرف بھیجی اور جس طرح ھم نے داؤدؑ کو زبور عطا کی .

پیغام حق کے سلسلے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی تعلیم وھی تھی جو انبیاے سابقین کی تھی، اس لیے منکرین حق نے آپؐ کی مخالفت میں وھی باتیں کہیں، جو پہلے پیغمبروں کے مخالفوں نے کہی تھیں۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ھے : مَا یُقَالُ لَكَ اِلَّا مَا قَدْ قِیْلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَؕ (۴۱ [حٰمٓ السجدة] : ۴۳) ، یعنی آپ سے وھی باتیں کہی جاتی ھیں جو آپ سے پہلے اور پیغمبروں سے کہی گئی تھیں .

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اسی طرح لوگوں کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا، جس طرح کہ موسٰی علیہ السّلام کو فرعون کی طرف بھیجا گیا تھا ۔ قرآن میں ھے : اِنَّاۤ اَرْسَلْنَاۤ اِلَیْکُمْ رَسُوْلًا ۙ شَاهِدًا عَلَیْکُمْ کَمَاۤ اَرْسَلْنَاۤ اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا ؕ ۝ (۷۳ [المزّمّل] : ۱۵)، یعنی (لوگو!) بے شک ھم نے تمھاری طرف ایک رسول بھیجا، جو تم پر گواہ ھے، جیسا کہ ھم نے فرعون کی طرف ایک رسول بھیجا تھا ۔ دوسری جگہ فرمایا : لٰکِنِ اللّٰهُ یَشْهَدُ بِمَاۤ اَنْزَلَ اِلَیْكَ اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ ۚ وَ الْمَلٰٓئِکَةُ یَشْهَدُوْنَؕ وَ کَفٰی بِاللّٰهِ شَهِیْدًا ؕ ۝ (۴ [النسآء] : ۱۶۶) یعنی اللہ نے جو کچھ تم پر نازل کیا ھے، وہ اس کی نسبت گواھی دیتا ھے کہ اس نے اسے اپنے علم سے نازل کیا ھے اور فرشتے بھی اس کی گواھی دیتے ھیں،

اور (حقیقت یہ ہے کہ) اللہ کی گواہی کافی ہے ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اور آپؐ کی بعثت و رسالت کا ذکر تورات اور انجیل میں بھی موجود ہے ۔ قرآن مجید اس کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتا ہے : اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِیْلِ ز یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَ یَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِیْ كَانَتْ عَلَیْهِمْ ط فَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَ عَزَّرُوْهُ وَ نَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ لا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ع ○ (۷ [الاعراف] ۱۵۷)، یعنی وہ لوگ جو رسول اللہ (صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم) کی جو نبی امّی ہیں، پیروی کرتے ہیں، ان کے اوصاف کو وہ اپنے ہاں تورات اور انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں کہ وہ انہیں نیکی کا حکم دے گا، برائی سے روکے گا، پسندیدہ چیزیں ان کے لیے حلال کرے گا، گندی چیزیں حرام ٹھیرائے گا ۔ اس بوجھ سے نجات دلائے گا جس کے تلے دبے ہوں گے، ان پھندوں سے نکالے گا جس میں گرفتار ہوں گے ۔ پس جو لوگ ان پر ایمان لائے، ان کی رفاقت کی اور انہیں مدد دی اور جو نور ان کے ساتھ نازل ہوا اس کی پیروی کی ۔ یہی وہ لوگ ہیں جو کامیابی پانے والے ہیں ۔

اس کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کو حکم دیتا ہے کہ آپؐ اپنی رسالت کا اعلان کر دیجیے: قُلْ یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ جَمِیْعًا ن الَّذِیْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ج لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ یُحْیٖ وَ یُمِیْتُ ص فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ الَّذِیْ یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ كَلِمٰتِهٖ وَاتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ○ (۷ [الاعراف] : ۱۵۸)، یعنی (اے پیغمبرؐ !) آپؐ (لوگوں سے) کہیں : اے انسانو ! میں تم سب کی طرف، خدا کا بھیجا ہوا رسول آیا ہوں، وہ خدا کہ آسمانوں کی اور زمین کی ساری بادشاہت اس کے لیے ہے ۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی جلاتا ہے، وہی مارتا ہے، پس اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے رسول نبی امی پر، جو کہ اللہ اور اس کے کلمات (یعنی اس کی تمام کتابوں) پر ایمان رکھتا ہے اور اس کی پیروی کرو تاکہ تم ہدایت پاؤ ۔

یہ ایک نہایت جامع آیت ہے، جس نے دعوت اسلام کی پوری حقیقت واضح کر دی ۔ اس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اسلام کی طرف اپنی دعوت عامّہ کا اعلان کیا ہے ۔ یہ دعوت کسی خاص قوم اور ملک کے لیے نہیں ہے بلکہ پوری نوع انسانی کے لیے ہے ۔ اس دعوت کا مقصد یہ ہے کہ ایک ہی خدا کے آگے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، سب کے سر جھکے ہوئے ہوں ۔ اس میں واضح کیا گیا ہے کہ اس رسول پر ایمان لاؤ جس کا خود اپنا شعار "ایمان باللہ و کلماتہٖ" ہے، یعنی خدا پر اور اس کے تمام کلمات وحی پر ایمان ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا کہ خدا نے مجھے تم سب کی طرف بھیجا ہے، وہ خدا کہ آسمان و زمین کی ساری بادشاہت اسی کے لیے ہے، یعنی جب تمام کائنات میں ایک ہی خدا کی فرمانروائی ہے تو ضروری ہوا کہ اس کا پیغام بھی ایک ہی ہو اور سب کے لیے ہو ۔

پھر فرمایا کہ حضرت عیسیٰؑ نے بنی اسرائیل کو آنحضرتؐ کی بعثت کی اطلاع دی : وَ اِذْ قَالَ عِیْسَى ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْ بَعْدِی اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ ط (۶۱ [الصّف] : ۶)، یعنی (اے رسول اکرمؐ ! وہ وقت یاد کرو) جب عیسیٰؑ ابن مریم نے بنی اسرائیل سے کہا تھا :

اے بنی اسرائیل! میں تمھاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں، تورات کی جو مجھ سے پہلے اتاری گئی، تصدیق کرتا ہوں اور ایک پیغمبر کی جو میرے بعد آئے گا، بشارت دیتا ہوں، اس (پیغمبر) کا نام احمد ہوگا.

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت اور دین حق کے ساتھ مبعوث فرمایا تاکہ وہ اسے دنیا کے باقی تمام ادیان پر غالب کرے۔ ارشاد الٰہی ہے: هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَ دِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ ؕ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا ؁ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ؕ (۴۸ [الفتح]: ۲۸ و ۲۹)، یعنی اللہ ہی نے اپنے پیغمبرؐ کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تاکہ وہ اسے تمام دینوں پر غالب کرے اور اس پر اللہ کی گواہی بس کرتی ہے۔ وہ محمّد (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) ہیں جو اللہ کے رسول ہیں۔ نیز ارشاد فرمایا: وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ؕ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۴۴)، یعنی محمّد (صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) تو اللہ کے رسول ہیں، ان سے پہلے بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ؕ (۳۳ [الاحزاب]: ۴۰)، یعنی محمّد (صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم) تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، لیکن وہ اللہ کے رسول اور خاتم النّبیّٖن ہیں.

قرآن مجید میں متعدد مقامات پر آنحضرتؐ کی رسالت کا ذکر کیا گیا ہے، اور آپؐ سے پہلے پیغمبروں کا بھی تذکرہ موجود ہے.

۸۔ اطاعت رسول: ہر زمانے ہر قوم اور ہر ملک میں بوقت ضرورت پیغمبر آئے اور ان کی معرفت اللہ نے لوگوں میں نور ہدایت پھیلایا۔ قرآن میں ہے کہ دنیا کا کوئی گوشہ ایسا نہیں، جہاں نسل انسانی آباد ہوئی ہو، اور خدا کا کوئی رسول مبعوث نہ ہوا ہو: وَ اِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ ؁ (۳۵ [فاطر]: ۲۴)، یعنی کوئی قوم دنیا کی ایسی نہیں، جس میں (بدعملیوں کے نتائج سے) متنبہ کرنے والا (خدا کا کوئی رسول) نہ گزرا ہو۔ دوسری جگہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اِنَّمَآ اَنْتَ مُنْذِرٌ وَّ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ؁ (۱۳ [الرعد]: ۷)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) آپؐ تو صرف ڈرانے والے ہیں اور (واقعہ یہ ہے کہ) دنیا کی ہر قوم کے لیے ایک ہدایت کرنے والا ہوا ہے.

قوموں کے بارے میں حق و انصاف کے ساتھ اللہ کے فیصلے کا انحصار انبیا کی آمد پر ہوتا تھا۔ آپؐ کی بعثت سے قبل کوئی قوم اور کوئی علاقہ اس وقت تک اللہ کے عذاب سے دوچار نہیں ہوا جب تک اس جگہ انبیائے کرام کو نہیں بھیجا گیا۔ انبیا کی آمد کے بعد ہی ان قوموں کے عمل کے نتائج جب واضح طور سے سامنے آگئے تو ان کے بارے میں اللہ نے فیصلے کی صحیح صورت پیدا کر دی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: وَ لِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ ۚ فَاِذَا جَآءَ رَسُوْلُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ؁ (۱۰ [یونس]: ۴۷) یعنی (یاد رکھو) ہر امت کے لیے ایک رسول ہے (جو ان میں پیدا ہوتا اور انھیں دین حق کی طرف بلاتا ہے) پھر جب کسی امّت میں اس کا رسول ہو گیا تو (ہمارا قانون یہ ہے کہ) ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دیا جاتا ہے اور ایسا نہیں ہوتا کہ کسی پر ظلم کیا جائے.

اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک کسی قوم کو اس کی نافرمانیوں کی وجہ سے مبتلائے عذاب نہیں کیا

جب تک که پیغمبر کے ذریعے اس کے سامنے غلط اور صحیح کی وضاحت نہیں کر دی اور یه نہیں بتا دیا که اس قسم کے اعمال کا نتیجه برا ھوگا اور اس قسم کے اعمال کا اچھا ۔ قرآن مجید کی رو سے یه بات عدل خداوندی کے خلاف ھے که ایک گروہ کو اپنے اعمال بد کے لیے جواب دہ ٹھیرایا جائے حالانکه اس کی ھدایت کے لیے کوئی رسول نه بھیجا گیا ھو: وَ مَا کُنَّا مُعَذِّبِیْنَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُوْلاً ○ (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۱۵)، یعنی اور جب تک ھم پیغمبر نه بھیج لیں (کسی قوم کو) عذاب نہیں دیا کرتے ۔ دوسری جگه فرمایا: وَ مَا کَانَ رَبُّکَ مُهْلِکَ الْقُرٰی حَتّٰی یَبْعَثَ فِیْٓ اُمِّهَا رَسُوْلاً یَّتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِنَا ۚ وَ مَا کُنَّا مُهْلِکِی الْقُرٰٓی اِلَّا وَاَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ○(۲۸ [القصص] : ۵۹)، یعنی (یاد رکھو) تمھارے پروردگار کا قانون یه ھے که وہ کبھی (انسانوں) کی بستیوں کو (پاداش عمل میں) ھلاک نہیں کرتا، جب تک که ان میں کوئی پیغمبر مبعوث نه کر دے اور وہ ان کو ھماری آیتیں پڑھ کر نه سنا دے اور ھم کبھی بستیوں کو ھلاک کرنے والے نہیں، مگر اسی حالت میں که ان کے باشندوں نے ظلم کا شیوہ اختیار کر لیا ھو ۔

پیغمبروں کی بعثت کا سلسله نسل انسانی کے ابتدائی عہد ھی میں شروع ھو گیا تھا، بلکه دنیا کا پہلا انسان، جس کو آدمؑ کے نام سے موسوم کیا جاتا ھے، پہلا پیغمبر بھی تھا ۔ پھر یکے بعد دیگرے کتنے ھی پیغمبر مبعوث ھوے، جنھوں نے اپنی اپنی قوم کو پیغام حق پہنچایا: وَ کَمْ اَرْسَلْنَا مِنْ نَّبِیٍّ فِی الْاَوَّلِیْنَ ○ (۴۳ [الزخرف] : ۶) یعنی کتنے ھی نبی ھیں جو ھم نے پہلوں میں (یعنی ابتدائی عہد کی قوموں میں) مبعوث کیے ۔ وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّنْ قَبْلِکَ مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَیْکَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَیْکَ ط (۴۰ [المؤمن] : ۷۸)، یعنی (اے نبی اکرمؐ!) ھم نے آپؐ سے پہلے کتنے ھی پیغمبر مبعوث کیے ۔ ان میں سے کچھ ایسے ھیں که جن کے حالات ھم نے آپؐ کو سنا دیے ھیں اور کچھ ایسے ھیں جن کے حالات ھم نے آپؐ کو نہیں سنائے (یعنی قرآن مجید میں ان کا ذکر نہیں کیا گیا) ۔

جن قوموں کی طرف پیغمبر بھیجے گئے اور ان کے حالات بھی قرآن مجید میں بیان کیے گئے ھیں، ان میں قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود وغیرہ ھیں ۔ ان کے علاوہ کتنی ھی قومیں ھیں جن کا قرآن مجید میں تذکرہ نہیں کیا گیا اور ان میں کتنے رسول مبعوث ھو چکے ھیں، اس کا ٹھیک ٹھیک حال اللہ ھی کو معلوم ھے ۔ قرآن مجید میں ارشاد الٰہی ھے : اَلَمْ یَاْتِکُمْ نَبَؤُا الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ قَوْمِ نُوْحٍ وَّ عَادٍ وَّ ثَمُوْدَ ۵ۛ وَ الَّذِیْنَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ ط لَا یَعْلَمُهُمْ اِلَّا اللّٰهُ ط جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَیِّنٰتِ (۱۴ [ابراھیم] : ۹) یعنی تم سے پہلے جو قومیں گزر چکی ھیں کیا تم تک ان کی خبر نہیں پہنچی؟ قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور وہ قومیں جو ان کے بعد ھوئیں، جن کی ٹھیک ٹھیک تعداد اللہ ھی کو معلوم ھے ۔ ان سب میں ان کے پیغمبر کھلے نشان لے کر آئے ۔

حضرت آدمؑ سے لے کر خاتم النبیین، سیّد المرسلین، رحمة للعالمین حضرت محمّد مصطفٰی صلّی اللہ علیه وآله وسلّم تک تمام رسولوں اور تمام نبیوں نے اپنی اپنی قوم کو یہی پیغام دیا که اللہ واحد کی عبادت کرو؛ اللہ کے سوا کوئی معبود و مسجود اور مقصود و مطلوب نہیں: وھی خدائے واحد بندگی اور عبادت کے لائق ھے ۔

تمام پیغبر ایک ھی راہ پر گام زن تھے اور سب خدا کے ایک ھی عالم گیر قانون سعادت کی تعلیم دیتے تھے ۔ اس عالم گیر قانون سعادت کو دوسرے لفظوں میں ایمان اور عمل صالح کے قانون سے موسوم کیا جاتا ھے، یعنی ایک پروردگار عالم کی پرستش کرنا اور نیک عملی کی زندگی بسر کرنا ۔ اس کے علاوہ اور اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کیا جاتا ھے، دین حقیقی کی تعلیم نہیں ۔ وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِیْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَ ۚ (۱۶ [النحل] : ۳۶)، یعنی بلاشبہہ ھم نے دنیا کی ھر قوم میں ایک پیغمبر مبعوث کیا، (جس کی تعلیم یہ تھی) کہ اللہ کی عبادت کرو، طاغوت سے (یعنی سرکش اور شریر قوتوں سے) اجتناب کرو ۔ نیز فرمایا : وَ مَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِیْۤ اِلَیْهِ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّاۤ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ ○ (۲۱ [الانبیآء] : ۲۵)، یعنی (اے پیغمبر!) ھم نے آپؐ سے پہلے کوئی پیغمبر ایسا نہیں بھیجا، جس پر اس بات کی وحی ھم نے نہ بھیجی ھو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس تم میری ھی عبادت کرو ۔

پھر جتنے بھی رسول بھیجے گئے، صرف اس لیے بھیجے گئے کہ لوگ ان کی اطاعت کریں اور ان کے نقش قدم پر چلیں : وَ مَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِیُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ (۴ [النسآء] : ۶۴)، یعنی ھم نے جو رسول بھی بھیجا، اسی لیے بھیجا کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے ۔ ان قوموں کا یہ حال تھا کہ انھوں نے ان رسولوں کی رسالت کو ماننے سے انکار کیا ۔ ایک تو اس لیے کہ تمام رسول، بشر اور انسان تھے اور وہ لوگ یہ باور نہیں کر سکتے تھے کہ کسی فرد بشر کو بھی اللہ کی طرف سے رسالت کا منصب عطا کیا جا سکتا ھے ۔ دوسرے یہ کہ رسول ان کو صرف اللہ کی عبادت کا حکم دیتے تھے اور ان قوموں نے جس ماحول میں نشو و نما پائی تھی، وہ غیر اللہ کی عبادت کا ماحول تھا اور اپنے بڑوں کو انھوں نے ایسا ھی کرتے دیکھا تھا، لیکن یہ چیز جو ان کے آباء و اجداد اور ماحول کی مخالفت پر مبنی تھی، ان کو پسند نہ تھی : قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِی اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ یَدْعُوْكُمْ لِیَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ وَ یُؤَخِّرَكُمْ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی ؕ قَالُوْۤا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ؕ تُرِیْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا كَانَ یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِیْنٍ ○ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ یَمُنُّ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ ؕ وَ مَا كَانَ لَنَاۤ اَنْ نَّاْتِیَكُمْ بِسُلْطٰنٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ وَ عَلَی اللّٰهِ فَلْیَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ ○ (۱۴ [ابرٰھیم] : ۱۰، ۱۱)، یعنی ان رسولوں نے کہا، کیا تمھیں اس اللہ کے بارے میں شک ھے، جو کہ آسمان و زمین کا بنانے والا ھے ؟ وہ تمھیں بلا رھا ھے کہ تمھارے گناہ بخش دے، اور وہ تمھیں ایک مقررہ وقت تک (زندگی و کامرانی کی) مہلت دے ۔ (اس پر ان کی) قوموں نے کہا : تم تو محض ھماری ھی طرح کے آدمی ھو، تمھارا منشا یہ ھے کہ جن معبودوں کو ھمارے باپ دادا پوجتے آئے ھیں، ان کی پوجا کرنے سے ھمیں روک دو ۔ اچھا (اگر ایسا ھی ھے تو) کوئی واضح دلیل پیش کرو — ان کے رسولوں نے جواب میں کہا : ھاں ! ھم تمھاری ھی طرح آدمی ھیں، لیکن اللہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاھتا ھے، اپنے فضل و احسان کے لیے چن لیتا ھے اور یہ بات ھمارے اختیار میں نہیں کہ خدا کے حکم کے بغیر تم کو (تمھاری فرمائش کے مطابق) معجزہ دکھائیں اور ایمان رکھنے والوں کو اللہ ھی پر بھروسا کرنا چاھیے ؛

جن قوموں نے اللہ کے رسولوں کی تکذیب کی اور ان کے پیغام کو ماننے سے انکار کیا، وہ اللہ کے عذاب کے مستوجب ٹھیرے اور اللہ تعالیٰ نے ان کی نافرمانی اور سرکشی کی پاداش میں انھیں ھلاک کردیا: كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَّ عَادٌ وَّ فِرْعَوْنُ ذُوالْاَوْتَادِ ۙ○ وَ ثَمُوْدُ وَ قَوْمُ لُوْطٍ وَ اَصْحٰبُ لْئَيْكَةِ ؕ اُولٰٓئِكَ الْاَحْزَابُ ○ اِنْ كُلٌّ اِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ ○ (۳۸ [صٓ] : ۱۲ تا ۱۴)؛ یعنی ان سے پہلے قوم نوح، قوم عاد اور میخوں والے فرعون نے جھٹلایا اور ثمود اور قوم لوط اور بن والوں نے بھی۔ یہ (سب) مکذبین کے گروہ ھیں۔ سبھی نے پیغمبروں کی تکذیب کی تو میرا عذاب ان پر واقع ھوا۔

اللہ کے رسولوں میں آخری رسول حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ھیں۔ آپؐ کی تشریف آوری کے بعد، باقی تمام پیغمبروں کی تصدیق کرنا اور آپؐ کے ھر قول و فعل پر ایمان لانا اور اس پر عمل کی دیواریں استوار کرنا ضروری ھے۔ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ھےکہ وہ اللہ سے محبت کرتا ھے تو اس کا یہ دعوٰی غلط ھوگا جب تک اس کے دل کی گہرائیوں میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی محبت اور آپؐ کی اطاعت کا جذبہ جاگزیں نہ ھو۔ قرآن مجید واضح الفاظ میں اعلان کرتا ھے: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ○ قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ ۚ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِيْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۳۱ و ۳۲)، یعنی (اے پیغمبرؐ !) ان لوگوں سے کہہ دیجیے، اگر تم واقعی اللہ سے محبت رکھتے ھو تو تمھیں چاھیے کہ میری پیروی کرو۔ اگر تم نے ایسا کیا، تو اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا اور تمھاری خطائیں بخش دے گا۔ اللہ بڑا ھی بخشنے والا، بڑا مہربان ھے۔ (اے پیغمبرؐ !) آپؐ کہ دیں (فلاح و سعادت کی راہ تمھارے لیے ایک ھی ھے، اور وہ یہ ھے کہ) اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو۔ پھر اگر یہ لوگ روگردانی کریں تو اللہ کفر کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اطاعت و فرماں برداری پر کس قدر زور دیا ھے۔ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ اس نے اپنی اطاعت کا حکم دیا ھے اور فرمایا ھے کہ تم پر اللہ کی رحمت اسی صورت میں سایہ فگن ھو سکتی ھے کہ تم اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کو اپنے اوپر لازم قرار دے لو: وَ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ○ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۳۲)، یعنی اللہ اور اس کے رسول کی فرمان برداری کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے۔ پھر اطاعت رسولؐ کے ساتھ ساتھ قرآن مجید نے یہ بھی حکم دیا ھےکہ اگر آپس میں تمھارا کسی معاملے میں جھگڑا ھو جائے تو اسے اللہ اور رسولؐ کے پاس لے جاؤ اور یہ دیکھو کہ اس متنازع فیہ معاملے میں اللہ اور اس کے رسولؐ کا حکم کیا ھے۔ اسی کو مانو اور اس فیصلے کو حتمی اور قطعی قرار دو: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ○ (۴ [النسآء] : ۵۹)، یعنی اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، اور اللہ کے رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں صاحب حکومت و اختیار ھیں اور اگر کسی معاملے میں تم باھم جھگڑ پڑو (یعنی اختلاف و نزاع پیدا ھو جائے) تو چاھیے کہ اللہ اور اس

کے رسول کی طرف رجوع کرو (ان کا جو حکم ھو اسے تسلیم کرو) اگر تم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ھو (تو تمھارے لیے راہ عمل یہی ھے) ۔ اسی میں تمھارے لیے بہتری ھے اور اس میں انجام کار کی خوبی ھے ۔

قرآن مجید میں آیا ھے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم دنیا جہان کی تمام سعادتوں کے ساتھ تشریف لائے ھیں ۔ اب خیر و برکت کی راہ یہی ھے کہ آپؐ پر ایمان لایا جائے ۔ اگر لوگ آپؐ کی نافرمانی کریں گے تو وہ اللہ تعالٰی کا تو کچھ بگاڑ نہیں سکتے ۔ خدائے تعالٰی تو ان سب نافرمانوں اور کافروں سے بے نیاز ھے ۔ ساری کائنات ارضی و سماوی اسی کے قبضۂ قدرت میں ھے ۔ اسے ان نافرمانوں کی کیا ضرورت ھے ۔ نقصان ان کا اپنا ھے : یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَاٰمِنُوْا خَیْرًا لَّكُمْ ؕ وَ اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ عَلِیْمًا حَكِیْمًا ○ (۴ [النسآء] : ۱۷۰)، یعنی اے لوگو ! بلا شبہہ الرّسول (یعنی پیغمبر اسلام) تمھارے پروردگار کی طرف سے تمھارے پاس سچائی کے ساتھ آ گئے ھیں (اور ان کی سچائی اب کسی کے جھٹلائے، جھٹلائی نہیں جا سکتی) پس ایمان لاؤ کہ تمھارے لیٔے (اسی میں) بہتری ھے، اور (دیکھو) اگر تم کفر کرو گے تو آسمان و زمین میں جو کچھ ھے، سب اللہ ھی کے لیے ھے ۔ (تمھاری شقاوت خود تمھارے ھی آگے آئے گی) اور (یاد رکھو) اللہ (سب کچھ) جاننے والا، اور (اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ھے ۔ دوسری جگہ فرمایا : وَ اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ احْذَرُوْا ۚ فَاِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا عَلٰی رَسُوْلِنَا الْبَلٰغُ الْمُبِیْنُ ○ (۵ [المآئدة] : ۹۲)، یعنی اللہ کی اطاعت کرو، اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور (نافرمانی سے) بچتے رھو ۔ پھر اگر تم نے روگردانی کی تو جان رکھو کہ ھمارے پیغمبر کے ذمّے صرف پیغام پہنچا دینا ھے اور بس (عمل کرنا یا نہ کرنا تمھارا کام ھے اور جیسا تمھارا عمل ھوگا، ویسا ھی نتیجہ پاؤ گے) ۔

قرآن مجید میں یہ بھی حکم دیا گیا کہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت اسی طرح کرو جس طرح کہ اس کی اطاعت کا حق ھے ۔ ان کے احکام سے روگردانی بالکل نہ کرو : یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ اَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ ○ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِیْنَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَ هُمْ لَا یَسْمَعُوْنَ ○ (۸ [الانفال]: ۲۰، ۲۱)، یعنی مسلمانو ! اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، اس سے روگردانی نہ کرو، اور تم (صدائے حق) سن رھے ھو — اور (دیکھو) ان لوگوں کی طرح نہ ھو جاؤ، جنھوں نے (زبان سے) کہا تھا کہ ھم نے سنا اور واقعہ یہ تھا کہ وہ سنتے نہ تھے ۔

اس سے آگے فرمایا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی دعوت اسلام سراسر زندگی ھے اور یہی حیات ھے ، لہٰذا تم اللہ اور اس کے رسول کی ھر بات پر لبیک کہو اور وہ جس چیز کی دعوت دیں ، اسے قبول کرو : یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِیْبُوْا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحْیِیْكُمْ ۚ (۸ [الانفال] : ۲۴)، یعنی مسلمانو ! اللہ اور اس کے رسول کی پکار کا جواب دو جب کہ وہ تمھیں پکاریں، تاکہ تمھیں (روحانی موت کی حالت سے نکال کر) زندہ کر دے ۔ دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کو اپنا شعار ٹھیرا لو اور آپس کے جھگڑے اور نزاع کی تمام کیفیتوں کو ترک کر دو، کیونکہ اس سے اختلاف و افتراق پیدا ھوتا ھے جس سے مسلمانوں میں

جُبن اور بزدلی گھر کرلیتی ہے : وَ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ رَسُوْلَہٗ وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَ تَذْهَبَ رِیْحُكُمْ وَ اصْبِرُوْا ؕ اِنَّ اللّٰہَ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ ○ (۸[الانفال] : ۴۶)، یعنی اللہ اور اس کے رسول کا کہا مانو، اور آپس میں جھگڑا نہ کرو، ایسا کروگے تو تمھاری طاقت سست پڑ جائے گی اور ہوا اکھڑ جائے گی اور (دیکھو جیسی بھی مشکلیں اور مصیبتیں پیش آئیں) تم صبر کرو، اللہ ان صبر کرنے والے کا مددگار ہے ۔ سورۃ النور میں اقامت صلٰوۃ اور ادائے زکٰوۃ کے ساتھ اطاعت رسول‎ؐ کو بھی واجب ٹھیرایا ۔ ارشاد ہے : وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّكٰوۃَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (۲۴ [النور] : ۵۶)، یعنی نماز پابندی کے ساتھ ادا کرو اور زکٰوۃ دو اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اطاعت کرو، تاکہ تم پر رحمت کی جائے ۔ قرآن مجید میں ایک جگہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت سے تعبیر کیا گیا ہے، فرمایا : مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ ۚ وَ مَنْ تَوَلّٰی فَمَاۤ اَرْسَلْنٰكَ عَلَیْهِمْ حَفِیْظًا ○ (۴ [النسآء] : ۸۰)، یعنی جس نے اللہ کے رسول کی اطاعت کی تو اس نے فی الحقیقت اللہ کی اطاعت کی اور جس کسی نے روگردانی کی تو (اے پیغمبر!) ہم نے آپ‎ؐ کو ان پر کوئی پاسبان بنا کر نہیں بھیجا ہے (کہ ان کے اعمال کے لیے آپ‎ؐ جواب دہ ہوں، اور جبراً ان سے اپنی اطاعت کرائیں) ۔ نیز فرمایا : وَ مَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا ○ (۴ [النسآء] : ۱۱۵) یعنی جس شخص پر الہدٰی (یعنی ہدایت کی حقیقی راہ) کھل جائے اور اس پر بھی وہ اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے، تو ہم اسے اسی طرف کو لے جائیں گے، جس طرف کو جانا اس نے پسند کر لیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دیں گے (اور جس کے پہنچنے کی جگہ دوزخ ہوئی تو) یہ پہنچنے کی کتنی بری جگہ ہے ۔

قرآن مجید میں جگہ جگہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اطاعت کرنے اور آپ‎ؐ کے اُسوۂ حسنہ پر چلنے کا حکم دیا گیا ہے ۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی ہر بات کو ماننا ضروری اور شرعی لحاظ سے فرض ہے اور آپ‎ؐ کی نافرمانی کفر ہے ۔

۹ ۔ جہاد : مضامین قرآن مجید میں جہاد کے مضمون کو بہت اہمیت حاصل ہے ۔ یہ شریعت اسلامی میں عبادت کی حیثیت رکھتا ہے ۔ مسلمانوں کو اگر اسلام کے دفاع کے لیے اپنی جانیں پیش کرنے کی ضرورت پڑے تو اس میں کسی مسلمان کو پیچھے نہیں رہنا چاہیے ۔ انفرادی اور اجتماعی دونوں صورتوں میں ہر مسلمان کو نہایت خوشی کے ساتھ اس میں حصہ لینا چاہیے ۔ جہاد کی فرضیت کا حکم اس وقت نازل ہوا جب مسلمان مکّۂ مکّرمہ سے ہجرت کرکے مدینۂ طیبہ جا چکے تھے، لیکن قریش مکہ وہاں بھی ظلم و ستم سے باز نہ آئے ۔ قیام مکہ کے دوران میں مسلمان تیرہ سال تک ان کے ظلم و تشدد کا ہدف بنے رہے ۔ بالآخر ترک وطن پر مجبور ہو گئے، مگر کفار قریش نے اب بھی انہیں چین سے بیٹھنے نہ دیا ۔ ان پر حج کی راہ روک دی گئی اور طرح طرح کی ذہنی اور روحانی اذیتیں پہنچاتے رہے ۔ مسلمان واقعۃً مظلوم تھے، لہٰذا انہیں جہاد کا اذن دیا گیا اور مظلوم کا حق ہے کہ ظالم کے مقابلے میں اپنے بچاؤ کی کوئی صورت پیدا کرے ۔ فرضیت جہاد کے سلسلے میں پہلا حکم جو مدینۂ منوّرہ میں نازل ہوا یہ ہے : اِنَّ اللّٰہَ یُدٰفِعُ عَنِ

الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُوْرٍ ○ اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ؕ وَ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرُ ۨ ○ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ؕ وَ لَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا ؕ وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ (۲۲ [الحج] : ۳۸ تا ۴۰)، یعنی جو لوگ ایمان لائے ہیں، یقینا اللہ (ظالموں کے ظلم و تشدد سے) ان کی مدافعت کرتا ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اللہ تعالٰی امانت میں خیانت کرنے والے اور کفران نعمت کرنے والے کو کبھی پسند نہیں کرتا۔ جن (مؤمنوں) کے خلاف ظالموں نے جنگ کر رکھی ہے، اب انھیں بھی (اس کے جواب میں) جنگ کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ ان پر ظلم ہو رہا ہے اور اللہ ان کی مدد کرنے پر ضرور قادر ہے۔ یہ وہ مظلوم ہیں جو ناحق اپنے گھروں سے نکال دیے گئے۔ ان کا کوئی جرم نہ تھا، اگر تھا تو یہ کہ وہ کہتے تھے کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے، اور اگر اللہ بعض آدمیوں کے ہاتھوں بعض آدمیوں کی مدافعت نہ کراتا رہتا (اور ایک گروہ کو دوسرے گروہ پر ظلم و تشدد کرنے کے لیے بے روک چھوڑ دیتا) تو نصارٰی کی خانقاہیں اور گرجے، یہود کی عبادت گاہیں اور مسلمانوں کی مسجدیں، جن میں بکثرت اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے، سب کبھی کے ڈھائے جا چکے ہوتے۔ (یاد رکھو) جو کوئی اللہ کی حمایت کرے گا، ضروری ہے کہ اللہ بھی اس کی مدد فرمائے۔ کچھ شبہہ نہیں وہ یقیناً قوت و طاقت والا اور سب پر غالب ہے.

جنگ و قتال کی حالت کوئی خوش گواری کی حالت نہیں ہے، لیکن اس دنیا کا یہ ایک عام دستور چلا آ رہا ہے کہ اس کی بہت سی خوش گواریاں، ناگواریوں کے بطن سے پیدا ہوتی ہیں اور بہت سی ناگواریاں، خوش گواریوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جنگ بلاشبہہ ملکوں اور قوموں کے لیے ہلاکت و تباہی کا موجب ہوتی ہے، مگر جب ایک طاغوتی طاقت ظلم و فساد میں بہت آگے بڑھ جائے اور ایک حق پرست اور ایماندار جماعت کو نیست و نابود کر دینے پر اتر آئے تو ایسی صورت میں جنگ فرض ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ع وَ عَسٰٓى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ع وَ عَسٰٓى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ؕ وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۲ [البقرة] : ۲۱۶)، یعنی لڑائی تم پر فرض قرار دے دی گئی ہے اور وہ تمھیں ناگوار ہے، لیکن بہت ممکن ہے کہ ایک بات کو تم ناگوار سمجھتے ہو اور وہ تمھارے حق میں بہتر ہو، اور ایک بات تمھیں اچھی لگتی ہو اور اسی میں تمھارے لیے برائی ہو۔ یہ سب باتیں اللہ جانتا ہے، تم نہیں جانتے.

اس سے آگے فرمایا: وَ قَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (۲ [البقرة] : ۲۴۴)، یعنی اللہ کی راہ میں جہاد کرو اور جان لو کہ اللہ سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے.

قرآن مجید نے خود رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو مخاطب کرکے مخالفین اسلام کے ساتھ جنگ پر زور دیتے ہوئے فرمایا: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ؕ وَ مَاْوٰىهُمْ جَهَنَّمُ ؕ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ (۹ [التوبة] : ۷۳؛ ۶۶ [التحریم] : ۹) یعنی اے پیغمبرؐ! کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ (کیونکہ کافروں کی عہد شکنیاں اور منافقوں کا غدر و فریب اب آخری درجے

تک پہنچ چکا ہے) بالآخر ان کا ٹھکانا دوزخ ہے (اور جس کا آخری ٹھکانا دوزخ ہو تو) کیا ہی بری پہنچنے کی جگہ ہے ۔ عام مسلمانوں کو مخاطب کرکے فرمایا : یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قَاتِلُوا الَّذِیْنَ یَلُوْنَکُمْ مِنَ الْکُفَّارِ وَ لْیَجِدُوْا فِیْکُمْ غِلْظَةًؕ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِیْنَ (۹ [التوبة]: ۱۲۳)، یعنی مسلمانو! ان کافروں سے جنگ کرو، جو تمھارے آس پاس (پھیلے ہوئے) ہیں اور چاہیے کہ وہ (جنگ میں) تمھاری سختی محسوس کریں اور یاد رکھو کہ اللہ ان کا ساتھی ہے جو (ہر حال میں) متقی ہیں ۔

اگر کافروں کے ساتھ حالت جنگ ہو اور فریقین ایک دوسرے کے مقابلے میں کھڑے ہوں تو کافروں کی کوئی بات نہیں ماننی چاہیے اور ان پر کسی قسم کا اعتماد یا بھروسا نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اپنی تمام کوششیں ان کے خلاف، قرآن مجید کی روشنی میں، جنگ و جہاد کے لیے وقف کر دینی چاہییں : فَلَا تُطِعِ الْکٰفِرِیْنَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا کَبِیْرًا (۲۵ [الفرقان] : ۵۲)، یعنی اے پیغمبرؐ : آپؐ کافروں کا کہنا نہ مانیں، اور اس (قرآن مجید کی روشنی میں) ان کا مقابلہ زور شور سے کریں ۔

اہل کتاب میں سے وہ لوگ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم پر ایمان لے آئے تھے جو علم میں دسترس رکھتے تھے اور کتب سماوی سے واقف تھے اور جنھیں اپنی الہامی کتابوں کے ذریعے یہ معلوم تھا کہ آخری نبی آنے والا ہے ۔ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا ظہور ہوا تو انھوں نے آپؐ کے اوصاف و کردار سے اندازہ کر لیا تھا کہ آخری نبی جن کی آمد کا وعدہ کیا گیا ہے، یہی ہیں، لیکن کچھ لوگوں نے آپؐ کو ماننے اور آپؐ کی نبوت کو تسلیم کرنے سے انکار کردیا تھا ۔ وہ اسلام دشمنی پر اتر آئے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور مسلمانوں کو سخت پریشان کیا اور جہاں تک ممکن ہو سکا، اہل اسلام کو تکلیفیں پہنچائیں ۔ جب جہاد کا حکم ہوا تو مسلمانوں کو اہل کتاب کے اس گروہ سے بھی لڑنے کا حکم دیا گیا تھا جو مسلمانوں کی ایذا رسانی کے درپے تھا اور ان سے اس وقت تک لڑائی کا حکم دیا گیا جب تک کہ وہ جزیہ دینا قبول نہ کر لیں اور ان کے غرور و نخوت کی گردن نیچی نہ ہو جائے : قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَلَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ (۹ [التوبة] : ۲۹)، یعنی اہل کتاب میں سے جن لوگوں کا یہ حال ہے کہ نہ تو خدا پر (سچا) ایمان رکھتے ہیں، نہ آخرت کے دن پر، نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنھیں اللہ اور اس کے رسول نے (ان کی کتاب میں) حرام ٹھیرا دیا ہے، اور نہ سچے دین ہی کو قبول کرتے ہیں تو (مسلمانو!) ان سے بھی جنگ کرو یہاں تک کہ وہ اپنی خوشی سے جزیہ دینا قبول کر لیں اور حالت ایسی ہو جائے کہ ان کی سرکشی ٹوٹ چکی ہو ۔

قرآن مجید کہتا ہے کہ جن لوگوں نے دنیا کی زندگی کا آخرت کی زندگی سے سودا کر لیا ہے، انھیں اللہ کی راہ میں اپنا جان و مال سب کچھ نچھاور کر دینا چاہیے اور اپنے کمزور اور ناتواں مسلمان بھائیوں کے لیے اور عورتوں اور بچوں کے لیے جنھیں ان کی بستیوں سے جبرًا نکال دیا گیا ہے، میدان میں اترنا چاہیے اور ان لوگوں سے لڑنا چاہیے جو ان کو تکلیفوں میں مبتلا کر رہے ہیں : فَلْیُقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یَشْرُوْنَ الْحَیٰوةَ

الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ ط وَمَنْ يُّقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيُقْتَلْ اَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيْهِ اَجْرًا عَظِيْمًا ○ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا ج وَاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا وَّاجْعَلْ لَّنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْرًا (۴ [النسآء] : ۷۴ و ۷۵)، یعنی (دیکھو!) جو لوگ آخرت کے بدلے، دنیا کی زندگی (اللہ کے ھاتھ) فروخت کر چکے ھیں، انھیں چاھیے کہ اللہ کی راہ میں جنگ کریں اور جو کوئی اللہ کی راہ میں جنگ کرتا ھے تو خواہ قتل ھو جائے، خواہ غالب آئے، (ھر حال میں) ھم اسے بہت بڑا اجر عطا فرمائیں گے اور مسلمانو! تھمیں کیا ھو گیا ھے کہ اللہ کی راہ میں جنگ نہیں کرتے؟ حالانکہ کتنے ھی بے بس مرد ھیں، کتنی ھی عورتیں ھیں، کتنے ھی بچے ھیں، جو (ظالموں کے ظلم سے عاجز آ کر) فریاد کر رھے ھیں، خدایا ھمیں اس بستی سے، جہاں کے باشندوں نے ظلم پر کمر باندھ لی ھے، نجات دلا اور اپنی طرف سے کسی کو ھمارا کارساز بنا دے، اور کسی کو مددگاری کے لیے کھڑا کر دے۔

قرآن مجید جنگ کرنے والوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ھے؛ ایک وہ ھیں، جو اللہ کی راہ میں لڑتے ھیں، وہ مسلمان ھیں؛ دوسرے وہ ھیں جو طاغوت کی راہ میں لڑتے ھیں، وہ شیطان کے ساتھی ھیں: اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ط وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ الطَّاغُوْتِ فَقَاتِلُوْٓا اَوْلِيَآءَ الشَّيْطٰنِ ج اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا (۴ [النسآء] : ۷۶)، یعنی جو لوگ ایمان رکھتے ھیں، ان کا لڑنا اللہ کی راہ میں ھوتا ھے (کیونکہ وہ نفسانی خواھشوں کے لیے نہیں لڑتے، حق و انصاف کی حمایت میں لڑتے ھیں) اور جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی ھے وہ طاغوت کی راہ میں لڑتے ھیں (یعنی شر و فساد کی شیطانی طاقتوں کی راہ میں لڑتے ھیں)، سو (اگر تم ایمان رکھتے ھو تو چاھیے کہ) شیطان کے حمایتیوں سے لڑو (اور ان کی طاقت و کثرت کی کچھ پروا نہ کرو)۔ شیطان کا مکر دیکھنے میں کتنا ھی مضبوط دکھائی دے (لیکن حق کے مقابلے میں) کبھی جمنے والا نہیں۔

چند آیات کے بعد اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ارشاد فرمایا کہ آپؐ خود بھی اللہ کی راہ میں مخالفین اسلام سے جنگ کریں اور مسلمانوں کو بھی اس کی ترغیب دیں: فَقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ج لَا تُكَلَّفُ اِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ ج عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّكُفَّ بَاْسَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ط وَاللّٰهُ اَشَدُّ بَاْسًا وَّاَشَدُّ تَنْكِيْلًا (۴ [النسآء] : ۸۴) یعنی (اے پیغمبر! آپؐ اس بات کی بالکل پروا نہ کریں کہ یہ لوگ آپؐ کا ساتھ دیتے ھیں یا نہیں۔) آپؐ اللہ کی راہ میں جنگ کریں کہ آپؐ پر اپنی ذات کے سوا اور کسی کی ذمّے داری نہیں اور مومنوں کو بھی جنگ کی ترغیب دیں۔ عجب نہیں کہ بہت جلد اللہ منکرین حق کا زور اور تشدد روک دے اور اللہ بڑا ھی زور والا ھے، بڑا ھی سزا والا ھے۔

قرآن مجید یہ بھی تاکید کرتا ھے کہ جو لوگ تم سے لڑتے ھیں، تم بھی ان سے لڑو، لیکن یہ یاد رکھو کہ کسی پر زیادتی نہ کرو: وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا ط اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ (۲ [البقرۃ] : ۱۹۰)، یعنی جو لوگ تم سے لڑائی لڑ رھے ھیں، چاھیے کہ اللہ کی راہ میں تم بھی ان سے لڑو، البتہ کسی قسم کی زیادتی نہیں کرنی چاھیے۔ اللہ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا

جو زیادتی کرنے والے ھوں ۔

جب تک دنیا میں ظلم و فساد کے جرائیم موجود ھیں، مسلمانوں کو ہتیار نہیں رکھنے چاہییں، کیونکہ ان کا اصل کام ظلم کی جڑ کاٹنا اور فساد کو ختم کرنا ھے : وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ ۭ فَاِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَى الظّٰلِمِيْنَ (۲ [البقرۃ] : ۱۹۳)، یعنی ان لوگوں سے لڑائی جاری رکھو، یہاں تک کہ فتنہ (یعنی ظلم و فساد) باقی نہ رھے اور دین صرف اللہ ھی کے لیے ھو جائے۔ پھر اگر یہ لوگ لڑائی سے باز آ جائیں تو (ان پر کسی طرح کی زیادتی نہیں کرنی چاھیے کیونکہ) زیادتی تو ظالموں کے سوا کسی پر (جائز ھی) نہیں ۔ یہی مضمون دوسری جگہ (۸ [الانفال] : ۳۹) میں بھی تاکیدًا آیا ھے ۔

جنگ کے ساتھ ساتھ اللہ کا ذکر بھی ضروری ھے اور ذکر الٰہی ھی ثابت قدمی اور فلاح کا ذریعہ ھے : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (۸ [الانفال] : ۴۵)، یعنی اے مسلمانو ! جب (حملہ آوروں کی) کسی جماعت سے تمھارا مقابلہ ھو جائے تو لڑائی میں، ثابت قدم رھو اور زیادہ سے زیادہ اللہ کو یاد کرو تا کہ تم کامیاب ھو جاؤ ۔

مسلمان مجاھد کو حکم دیا گیا کہ ثابت قدم رھے اور میدان جنگ سے نہ بھاگے ۔ فرمایا : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ (۸ [الانفال] : ۱۵)، یعنی اے ایمان والو ! جب کافروں کے لشکر سے تمھاری لڑائی شروع ھو جائے تو انھیں پیٹھ نہ دکھاؤ، (سینہ سپر ھو کر مقابلہ کرو) ۔ جو لوگ میدان سے بھاگ جائیں، ان کے لیے اللہ کی ناراضگی اور جہنم کی وعید سنائی، فرمایا: فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ ۭ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ (۸ [الانفال] : ۱۶)، یعنی جس نے میدان جنگ میں پیٹھ دکھائی وہ اللہ تعالٰی کے غضب اور عتاب کا مستوجب ٹھیرا اور اس کا ٹھکانا جہنم ھے اور یہ بہت ھی برا ٹھکانا ھے ۔

قرآن مجید میں ان لوگوں کے اجر و ثواب کا مقابلہ بھی کیا گیا ھے جو جہاد میں شریک ھوتے ھیں اور جو کسی وجہ سے شریک نہیں ھو سکتے ۔ فرمایا، شریک جہاد ھونے والوں کا درجہ بہت بلند ھے : لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ اُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجٰهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ ۭ فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ دَرَجَةً ۭ وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى ۭ وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا ۝ دَرَجٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَّرَحْمَةً ۭ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (۴ [النسآء] : ۹۵ و ۹۶)، یعنی مسلمانوں میں سے جو لوگ بلا عذر بیٹھے رھے ھیں (یعنی جہاد میں شریک نہیں ھوے) وہ ان لوگوں کے برابر نہیں ھو سکتے جو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے ھیں ۔ اللہ نے مال و جان سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھے رھنے والوں پر بہ اعتبار درجے کے فضیلت دی ھے اور (یوں تو) خدا کا وعدۂ نیک سب کے لیے ھے، (کسی کا بھی عمل نیک ضائع نہیں ھو سکتا، لیکن درجے کے اعتبار سے سب برابر نہیں) اور (اس لیے) بیٹھے رھنے والوں کے مقابلے میں جہاد کرنے والوں کو ان کے بڑے اجر میں بھی اللہ نے فضیلت عطا فرمائی ۔ یہ اس کی طرف سے (مقرر کیے ھوے) درجے ھیں ۔ اس کی بخشش اور رحمت ھے، اور وہ بڑا ھی بخشنے والا، رحمت رکھنے والا ھے ۔

قرآن مجید نے اندھوں، لنگڑوں اور بیماروں

کو جہاد سے مستثنٰی قرار دیا ہے (۴۸ [الفتح] : ۱۷).

قرآن مجید نے جہاد کی تیاری پر زور دیتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح بن پڑے دشمن کے مقابلے کے لیے ہر وقت تیار رہنا چاہیے اور ہر قسم کی تیاری میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی جائے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے : وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ اٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ ۚ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ ۚ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ ؕ (۸ [الانفال] : ۶۰)، یعنی اے (مسلمانو !) جہاں تک ہو سکے قوت پیدا کرکے اور گھوڑے تیار کرکے دشمنوں کے مقابلے کے لیے ہر وقت مستعد رہو تاکہ اس سے اللہ کے دشمنوں پر اور تمھارے دشمنوں پر اور ان کے سوا دوسروں پر جن کو تم نہیں جانتے، اللہ ان کو جانتا ہے، خوف چھایا رہے۔ [مختصر یہ کہ جہاد کے مضمون کو قرآن مجید نے مختلف مقامات پر تفصیل سے بیان کیا ہے اور مسلمانوں کو اس امر کی بڑی تاکید کی ہے کہ وہ جہاد کے لیے ہر وقت سازوسامان تیار رکھیں اور اپنی عسکری قوت کو ہر لحاظ سے مضبوط و مستحکم کرتے رہیں تاکہ دشمن مرعوب رہے [نیز رک بہ جہاد].

۱۰۔ نماز : نماز اسلام کا ایک بنیادی اور اساسی رکن ہے۔ انبیاے سابقین بھی نماز پڑھتے اور اپنی امت کو اس کی تاکید کرتے تھے اور قرآن مجید میں ان میں سے بہت سے انبیا کی نماز کا تذکرہ موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی نماز کی کیا صورت تھی اور وہ کس انداز و اسلوب سے نماز ادا کرتے تھے۔ حضرت زکریا علیہ السلام کے بارے میں قرآن مجید کہتا ہے : فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ هُوَ قَآئِمٌ يُّصَلِّيْ فِي الْمِحْرَابِ ۙ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۳۹)، یعنی پھر ایسا ہوا کہ فرشتوں نے (زکریاؑ کو) پکارا وہ محراب میں کھڑا نماز پڑھ رہا تھا۔ حضرت موسٰیؑ اور ہارونؑ کے متعلق ارشاد ہوا : وَ اَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰى وَ اَخِيْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّ اجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً وَّ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ؕ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (۱۰ [یونس] : ۸۷)، یعنی ہم نے موسٰیؑ اور اس کے بھائی (ہارونؑ) پر وحی کی کہ اپنی قوم کے لیے مصر میں مکان بناؤ اور اپنے مکانوں کو قبلہ ٹھیرا لو اور (ان میں) نماز قائم کرو، اور جو ایمان لائے ہیں، انھیں (کامیابی کی) بشارت دو.

حضرت شعیبؑ کی نماز کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے : قَالُوْا يٰشُعَيْبُ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ (۱۱ [ھود] : ۸۷) یعنی لوگوں نے کہا : اے شعیبؑ ! کیا تمھاری نماز تمھیں یہ حکم دیتی ہے کہ ہم ان معبودوں کو چھوڑ دیں، جنھیں ہمارے باپ دادا پوجتے رہے ہیں .

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے رب سے اپنے لیے اور اپنی اولاد کے لیے باقاعدہ دعا کی کہ وہ انھیں نماز پر قائم رکھے : رَبِّ اجْعَلْنِيْ مُقِيْمَ الصَّلٰوةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ ۖ رَبَّنَا وَ تَقَبَّلْ دُعَآءِ (۱۴ [ابراہیم] : ۴۰) یعنی خدایا ! مجھے توفیق دے کہ میں نماز پڑھتا رہوں اور میری اولاد کو بھی (یہ توفیق دے)۔ اے پروردگار! میری یہ دعا قبول فرما .

حضرت اسمٰعیلؑ اپنے اہل و عیال کو نماز کی پابندی اور زکوٰۃ کی ادائی کا حکم دیتے تھے : وَ كَانَ يَاْمُرُ اَهْلَهٗ بِالصَّلٰوةِ وَ الزَّكٰوةِ ۪ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهٖ مَرْضِيًّا (۱۹ [مریم] : ۵۵)، یعنی وہ (اسمٰعیلؑ) اپنے گھر والوں کو نماز اور زکوٰۃ

کا حکم دیتا تھا اور وہ (اپنی ساری باتوں میں) اپنے پروردگار کے حضور پسندیدہ تھا ۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت ابراہیم، اسحٰق، یعقوب اور لوط علیہم السلام کا ذکر کرکے فرمایا کہ ہم نے ان سب کو نماز قائم کرنے کا حکم دیا تھا : وَ جَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً یَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا وَ اَوْحَیْنَآ اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرٰتِ وَ اِقَامَ الصَّلٰوةِ وَ اِیْتَآءَ الزَّكٰوةِ ۚ وَ كَانُوْا لَنَا عٰبِدِیْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۷۳) یعنی ہم نے انہیں (انسانوں کا) پیشوا بنایا؛ وہ ہمارے حکم سے (لوگوں کو) ہدایت کرتے تھے ۔ ہم نے ان پر وحی بھیجی کہ ہر طرح کی بھلائی کے کام انجام دیں، نیز نماز قائم رکھیں اور زکٰوة ادا کریں ۔ وہ ہماری بندگی میں لگے رہتے تھے ۔ حضرت لقمٰن نے بھی اپنے لڑکے کو نماز ادا کرنے کی تاکید کی : یٰبُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ (۳۱ [لقمٰن] : ۱۷)، یعنی بیٹا ! نماز قائم رکھو ۔

حضرت عیسٰی علیہ السلام کو بھی اقامت نماز کا حکم تھا اس کا ذکر وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں : وَ اَوْصٰنِیْ بِالصَّلٰوةِ وَ الزَّكٰوةِ مَا دُمْتُ حَیًّا (۱۹ [مریم] : ۳۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز اور زکٰوة کا زندگی بھر کے لیے حکم دیا ہے ۔

حضرت آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ اور ادریسؑ وغیرہ تمام پیغمبروں کے زمانے میں نماز پڑھی جاتی تھی، مگر بعد کے لوگوں نے ترک کر دی تھی اور برائیوں کا ارتکاب کرنے لگے تھے ۔ ارشاد فرمایا : فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوٰتِ فَسَوْفَ یَلْقَوْنَ غَیًّا (۱۹ [مریم] : ۵۹) یعنی ان کے بعد ایسے ناخلف ان کے جانشین ہوئے، جنھوں نے نماز ضائع کر دی اور اپنی نفسانی خواہشوں کے پیچھے لگ گئے، سو عنقریب ان کو گمراہی کی سزا ملے گی ۔

بنی اسرائیل کو بھی نماز کا حکم تھا، اس کا ذکر قرآن مجید نے کئی جگہ کیا ہے، مگر وہ اس پر قائم نہ رہے ۔ ارشاد ربانی ہے : وَ اِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ ۟ قف وَ بِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَّ ذِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ قُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَّ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ ؕ ثُمَّ تَوَلَّیْتُمْ اِلَّا قَلِیْلًا مِّنْكُمْ وَ اَنْتُمْ مُّعْرِضُوْنَ (۲ [البقرة] : ۸۳) یعنی اور (وہ وقت) یاد کرو جب ہم نے بنی اسرائیل سے عہد لیا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا، ماں باپ کے ساتھ احسان کرنا، رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ بھلائی کرتے رہنا اور لوگوں سے اچھی باتیں کہنا اور نماز قائم کرنا اور زکٰوة ادا کرنا، لیکن تھوڑے سے لوگوں کے سوا تم اس عہد سے پھر گئے اور تم ہدایت سے منہ پھیرے ہوئے ہو ۔

غرض تمام انبیا کو اللہ کی طرف سے نماز قائم رکھنے کا حکم تھا ۔ یہی حکم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو بھی ہوا ۔ قرآن مجید نے نماز کے بنیادی اور اصولی گوشوں کی وضاحت کی ہے اور جیسا کہ پہلے گزر چکا، اس کے ضروری احکام اور شرائط بھی بیان کیے ہیں ۔ قرآن مجید کہنا یہ چاہتا ہے کہ امت محمدی کے لیے نماز کوئی انوکھا حکم نہیں، بلکہ یہ وہی حکم ہے، جو انبیاے سابقین کو دیا گیا اور جس پر وہ عمل بھی کرتے رہے ۔ امت محمدی کو اس میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کرنی چاہیے اور نماز پابندی، باقاعدگی اور اہتمام سے پڑھنی چاہیے ۔ [نماز کی تفصیلات کے لیے رک بہ صلٰوة] ۔

قرآن مجید میں بے شمار مقامات پر نماز کا ذکر کیا گیا اور اس کی اہمیت اور شان کی خوب وضاحت فرمائی گئی ہے ۔ جو لوگ تارک نماز ہیں یا ریاکاری

کی نماز پڑھتے ہیں، یا اس میں کاہلی اور سستی کا ثبوت دیتے ہیں، یا منافقت سے کام لیتے ہیں، ان کی شدید مذمت کی گئی ہے اور جو دلجمعی، خلوص، انہماک، خشوع و خضوع اور توجہ الی اللہ سے نماز پڑھتے ہیں، ان کی تعریف کی گئی ہے۔

۱۱۔ زکٰوۃ : اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک رکن زکٰوۃ ہے۔ زکٰوۃ کی ادائی اسی طرح فرض ہے، جس طرح نماز کا قیام فرض ہے۔ قرآن مجید نے جہاں نماز کا ذکر کیا ہے، وہاں عام طور پر زکٰوۃ کا بھی کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے۔ جیساکہ نماز کے سلسلے میں گزر چکا ہے، انبیائے سابقین کو قیام نماز کے ساتھ ساتھ ادائے زکٰوۃ کا بھی حکم تھا۔ دنیا کے تمام مذاہب نے محتاجوں اور مسکینوں کی مالی خدمت کی تلقین کی ہے، مگر اس کا تعین نہیں کیا کہ کتنی رقم میں سے کتنی رقم ادا کی جائے۔ یہ خصوصیت صرف اسلام کو حاصل ہے کہ اس نے صاف لفظوں میں بتا دیا کہ اتنی رقم میں سے اتنی رقم بطور زکٰوۃ کے ادا کی جائے اور اتنے غلے میں سے اتنا غلہ دیا جائے۔ پھر یہ بھی وضاحت کر دی کہ ہر سال آمدنی کا پورا پورا حساب کیا جائے اور اس میں سے ایک خاص مقدار کے ساتھ سال بسال یہ رقم ادا کی جائے۔ قرآن مجید نے اس کو اس درجہ اہمیت دی کہ اعمال میں نماز کے بعد اسی کا درجہ ہوا اور قرآن مجید نے ہر جگہ دونوں عملوں کا ایک ساتھ ذکر کرکے یہ بات واضح کر دی کہ نماز اور زکٰوۃ اسلامی زندگی کی سب سے پہلی علامت ہیں۔ اگر کوئی جماعت بحیثیت جماعت ان اعمال کو یک قلم ترک کر دے گی تو اس کا شمار مسلمانوں میں نہ ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں مانعین زکٰوۃ سے قتال کیا گیا۔

شریعت اسلام میں جس طرح نماز ایک عبادت ہے اسی طرح زکٰوۃ بھی عبادت ہے۔ نماز بدنی عبادت ہے اور زکٰوۃ مالی عبادت۔

زکٰوۃ کی فرضیت کا اصل مقصد یہ ہے کہ دولت چند لوگوں میں مرکوز ہو کر نہ رہ جائے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ قطعاً پسند نہیں کہ ایک فریق تو دولت جمع کرتا رہے اور پھر اس پر سانپ بن کر بیٹھ جائے اور دوسرے فریق کو پیٹ بھر کر روٹی بھی میسر نہ آئے۔ معاشرے کے ایک گروہ میں دولت کو منجمد کر دینا اسلام کو ہرگز منظور نہیں ہے، بلکہ وہ زکٰوۃ کے ذریعے سرمائے کو جاری و ساری کرنے کا خواہاں ہے۔

قرآن مجید نے جن آٹھ مصارف زکٰوۃ کا ذکر کیا ہے، ان میں ضرورت کے مطابق زکٰوۃ دی جائے۔ جہاں زیادہ مال خرچ کرنے کی ضرورت ہو، وہاں زیادہ خرچ کیا جائے اور جو مصرف کم خرچ کرنے کا متقاضی ہو، وہاں کم کیا جائے۔ فقرا و مساکین میں ایسے افراد بھی شامل ہیں جن پر ذرائع معیشت کی تنگی کی وجہ سے معیشت کے دروازے بند ہو گئے ہوں۔ اگرچہ وہ خود حصول معیشت کے لیے پوری طرح کوشاں ہیں، مگر نہ ملازمت ملتی ہے، نہ معیشت کی کوئی اور صورت پیدا ہوتی ہے۔ بلاشبہہ وہ اس مدد کے مستحق ہیں اور انھیں مال زکٰوۃ میں سے بہر حال حصہ ملنا چاہیے، لیکن اس کا خیال بہر حال رکھا جائے کہ وہ اپنے آپ میں بے کاری کی عادت نہ ڈال لیں اور اسی کو مستقل ذریعۂ آمدنی نہ قرار دے لیں۔ پھر ایسے افراد امت بھی اس میں شامل ہیں جو بلاشبہہ خوش حال تھے، مگر کسی ناگہانی مصیبت میں مبتلا ہوگئے اور کاروبار ختم ہو گیا۔ اگرچہ اپنی پچھلی حیثیت کی بنا پر انھیں اب بھی معزز ہی

سمجھا جاتا ہے، لیکن در حقیقت افلاس کا شکار ہیں۔ ضروری ہے کہ انھیں مساکین میں شمار کرکے مستحق زکٰوۃ سمجھا جائے اور ان کی مدد کی جائے۔ [تفصیلات کے لیے رکّ بہ زکٰوۃ]۔

۱۲- روزہ (صوم) : روزہ اسلام کے ارکانِ خمسہ میں سے ایک رکن ہے اور قرآن مجید نے اس کو بڑی اہمیت و عظمت عطا کی ہے۔ قرآن مجید مسلمانوں کو مخاطب کرکے کہتا ہے کہ روزے تم پر فرض قرار دیے گئے ہیں اور تم سے پہلی امتوں پر بھی یہ فرض ٹھیرائے گئے تھے۔

روزے کی فضیلت کا بنیادی مقصد لوگوں کے دلوں میں تقوٰی پیدا کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ تقوٰی کیا ہے۔ کیا تقوٰی بھوکا رہنے کا نام ہے؟ یا روح کے مقابلے میں جسم کے تقاضوں کو کچل دینے کو تقوٰی سے تعبیر کیا جاتا ہے؟ یا محض بھوک پیاس کی شدتوں کو برداشت کرنا تقوٰی کہلاتا ہے؟ نہیں! روزے سے مقصود یہ نہیں کہ فاقہ کرنے اور اپنے جسم کو مشقت میں ڈالنے سے انسان تقوٰی کی معراج تک رسائی حاصل کر لیتا ہے، بلکہ تقوٰی کسی دوسری شے کا نام ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آدمی مہینا بھر نہ کھائے، مگر اس کے خبث باطن میں سرمو تبدیلی پیدا نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ انسان پیٹ بھر کر کھائے اور اللہ کے حدود اطاعت و شکر سے باہر نہ ہو۔

اصل بات یہ ہے کہ جب کوئی شخص پورا ایک مہینا اس طرح گزارتا ہے کہ بہتر سے بہتر غذائیں اس کے سامنے موجود ہیں اور عمدہ سے عمدہ مشروبات کام و دہن کی تواضع کے لیے مہیا ہیں، مگر وہ محض اللہ تعالٰی کے حکم کی اطاعت اور اس کی رضا جوئی کے لیے نہ کچھ کھاتا ہے، نہ پیتا ہے اور بھوک اور پیاس کی صعوبتوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتا ہے تو یہی تقوٰی ہے۔ اگر اللہ تعالٰی کی اطاعت کا جذبہ اس سطح تک ابھر آتا ہے کہ انسان بھوک پیاس اور جنسی خواہشات تک کے لیے قرآن و سنت سے رہنمائی حاصل کرتا ہے، نفس و عقل سے نہیں، تو اس سے بڑھ کر پاکیزگی اور کیا ہو سکتی ہے؟ بالفاظ واضح یوں سمجھیے کہ اصل تقوٰی اطاعت خداوندی، نفس انسانی کی اصلاح و تہذیب اور نفسانی خواہشوں کو قابو میں رکھنا ہے، صرف بھوکا پیاسا رہنا نہیں، البتہ بھوک اور پیاس اوصاف تقوٰی کا ایک ذریعہ بن جاتے ہیں۔

روزے کی فرضیت اور اس کے بارے میں ضروری اور اصولی احکام ہیں، جن کی قرآن مجید نے وضاحت کی ہے۔ [تفصیلات کے لیے رکّ بہ صوم]۔

۱۳- حج : حج بھی اسلام کا ایک بنیادی رکن ہے اور ان لوگوں پر فرض ٹھیرایا گیا ہے، جو زاد راہ رکھتے ہوں اور ان تمام تقاضوں کو پورا کرتے ہوں جو حج کی فرضیت کے لیے ضروری ہیں۔ حج کے لیے اللہ تعالٰی نے سب سے پہلے حضرت ابراہیمؑ کو حکم دیا تھا۔ انھیں کو پھر سے بیت اللہ تعمیر کرنے کا حکم دیا اور لوگوں میں حج کی فرضیت کا اعلان کرنے کی تاکید فرمائی اور بیت اللہ کو پاک صاف رکھنے کا حکم جاری کیا : وَاِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَّا تُشْرِكْ بِيْ شَيْـًٔا وَّ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْقَآئِمِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ ○ وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّ عَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ (۲۲ [الحج] : ۲۶ و ۲۷)، یعنی (اس وقت کو یاد کرو) جب ہم نے ابراہیمؑ کے لیے خانۂ کعبہ کی جگہ مقرر کر دی اور (حکم دیا کہ) میرے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھیرانا، اور میرے

اس گھر کو طواف کرنے والوں اور قیام کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں اور سجدہ کرنے والوں کے لیے پاک صاف رکھنا اور (ہم نے ابراہیمؑ سے یہ بھی کہا کہ) لوگوں میں حج کے فرض ہونے کا اعلان کر دو۔ لوگ تمھارے پاس پیدل بھی آئیں گے اور دبلی اونٹنیوں پر بھی جو دور دراز راستوں سے پہنچیں گی۔

قرآن مجید کے مطابق دنیا کا پہلا مرکز عبادت مکۂ مکرمہ میں ہے جسے حضرت ابراہیمؑ نے تعمیر کیا تھا۔ جو شخص، اگرچہ دنیا کے کسی گوشے میں رہائش رکھتا ہو، مالی اور جسمانی طاقت کے اعتبار سے وہاں پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو، اس کے لیے حج کی سعادت سے بہرہ اندوز ہونا ضروری ہے اور جو اس سے انکار کرتا ہے، اللہ تعالیٰ اس سے بے نیاز ہے: إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّهُدًى لِّلْعٰلَمِيْنَ ۝ فِيْهِ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰهِيْمَ ۚ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا ۗ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۹۶ و ۹۷)، یعنی بلا شبہہ پہلا گھر جو لوگوں کی عبادت کے لیے مقرر کیا گیا، وہی ہے جو مکۂ مکرمہ میں ہے، برکت والا اور تمام انسانوں کے لیے ہدایت کا سرچشمہ۔ اس میں (دین حق کی) کھلی نشانیاں ہیں۔ ازاں جملہ مقام ابراہیمؑ ہے (یعنی حضرت ابراہیمؑ کے کھڑے ہونے اور عبادت کرنے کی جگہ جو اس وقت سے لے کر آج تک بغیر کسی شک و شبہہ کے مشہور اور معین رہی ہے) اور جو شخص اس مبارک گھر میں داخل ہوا، وہ امن و حفاظت میں آ گیا۔ اللہ کی طرف سے لوگوں کے لیے یہ بات فرض ہو گئی کہ اگر اس تک پہنچنے کی استطاعت پائیں تو اس گھر کا حج کریں، لیکن جو کوئی اس سے انکار کرے تو یاد رکھو، اللہ بھی تمام دنیا سے بے نیاز ہے (اور وہ اپنے کاموں کے لیے کسی فرد اور قوم کا محتاج نہیں)۔

حج کے دوران میں چند آداب ملحوظ رکھے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے: اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ ۚ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ ۙ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ ۗ وَتَزَوَّدُوْا فَاِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى ۫ وَاتَّقُوْنِ يٰاُولِي الْاَلْبَابِ ۝ (۲ [البقرة] : ۱۹۷) یعنی حج کے مہینے سب کو معلوم ہیں۔ پس کسی نے ان مہینوں میں حج کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تو وہ حج کے دنوں میں نہ تو عورتوں کی طرف رغبت کرے، نہ گناہ کی کوئی بات کرے، اور نہ لڑائی جھگڑا اور جو نیک کام تم کرو گے وہ سب اللہ کے علم میں ہے۔ پس (حج کرو تو اس کے) سرو سامان کی تیاری بھی کرو اور سب سے بہتر سرو سامان تقوٰی ہے۔ اے ارباب دانش! (ہر حال میں) مجھ سے ڈرتے رہو۔

حج اور عمرے کے لیے احرام باندھ لیا جائے تو شکار کرنا جائز نہیں رہتا۔ قرآن مجید میں فرمان خدا وندی ہے: اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ (۵ [المآئدة] : ۱)، یعنی تمھارے لیے مویشی جانور حلال قرار دیے گئے ہیں، سوا ان کے جن کے بارے میں تم کو (دوسری جگہ) بتایا جائے گا، لیکن جب احرام کی حالت میں ہو تو شکار کرنا حلال نہ سمجھ لو۔ بلا شبہہ اللہ جیسا کچھ چاہتا ہے، حکم دیتا ہے۔ (نیز دیکھیے ۵ [المآئدة] : ۹۵)۔

یہاں یہ بات یاد رہے کہ مُحرِم پر جنگل کا شکار حرام ہے، سمندری اور دریائی شکار حلال ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے: اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُہٗ مَتَاعًا لَّکُمْ وَ لِلسَّیَّارَۃِ ۚ وَ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ؕ وَ اتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْۤ اِلَیْہِ تُحْشَرُوْنَ (۵ [المآئدۃ] : ۹۶)، یعنی تمھارے لیے سمندر اور دریا کا شکار اور اس کا کھانا حلال ہے تاکہ ان سے خود تمھیں بھی فائدہ پہنچے اور اہل قافلہ بھی فائدہ اٹھائیں، لیکن خشکی کا شکار، جب تک احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام ہے۔ پس اللہ سے ڈرتے رہو کہ اسی کے پاس تم سب جمع کیے جاؤ گے۔ [تفصیلات کے لیے رک بہ حج]۔

۱۳۔ عدل و انصاف: عدل و انصاف، اسلام کی بنیادی اقدار میں سے ہے اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنا ہر مسلمان کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اس باب میں کسی کی بے جا رعایت کرنا یا کسی خاص وجہ سے کسی کے خلاف یا حق میں فیصلہ دینا اسلام کے سراسر منافی ہے۔ قرآن مجید نے اس سے باز رہنے کی زور دار الفاظ میں تاکید کی ہے اور نہایت واضح انداز میں فرمایا ہے کہ عدالت کی مسند پر فائز ہونے کے بعد کسی کی حق تلفی نہ کرو اور طالب انصاف خواہ کسی بھی قوم اور گروہ اور ملک سے تعلق رکھتا ہو اسے عدل کے بنیادی تقاضوں سے محروم نہ کرو۔ ارشاد خداوندی ہے: یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰہِ شُہَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۫ وَ لَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰۤی اَلَّا تَعْدِلُوْا ؕ اِعْدِلُوْا ۟ ہُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی ۫ وَ اتَّقُوا اللّٰہَ ؕ اِنَّ اللّٰہَ خَبِیْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ○ (۵ [المآئدۃ] : ۸)، یعنی اے ایمان والو! اللہ (کے احکام) کی پوری پابندی کرنے والے اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے ہو جاؤ۔ ایسا کبھی نہ ہو کہ کسی گروہ کی دشمنی تمھیں اس بات کے لیے ابھار دے کہ (اس کے ساتھ) انصاف نہ کرو۔ (ہر حال میں) انصاف کرو کہ یہی تقوٰی سے لگتی ہوئی بات ہے اور اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرو۔ تم جو کچھ کرتے ہو، اللہ اس کی خبر رکھنے والا ہے۔

اس آیت نے وضاحت کر دی کہ عدل و انصاف کے تقاضے تقوٰی کی سرحدوں سے وابستہ ہیں۔ کسی وجہ سے ان سے اغماض و انحراف کرنا اللہ کی نافرمانی کے مترادف ہے اور اس کے نتائج اخلاقی اعتبار سے اور انسانیت کے لحاظ سے حد درجہ خطرناک ہیں۔ سورۃ النسآء میں اس موضوع سے متعلق متعدد آیات ارشاد فرمائی گئی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان قاضی کو فیصلہ کرتے وقت کسی حالت میں بھی حق و انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہیے۔ اسے قطعاً یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ ایک فریق مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم۔ لہٰذا وہ غیر مسلم کے مقابلے میں مسلمان کی طرف داری کرے گا۔ اسے ہر آن یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ فصل خصومات اور قضایا کی فطرت دوسری ہے اور دھڑے بندی یا اپنے پرائے میں امتیاز شے دیگر!

قاضی کو ہمیشہ خدا سے طالب عفو رہنا چاہیے، کیونکہ عدالتی معاملہ نہایت نازک اہمیت رکھتا ہے۔ ایسا نہ ہو کہ دل کسی خاص جذبے سے متاثر ہو کر لغزش کھا جائے اور معدلت گستری کی مسند بلند داغدار ہو جائے۔ قاضی کو کوئی ایسی بات زبان سے نہیں نکالنی چاہیے، جس سے کسی فریق کی وکالت و حمایت یا جانب داری کا شائبہ بھی پایا جاتا ہو۔

مسلمانوں کو ہم مذہب ہونے کی بنا پر یا اپنے ہم خاندان اور تعلق دار ہونے کی وجہ سے کسی مجرم کی حمایت نہیں کرنی چاہیے اور کسی سازش یا کسی منصوبے کے تحت کسی فریق کے خلاف یا کسی فریق کی حمایت میں محاذ نہیں قائم کر لینا چاہیے ۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی اس سازش یا حمایت سے لوگ تو باخبر نہ ہوں، لیکن اللہ تو خوب جانتا ہے کہ کون مجرم ہے اور کون برسر حق ۔

برائی اور غلط کاری کا ذمے دار فقط اس کا مرتکب ہے ۔ اس خیال کو دل سے نکال دو کہ اس کا جرم ثابت ہونے پر کسی اور کے دامن پر بھی دھبا لگے گا ۔ خود برائی کا ارتکاب کرنا اور اسے دوسرے کے سر تھوپ دینا، ایک معصیت کے بعد دوسری معصیت کا ارتکاب کرنا ہے ۔ اس حرکت سے دنیا کی عدالت کو تو دھوکا دیا جا سکتا ہے، لیکن اللہ کی عدالت کو دھوکا نہیں دیا جا سکتا ۔

جو شخص کسی غلط کار کو عدل و انصاف کے صحیح تقاضوں سے بچانا چاہتا ہے، وہ اللہ کے نزدیک سخت ترین سزا کا مستوجب ہے ۔

عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ خاطر رکھنے اور سچی شہادت دینے پر قرآن مجید نے اس درجہ زور دیا ہے کہ اس سلسلے میں اگر اپنے رشتے داروں اور خود اپنے آپ پر بھی زد پڑتی ہو تو پروا نہیں کرنی چاہیے اور ہر حال میں عدل و انصاف کی ذمے داریوں کو نبھانا چاہیے ۔ ارشاد الٰہی ہے : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا ۗ قف فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا ۚ وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا (۴ [النسآء] : ۱۳۵)، یعنی اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لیے (سچی) گواہی دینے والے ہو جاؤ، اگر تمھیں خود اپنے خلاف یا اپنے ماں باپ اور قرابت داروں کے خلاف بھی گواہی دینی پڑے، جب بھی نہ جھجکو ۔ اگر کوئی مال دار ہے یا محتاج ہے تو اللہ (تم سے) زیادہ ان پر مہربانی رکھنے والا ہے ۔ (تمھیں مال دار کی دولت کے لالچ میں یا محتاج کی محتاجی پر ترس کھا کر کسی کی رو رعایت نہیں کرنی چاہیے) ۔ دیکھو! ایسا نہ ہو کہ ہوائے نفس کی پیروی تمھیں انصاف سے باز رکھے اور اگر تم (گواہی دیتے ہوئے) بات کو گھما پھرا کر کہو گے (یعنی صاف صاف نہ کہنا چاہو گے) یا گواہی دینے سے پہلوتہی کرو گے تو جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اس کی خبر رکھنے والا ہے ۔

عدل و انصاف اور صدق و سچائی کی حدود بہت وسیع ہیں ۔ سچی گواہی دینا اور نزاع و جدل میں صداقت شعار رہنا، مسلمان کے لیے انتہائی ضروری ہے ۔ قرآن مجید یہ چاہتا ہے کہ اس باب میں نہ کسی جھجک کا اظہار کرنا چاہیے، نہ لفظوں کی ہیرا پھیری سے اور نہ واقعات کو توڑ مروڑ کر بات کو مشتبہ بنانا چاہیے ۔ عدل و انصاف کی زد خواہ کسی پر بھی پڑتی ہو، مسلمان کو بہرحال عدل و انصاف اور حق و صداقت کا دامن نہ چھوڑنا چاہیے ۔

پھر انصاف کا مطلب یہ نہیں کہ مال دار کے حقوق تو پورے کیے جائیں اور غربا و یتامٰی کو نظر انداز کر دیا جائے ۔ انصاف کا اصل تقاضا اس وقت پورا ہوگا جب معاشرے کا کمزور سے کمزور فرد اور غریب سے غریب طبقہ بھی عدل و انصاف سے بآسانی بہرہ یاب ہو سکے گا اور داد خواہی کے دروازے سب پر کھلے ہوں گے ۔ اللہ تعالیٰ نے

قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے : وَ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلْيَتٰمٰى بِالْقِسْطِ ؕ (۴ [النسآء] : ۱۲۷) یعنی یہ بھی حکم ہے کہ یتیموں کے بارے میں انصاف پر قائم رہو ۔ اداے امانت اور قیام عدل کا تعلق ان امور اور مہمات میں سے ہے جن کی قرآن مجید نے بدرجۂ غایت تاکید فرمائی ہے : اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا ۙ وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًۢا بَصِيْرًا ○ (۴ [النسآء] : ۵۸)، یعنی (مسلمانو !) اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ جو جس کی امانت ہو، وہ اس کے حوالے کر دو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو ۔ کیا ہی اچھی بات ہے جس کی خدا تمھیں نصیحت کرتا ہے ۔ بلا شبہہ وہ سب کچھ سننے والا جاننے والا ہے ۔

قرآن مجید نے یہ سبق سکھایا ہے کہ معاشرتی اور اجتماعی زندگی کی سعادت و کامیابی کا انحصار اس بات پر ہے کہ حق دار کے حق کا کھلے الفاظ میں اعتراف کیا جائے اور جو شخص واقعةً جس چیز کا مستحق ہے، وہ بلا تأمل اس کے حوالے کر دی جائے ۔ حق وراثت ہو، مال یتیم ہو، قرض خواہ کا قرض ہو، امانت والے کی امانت ہو، کوئی منصب و عہدہ ہو، کوئی چیز اور کوئی صورت ہو، جو جس کا حق ہے اور جو جس کا اہل ہے، وہ ہر حال میں اسے ملنا چاہیے ۔ اس کے بعد فرمایا کہ جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنا ہو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو ۔ کسی صورت میں بھی اس کی اجازت نہیں کہ فیصلہ کرتے وقت عدل و انصاف کے بنیادی تقاضوں کو نظر انداز کر دیا جائے ۔

عدل و قضایا کے باب میں بنیادی چیز جو ہمیشہ ذہن میں محفوظ رکھنے کی ہے اور جس سے کسی آن تغافل نہیں برتنا چاہیے، یہ ہے کہ مسلمان کو اپنے تمام تر جھگڑے اور ہر قسم کے نزاع اللہ اور اس کے رسولؐ کی عدالت میں لے آنا چاہیے اور انھیں کے فیصلوں کو حتمی اور قطعی سمجھنا چاہیے ۔ قرآن مجید کہتا ہے : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ○ (۴ [النسآء] : ۵۹)، یعنی اے ایمان والو ! اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسولؐ کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو تم میں صاحب حکومت ہیں ۔ پھر اگر تم میں کسی معاملے میں باہم اختلاف و نزاع پیدا ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو (اور جو کچھ وہاں سے فیصلہ ملے، اسے تسلیم کر لو) اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو، اسی میں تمھارے لیے بہتری ہے اور اسی میں انجام کار کی خوبی ہے ۔

اگر مسلمان اللہ اور رسول کی اطاعت کو مطمح نظر ٹھیرا لیں اور اپنا سفر حیات کتاب و سنت کے احکام کی روشنی میں طے کرنے کا فیصلہ کر لیں تو ان کے باہمی اختلاف و نزاع کے دروازے بند ہو جاتے ہیں اور فتنہ و فساد کے ابھرنے کے مواقع باقی نہیں رہتے ۔ لیکن اگر بتقاضاے بشریت کسی معاملے میں جھگڑا پیدا بھی ہو جائے اور صورت حال اس حد تک نازک ہو جائے کہ فریقین کا آپس میں کسی بہتر نتیجے تک پہنچنا ممکن نہ رہے تو متنازع فیہ مسئلے کو شرعی عدالت میں لے آنا چاہیے اور افتراق و اختلاف کے تمام دروازوں کو جلد سے جلد بند کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ انسانی اور معاشرتی بھلائی کا واحد ذریعہ یہی ہے ۔

جھگڑوں اور تنازعات کے فیصلے کے سلسلے میں قرآن مجید نے متعدد مقامات پر "قِسْط" کا لفظ استعمال کیا ہے اور رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو حکم دیا ہے کہ آپؐ اگر کوئی فیصلہ صادر فرمائیں تو قسط یعنی انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھیں۔ فرمایا : وَ اِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِؕ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ (۵ [المآئدة] : ۴۲)، یعنی اگر آپؐ ان کے درمیان کوئی فیصلہ کریں تو انصاف کے ساتھ کریں بلا شبہہ اللّٰہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

قرآن مجید ان تمام کتابوں کی تصدیق کرتا ہے جو اس سے پہلے اللّٰہ کی طرف سے نازل کی گئیں، لہٰذا اپنے فیصلہ طلب امور کے لیے اسی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ارشاد ہے : وَ اَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّؕ (۵[المآئدة]: ۴۸)، یعنی (اے پیغمبر) ہم نے آپؐ کی طرف ایسی کتاب اتاری جو خود بھی متصف بصدق ہے اور ان کتابوں کی بھی تصدیق کرنے والی ہے، جو پہلے سے موجود ہیں، اور ان کتابوں کی نگہبان ہے، سو آپؐ خدا کی نازل کی ہوئی کتاب کے مطابق لوگوں کے باہمی معاملات کے متعلق فیصلے کریں اور جو سچائی آپ کے پاس آ چکی ہے، اسے چھوڑ کر لوگوں کی خواہشوں کی پیروی نہ کریں۔ اگلی آیتوں میں فرمایا : وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ يَّفْتِنُوْكَ عَنْۢ بَعْضِ مَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَؕ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّصِيْبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِهِمْؕ وَ اِنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ لَفٰسِقُوْنَ ○ اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَؕ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ (۵ [المآئدة] : ۴۹، ۵۰)، یعنی (اے پیغمبر! ہم مکرر حکم دیتے ہیں کہ) ان کے باہمی معاملات میں اسی کے مطابق فیصلہ کریں جو اللّٰہ نے (آپؐ پر) نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کریں نیز ان کی طرف سے ہوشیار رہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ جو کچھ خدا نے نازل کیا ہے اس کے حکم (کی تعمیل و تنفیذ) میں آپؐ کو ڈگمگا دیں (یعنی ایسی صورت پیدا کر دیں کہ کسی حکم کا نفاذ عمل میں نہ آ سکے)، پھر اگر یہ لوگ رو گردانی کریں (اور حکم الٰہی نہ مانیں) تو جان لو کہ خدا کو یہی منظور ہے کہ ان کے بعض گناہوں کی وجہ سے ان پر مصیبت ڈالے اور حقیقت یہ ہے کہ انسانوں میں سے بہت سے انسان (احکام حق سے) نافرمان ہیں۔ پھر (جو لوگ احکام الٰہی کا فیصلہ پسند نہیں کرتے، تو وہ کیا چاہتے ہیں ؟) کیا جاہلیت کا سا فیصلہ چاہتے ہیں ؟ اور ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھنے والے ہیں، اللّٰہ سے بہتر فیصلہ دینے والا کون ہے۔ دوسری جگہ فرمایا ہے : وَ لَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْۚ وَ قُلْ اٰمَنْتُ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتٰبٍۚ وَ اُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْؕ (۴۲ [الشوریٰ] : ۱۵)، یعنی (اے پیغمبر!) ان لوگوں کی خواہشوں پر نہ چلیے اور کہہ دیجیے کہ اللّٰہ نے جتنی کتابیں نازل فرمائی ہیں، میں ان سب پر ایمان لاتا ہوں اور مجھے یہ بھی حکم ہوا ہے کہ تمھارے درمیان عدل قائم کروں۔

فصل خصومات اور قیام عدل و انصاف کے باب میں کسی کی خواہشوں کی عدم اتباع کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ کتنے ہی جھوٹے اور غلط رو آدمی عدالت کو دھوکا دینے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے حق میں فیصلہ کرانے کے لیے ساعی ہوتے ہیں۔ قرآن مجید نے اس کو سخت نا پسند فرمایا ہے اور

عدالت کو از خود بھی اپنے علم و مطالعہ کی روشنی میں کسی نتیجے پر پہنچنے کی تلقین کی ہے ۔ اس سے غلط قسم کی سفارشوں کی مخالفت کا مفہوم بھی نکلتا ہے ۔ قرآن مجید کا مقصد یہ بھی ہے کہ عدالت کو کسی طور سے بھی متأثر نہیں ہونا چاہیے اور عدل و انصاف کی راہ میں کسی نوع کی رکاوٹ نہیں ڈالنے دینی چاہیے ۔ عدالت کا یہ بھی فرض ہے کہ کسی بڑی سے بڑی شخصیت کو بھی اپنے اوپر اثرانداز ہونے کا موقع نہ دے اور اپنے فرائض بغیر کسی بیرونی اثر پذیری کے پوری ذمے داری اور خوش اسلوبی سے انجام دے ۔ اس ضمن میں خواهشات کی پیروی ایک سنگین جرم ہے جس سے بچنے کی قرآن مجید بار بار تاکید کرتا ہے ؛ چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام کو، جو معاملہ فہمی اور عدل گستری میں اپنی نظیر نہ رکھتے تھے، مخاطب کرکے حکم دیا گیا: يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌۢ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ (۳۸ [صٓ] : ۲۶)، یعنی اے داؤد، ہم نے تم کو زمین پر حاکم بنایا ہے سو لوگوں میں انصاف کے ساتھ فیصلے کرو ۔ نفسانی خواہش کی پیروی نہ کرنا ۔ یہ تمھیں اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی ۔ جو لوگ اللہ کی راہ سے بھٹک جاتے ھیں، ان کے لیے سخت عذاب ھوگا، اس لیے کہ وہ روز حساب کو بھول بیٹھے ۔

قرآن مجید نے عدل و انصاف کی تاکید کرتے ہوے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو بار بار حکم دیا ہے کہ انصاف کے تقاضوں کو ھر حال میں پورا کریں اور عدل کے ترازو کو ھر آن سیدھا رکھیں اور لوگوں میں اعلان کر دیں کہ اللہ عدل و انصاف کو بنیادی اھمیت دیتا ہے ۔ ارشاد ہے : قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ قف (۷ [الاعراف]: ۲۹)، یعنی کہہ دیجیے کہ میرے رب نے انصاف کرنے کا حکم دیا ہے ۔ مطلب یہ کہ انصاف اور عدل (قسط) وہ انسانی اور اسلامی قدر ہے جس کو کسی صورت میں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے : اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْیِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (۱۶ [النحل]: ۹۰)، یعنی (مسلمانو!) اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ (ھر معاملے میں) انصاف کرو اور (سب کے ساتھ) بھلائی کرو اور قرابت داروں کے ساتھ حسن سلوک کرو اور تمھیں بے حیائی کی باتوں سے، ھر طرح کی برائیوں سے اور ظلم و زیادتی کے کاموں سے روکتا ہے، وہ تمھیں اس لیے نصیحت کرتا ہے کہ تم نصیحت قبول کرو ۔ اس آیت میں قرآن مجید نے تین باتوں کا حکم دیا ہے : (۱) انصاف؛ (۲) بھلائی اور (۳) قرابت داروں سے حسن سلوک اور تین باتوں سے روکا ہے : (۱) بے حیائی؛ (۲) برائی اور (۳) ظلم و عدوان ۔ احکام کے سلسلے میں سب سے پہلے عدل کا ذکر کیا، کیونکہ عدل ھی تمام نیکیوں اور محاسن اعمال کی اساس ہے ۔ جو شخص اس صفت (عدل) سے متصف ھو گیا اس نے سب کچھ پا لیا ۔ اس کے بعد وہ نیکی اور لوگوں کے ساتھ حسن سلوک کے جوھر سے بھی بہرہ ور ھوگا اور فحشاء و منکر، بغی و عدوان اور ظلم و بدکرداری سے بھی کنارہ کش رہے گا ۔ عدل کا جذبہ انسان کو ایسے سانچے میں ڈھال دیتا ہے کہ انسان کے لیے ھر برائی اور بے حیائی سے اجتناب اور کنارہ کشی ممکن ھو جاتی ہے ۔

عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے کی اھمیت پر زور دیتے ہوے قرآن مجید میں یہاں تک وضاحت کی گئی ہے کہ انبیا علیہم السلام کی

بعثت اور ان پر نزول کتب کا مقصد ہی یہ ہے کہ دنیا سے نا انصافی کو ختم کر دیا جائے اور اللہ کی زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیا جائے تاکہ بنی نوع انسان آرام اور سکھ کی زندگی بسر کر سکے اور ظلم و عدوان کا قطعی طور سے خاتمہ ہو جائے۔ ارشاد ہے: لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ج (۵۷ [الحدید]: ۲۵)، یعنی ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلے کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور عدل کی ترازو اتاری، تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں۔ بالفاظ دیگر حقوق اللہ اور حقوق العباد میں عدل کی راہیں استوار کرنا اور انصاف کی ترازو ہاتھ میں تھامے رکھنا تمام پیغمبروں کی بعثت کا مقصد اصلی تھا.

قرآن مجید نے مخالفین اسلام اور منکرین دین سے بھی بہتر سلوک روا رکھنے کی تاکید فرمائی ہے۔ مکّۂ مکرّمہ میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے، جنھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کے متبعین سے لڑنے جھگڑنے اور آپؐ کو گھربار چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا تھا، بلکہ ان لوگوں نے آپؐ کے بارے میں مکمل خاموشی اختیار کیے رکھی۔ قرآن مجید میں ان لوگوں کے ساتھ نیکی کا سلوک کرنے اور عدل و انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کیا گیا: لَا یَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّیْنِ وَلَمْ یُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِیَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَ تُقْسِطُوْٓا اِلَیْهِمْ ط اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ (۶۰ [الممتحنة]: ۸)، یعنی اللہ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمھارے گھروں سے نہیں نکالا؛ اللہ تعالٰی انصاف کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ منکرین اسلام کے صرف اس گروہ سے عدل و انصاف کا برتاؤ کیا جائے جو مسلمانوں کو کسی قسم کی تکلیف نہیں پہنچاتے اور ان سے قتال نہیں کرتے۔ قرآن مجید نے تو اپنے سخت ترین مخالفین کے ساتھ بھی دنیوی معاملات میں اسی طرح انصاف اور عدل کرنے کا حکم دیا ہے جس طرح کہ مسلمانوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس کا ان الفاظ میں ذکر ہے: یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ز وَلَا یَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا ط اِعْدِلُوْا قف هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی ز وَاتَّقُوا اللّٰهَ ط اِنَّ اللّٰهَ خَبِیْرٌ بِمَا تَعْمَلُوْنَ (۵ [المآئدة] ۸)، یعنی اے مسلمانو! خدا (کی سچائی) کو مضبوطی سے قائم کرنے والے اور انصاف کی گواہی دینے والے ہو جاؤ۔ ایسا کبھی نہ ہو کہ کسی گروہ کی دشمنی تمھیں اس بات کے لیے ابھار دے کہ (اس کے ساتھ) انصاف نہ کرو۔ (ہر حال میں) انصاف کرو کہ یہی تقوٰی سے لگتی ہوئی بات ہے اور اللہ (کی نافرمانی کے نتائج) سے ڈرو۔ تم جو کچھ کرتے ہو، اللہ اس کی خبر رکھنے والا ہے.

قرآن مجید نے ان لوگوں کی شدید مذمت کی ہے جو اپنے باہمی نزاع کتاب و سنت کی روشنی میں طے کرانے سے گریز کرتے ہیں کیونکہ انھیں اپنی اس کمزوری کا علم ہے کہ وہ اپنے دعوے میں صادق نہیں ہیں، لہٰذا شرعی فیصلہ ان کے خلاف ہوگا اور اگر انھیں یقین ہو کہ فیصلہ ان کے حق میں جائے گا تو جھٹ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہو جاتے ہیں: وَاِذَا دُعُوْٓا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِیَحْكُمَ بَیْنَهُمْ اِذَا فَرِیْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ ○ وَاِنْ یَّكُنْ لَّهُمُ الْحَقُّ یَاْتُوْٓا اِلَیْهِ مُذْعِنِیْنَ ○ط اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْٓا

اَمْ يَخَافُوْنَ اَنْ يَّحِيْفَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَ رَسُوْلُهٗ ؕ بَلْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ (۲۴ [النور] : ۴۸ تا ۵۰)، یعنی یہ لوگ جب اللہ اور اس کے رسول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی طرف اس غرض سے بلائے جاتے ہیں کہ رسول اکرمؐ (ان کے نزاع سے متعلق) ان کے درمیان فیصلہ کریں تو ان میں کا ایک گروہ پہلو تہی کرتا ہے اور اگر (کسی طرف) ان کا حق بنتا ہو تو سر تسلیم خم کیے ہوئے آپؐ کی طرف چلے آتے ہیں (کیونکہ اطمینان ہوتا ہے کہ وہاں حق رسی ہوگی)۔ کیا ان کے دلوں میں (کفر کا) مرض ہے یا یہ شک (کی بیماری) میں مبتلا ہیں یا اس اندیشے کا شکار ہیں کہ اللہ اور اس کا رسول ان پر ظلم کریں گے ۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ خود ہی ظالم ہیں ۔ اس سے اگلی آیت میں اہل ایمان کی خصوصیت بیان کرتے ہوئے فرمایا : اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَ اَطَعْنَا ؕ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۲۴ [النور] : ۵۱)، یعنی مسلمانوں کی تو یہ بات ہے کہ جب ان کو (کسی مقدمے میں) اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے، تاکہ آپؐ ان کے درمیان فیصلہ کریں تو وہ کہہ دیتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور اس کو مان لیا ۔ یاد رکھو یہی وہ لوگ ہیں جو فلاح پانے والے ہیں ۔ مطلب ہے کہ وہ فصل خصومات میں اللہ اور رسول کی سمع و اطاعت کو ضروری سمجھتے ہیں ۔

۵ ر۔ سود : اسلام کی آمد کے وقت جس طرح دوسری قوموں میں سود کا رواج تھا، اسی طرح عرب بھی اس مرض میں گرفتار تھے ۔ چونکہ اسلام لوگوں میں باہمی الفت و ہمدردی پیدا کرنا چاہتا ہے اور ایسے تمام دروازوں کو بند کرنے کا خواہاں ہے، جو دوسروں کی ذہنی و فکری یا مالی و بدنی تکلیف پر منتج ہوتے ہوں ، لہٰذا انسانی ہمدردی کے لیے اللہ نے خیرات کا حکم دیا تاکہ جہاں تک ہو سکے معاشرے کے معذور اور حاجت مند افراد کو سہارا دے کر انھیں باوقار طریقے سے زندگی گزارنے میں مدد دی جا سکے ۔

سود خوری کی ذہنیت اس کے بالکل برعکس ہے ۔ سود خوار ایک ضرورت مند انسان کی ضرورت پوری کرنے کے بجائے اس کی حاجت مندی کو مزید بڑھاتا ہے اور اس میں بےبسی اور احتیاج کی زیادہ سے زیادہ کیفیت پیدا کرکے اس سے مالی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے ۔ خود غرضی کا یہ جذبہ اس درجہ بڑھ جاتا ہے کہ انسانی ہمدردی کا کوئی شائبہ بھی اس کے دل میں باقی نہیں رہتا اور وہ بے رحم درندے کی طرح ضرورت مند افراد کو اپنی سنگین گرفت میں لے کر ان کے جسم سے خون کا آخری قطرہ تک نچوڑنے کی کوشش کرتا ہے ۔ قرآن مجید نے اس حالت کو مرگی کے مرض سے تشبیہ دی ہے جسے عربی میں شیطان کے مس سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی حصول زر کی بے رحمانہ کوشش سے اس کا جذبہ ترحم ختم ہو جاتا ہے اور وہ ایک پاگل کی طرح پیسے کے پیچھے دوڑتا پھرتا ہے : اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ؕ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ؕ فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ؕ وَ اَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ ؕ وَ مَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (۲ [البقرة] : ۲۷۵)، یعنی جو لوگ سود لیتے اور اس سے اپنا پیٹ پالتے ہیں، وہ کھڑے نہیں ہو سکیں گے مگر اس آدمی کی طرح جس کو شیطان کی چھوت چھات نے باؤلا

کر دیا ہو (یعنی مرگی کا روگی ہو) یہ اس لیے ہوگا کہ انہوں نے (سود کے ناجائز ہونے سے انکار کیا اور) کہا خرید و فروخت کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے قرض دے کر سود لینا، حالانکہ خرید و فروخت کو تو خدا نے حلال ٹھیرایا ہے اور سود کو حرام ۔ سو اب جس کسی کو اس کے پروردگار کی یہ نصیحت پہنچ گئی اور وہ آئندہ سود لینے سے رک گیا، تو جو کچھ پہلے لے چکا ہے، وہ اس کا ہو چکا، اس کا معاملہ خدا کے حوالے ہے، لیکن جو کوئی باز نہ آیا تو وہ دوزخی گروہ میں سے ہے ہمیشہ عذاب میں رہنے والا .

سود کی حرمت کی ایک وجہ تو یہ ہوئی کہ سود خوار کے دل سے ہمدردی اور رحم کا جذبہ بالکل نکل جاتا ہے اور وہ پاگلوں کی طرح دولت سمیٹنے میں لگ جاتا ہے ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سود سے سرمایہ دارانہ استحصال کی راہیں کھلتی ہیں اور ناجائز طریق سے حصول دولت کا جذبہ بڑھتا ہی جاتا ہے، لیکن اسلام اس انداز سے دولت جمع کرنے کا شدید مخالف ہے ۔ وہ خدا ترسی اور خیرات کے ذریعے معاشرے کے ہر فرد میں انسانی ہمدردی پیدا کرنے کی تلقین کرتا ہے ۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سود سے معاشرے میں استحصال اور لوٹ کھسوٹ کا غلط جذبہ پیدا ہوتا ہے، اس لیے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا کہ سود کو ختم ہونا چاہیے اور صدقات کو بڑھنا چاہیے: یَمْحَقُ اللّٰہُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ ط وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ اَثِیْمٍ (۲ [البقرۃ] : ۲۷۶)، یعنی اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے اور ہر ایسے شخص کو، جو نصیحت الٰہی کا ناسپاس اور نافرمان ہے، اللہ کی پسندیدگی حاصل نہیں ہو سکتی .

سودی لین دین کے سلسلے میں اللہ تعالٰی سے خصوصی طور پر ڈرنے کا حکم ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی اعلان کر دیا گیا جو سود کسی کے ذمّے باقی ہے، اس کو چھوڑ دیا جائے اور اگر کوئی ایسا نہیں کرے گا اور سودی کاروبار کو بدستور جاری رکھے گا تو اس کے جرم کی سنگینی کا یہ عالم ہے کہ اس معاملے کو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ اعلان جنگ کے مترادف قرار دیا گیا ۔ قرآن مجید صاف لفظوں میں کہتا ہے : یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَ ذَرُوْا مَابَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ○ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَ رَسُوْلِہٖ ج وَ اِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِکُمْ ج لَا تَظْلِمُوْنَ وَ لَا تُظْلَمُوْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۷۸ و ۲۷۹)، یعنی اے مسلمانو ! اگر تم واقعی خدا پر ایمان رکھتے ہو تو اس سے ڈرو، اور جس قدر سود، مقروضوں کے ذمے باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو ۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لیے تیار ہو جاؤ (کیونکہ ممانعت کے صاف صاف حکم کے بعد اس کی خلاف ورزی کرنا، اللہ اور اس کے رسول سے برسر جنگ ہو جانا ہے) اور اگر اس (باغیانہ روش) سے توبہ کرتے ہو، تو پھر تمھارے لیے یہ حکم ہے کہ اپنی اصلی رقم لے لو اور سود چھوڑ دو، نہ تو تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمھارے ساتھ ظلم کیا جائے گا .

سود کی حرمت کے سلسلے میں مزید ارشاد فرمایا : یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَۃً ص وَ اتَّقُوا اللّٰہَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ ○ج وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْٓ اُعِدَّتْ لِلْکٰفِرِیْنَ ○ج (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۳۰ و ۱۳۱)، یعنی اے مسلمانو! سود کی کمائی سے، جو دُگنی چوگنی ہو جاتی ہے، اپنا پیٹ نہ بھرو ۔ اللہ سے ڈرو تاکہ تم فلاح پاؤ اور اس آگ کے عذاب سے ڈرو جو کافروں کے لیے

تیار کی گئی ہے ۔

قرآن مجید کی ان آیات کے مطابق سود کی خاصیت ہی یہ ہے کہ جو مفلس ہیں وہ مفلس تر ہوتے جاتے ہیں اور جو امیر ہیں وہ امیر تر۔ سود کو حرام قرار دے کر قرآن مجید ایسے استحصالی معاشرے کو ختم کر دینا چاہتا ہے ۔ سود کو سراسر خسارے کا سودا قرار دیا ہے : وَ مَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ ؕ (۳۰ [الروم] : ۳۹)، یعنی جو سود تم اس لیے دیتے ہو کہ لوگوں کے مالوں میں اضافہ ہو تو وہ اللہ کے نزدیک بڑھتا نہیں ۔ نزول قرآن کے وقت سودی کاروبار معاشرے میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا تھا، مگر قرآن مجید نے اس کی شدید مذمت کی ہے اور سود کو نہ صرف حرام قرار دیا ہے بلکہ اللہ اور رسول کے ساتھ جنگ آزمائی سے تعبیر کیا ہے ۔

۱۶- اخلاق : جب سے انسان عالم وجود میں آیا ہے اور اس نے شعور و ادراک کی آنکھ کھولی اور مل جل کر رہنے کی طرح ڈالی ہے، اس وقت سے اس کے سامنے کوئی نہ کوئی ضابطۂ اخلاق رہا ہے، جس کی پابندی کو اس نے ضروری ٹھیرایا ہے، اس لیے کہ اخلاق کو اپنائے اور اس کے تقاضوں پر عمل کیے بغیر اجتماعی اور معاشرتی زندگی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ۔ سطح ارض پر جتنی قومیں نمودار ہوئیں اور اس عالم رنگ و بو میں جتنے بھی مذہب پیدا ہوئے، ان میں ہمیشہ ایک ایسا اخلاقی محور ضرور رہا ہے جس کے گرد تمام نیکیاں گردش کرتی تھیں اور جو اپنے اندر یہ صلاحیت رکھتا تھا کہ تمام اعمال خیر اس مرکزی نقطے پر مجتمع ہوتے رہیں، مگر اسلام نے اخلاق کے جس پیمانے کا انتخاب کیا، وہ سب سے مختلف اور سب سے جامع بھی ہے اور اس لائق بھی ہے کہ سیرت و عمل کو سنوارنے کے سلسلے میں عمدہ ترین کردار ادا کر سکے ۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس پیمانے اور معیار کا نام تقوٰی ہے ۔ یہ لفظ ہر نیکی، ہر فضیلت اور ہر اچھے کام کے لیے قرآن مجید میں بار بار استعمال ہوا ہے ۔ اگر انسان تقوٰی کو ملحوظ رکھے اور اپنے اندر تعلق باللہ، محبت الٰہی اور ان تمام صفات کو جمع کرے جو اس کو خیر و خوبی کی طرف قدم بڑھانے میں مدد دیتی ہیں تو وہ بہترین اوصاف کا حامل قرار پائے گا ۔ یہ حسن کردار اور علو اخلاق کا ایسا پیمانہ ہے، جس کا کوئی بدل نہیں ۔ ارشاد ہے : وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ۙ ذٰلِكَ خَيْرٌ ؕ (۷ [الاعراف] : ۲٦)، یعنی جو تقوٰی کا لباس ہے، وہی سب سے بہتر ہے ۔

جب کوئی شخص تقوٰی کی مختلف کیفیتوں سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس میں ایسی بصیرت اور فکر و نظر کی ایسی روش پیدا ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے وہ خیر و شر نیز اچھائی اور برائی میں فرق و امتیاز کے تمام حدود سے آگاہ ہو جاتا ہے : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا وَّيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ (۸ [الانفال] : ۲۸)، یعنی اے مومنو! اگر تم تقوٰی اختیار کرو گے تو اللہ تمھیں حق و باطل میں امتیاز کرنے کی قوت و صلاحیت بخش دے گا ۔ تمھاری برائیاں تم سے دور کر دے گا اور تمھاری مغفرت فرما دے گا ۔

تقوٰی اختیار کرنے سے، چونکہ مومن کلیۃً اپنے آپ کو اللہ کے حوالے کر دیتا ہے، لہٰذا اس کے لیے اللہ کی طرف سے فلاح و کامرانی کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں اور مصائب و آلام سے مخلصی حاصل کرنے کی صورتیں پیدا کر دی جاتی

ہیں ۔ فرمان اقدس ہے : وَ مَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ۝ وَّ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ؕ (٦٥ [الطلاق] : ۲، ۳)، یعنی جو شخص اللہ کا تقوی اختیار کرے گا، اللہ اس کے لیے (رنج و محن سے) مخلصی کی راہ پیدا کر دے گا اور اسے ایسے ذرائع سے رزق عطا فرمائے گا کہ جن کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتا ۔ پھر ہر قسم کی سہولت و آسانی بھی اسے میسر آ جاتی ہے : وَ مَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهٖ يُسْرًا (٦٥ [الطلاق] : ۴)، یعنی جو شخص اللہ کے تقوی کو اپنا شعار بنا لے گا، اللہ اس کے کاموں میں سہولت پیدا کر دے گا .

تقوی کے بارے میں تفصیلات، گزشتہ صفحات میں تقوی کے بیان میں بتائی جا چکی ہیں ۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اخلاق کا اصل مرکز تقوی ہے اور یہ ایک ایسا جامع لفظ ہے، جس نے اپنے اندر ان تمام امور کو سمیٹ لیا جو کسی نوع سے بھی اخلاق و کردار کی عمدگی سے تعلق رکھتے ہیں .

آنحضرتؐ کا خلق قرآن مجید تھا ۔ مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے اخلاق کے تمام پہلو، قرآن مجید کی تعلیمات و ارشادات کے سانچے میں ڈھلے ہوئے تھے ۔ توازن، سچائی، نیکی، دوسروں کی خیرخواہی، جذبہ خدمت خلق، احکام الٰہی کی اطاعت، گفتار میں اعتدال اور فکر و نظر میں استواری، قلب و ذہن یں نورانیت، عبادت میں انہماک، تبلیغ دین کا شوق ور ولولہ، اخلاق کی دولت بے پایاں سے بہرہ مندی، اتھیوں کی بھلائی اور مخلوق خدا کی ہمدردی، جو خص ان صفات سے متصف ہوگا، اس کو خلاق حسنہ کا مکمل ترین نمونہ کہا جائے گا .

قرآن مجید نے محاسن اعمال اور حسن سیرت منبع اور مرکز آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم ذات کو قرار دے کر تمام دنیا کے لیے آپؐ کی ذات کو اسوۂ حسنہ، یعنی کامل نمونہ ٹھیرایا اور دنیا کو آپؐ کے اِتباع کی دعوت دی ؛ چنانچہ فرمایا : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا (۳۳ [الاحزاب] : ۲۱)، یعنی بلا شبہہ تمھاری اطاعت و پیروی کے لیے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم میں اسوۂ حسنہ پایا جاتا ہے، لیکن اس سے استفادے کی توفیق اسی کو ملے گی جو اللہ اور روز آخرت پر یقین رکھتا ہو، اور اللہ کو کثرت سے یاد کرتا ہو ۔ دوسری جگہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے فرمایا : وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ ۝ (٦٨ [القلم] : ۴)، یعنی (اے رسول اکرمؐ) آپ بلاشبہہ اخلاق کے اعلی مرتبے پر فائز ہیں .

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم جہاں اخلاق و سیرت کی جامعیت و ہمہ گیری کے بلند منصب پر فائز تھے، وہاں اس کی تکمیل و اتمام کی آخری منزل بھی آپؐ ہی کی ذات گرامی قدر تھی : وَمَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا وَّلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ (۳۴ [سبا] : ۲۸)، یعنی ہم نے آپؐ کو دنیا بھر کے لوگوں کے لیے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا ہے، لیکن اکثر مخالفین اس حقیقت سے آگاہ نہیں .

آپؐ کی سیرت، پاکیزگی، کشادہ دلی اور اخلاق کی رفعت و عظمت کا ذکر قرآن مجید ان الفاظ میں کرتا ہے : اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۹۴ [الانشراح] : ۱)، یعنی کیا ہم نے آپؐ کا سینہ نہیں کھول دیا ۔ مطلب یہ کہ آنحضرتؐ کا سینہ اخلاق حمیدہ اور اعمال حسنہ کے لیے مکمل طور پر کھول دیا گیا تھا اور وہ تمام نیکیوں اور پاکیزگیوں کا مخزن قرار پا گیا تھا .

ذیل میں قرآن مجید کی وه آیات درج کی جاتی هیں، جن سے اسلامی اخلاقیات کے مزاج اور نوعیت کو سمجھنے میں مدد ملتی هے اور پتا چلتا هے که قرآن مجید کی رو سے اخلاق کا دائره کس درجه وسعت پذیر هے :

غیبت، تجسس اور سوء ظن سے ممانعت : یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اجْتَنِبُوْا كَثِیْرًا مِّنَ الظَّنِّ ز اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ وَّلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا یَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا ط اَیُحِبُّ اَحَدُكُمْ اَنْ یَّاْكُلَ لَحْمَ اَخِیْهِ مَیْتًا فَكَرِهْتُمُوْهُ ط وَاتَّقُوا اللّٰهَ ط اِنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ رَّحِیْمٌ (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۲)، یعنی اے ایمان والو! بهت سے گمانوں سے بچو، که بعض گمان گناه هوتے هیں، اور ایک دوسرے کے بارے میں تجسس نه کرو اور نه کوئی کسی کی غیبت کرے - کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرے گا که اپنے مرے هوے بھائی کا گوشت کھائے؟ اس سے تم ضرور نفرت کروگے اور اللّٰه سے ڈرتے رهو - بے شک اللّٰه توبه قبول کرنے والا مهربان هے .

کسی کا مذاق نه اڑاؤ، کسی کا نام نه بگاڑو اور کسی کو برے ناموں سے نه پکارو : یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰٓی اَنْ یَّكُوْنُوْا خَیْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّنْ نِّسَآءٍ عَسٰٓی اَنْ یَّكُنَّ خَیْرًا مِّنْهُنَّ ج وَلَا تَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْاَلْقَابِ ط بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِیْمَانِ ج وَمَنْ لَّمْ یَتُبْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۱)، یعنی اے ایمان والو! کوئی مرد کسی دوسرے کا مذاق نه اڑائے، ممکن هے (جن کا مذاق اڑایا جا رها هے) وه ان سے (جو مذاق اڑا رهے هیں) بهتر هوں اور نه عورتیں عورتوں کا مذاق اڑائیں، هو سکتا هے وه ان (مذاق کرنے والیوں) سے بهتر هوں اور اپنے مومن بھائی کو عیب نه لگاؤ اور نه ایک دوسرے کا برا نام رکھو - ایمان قبول کر لینے کے بعد برا نام رکھنا گناه هے اور جو اب بھی توبه نه کریں، وه ظالم هیں -

عفو اور در گزر کو اپنا شعار بنا لو : وَاِنْ تَعْفُوْا وَتَصْفَحُوْا وَتَغْفِرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۶۴ [التغابن] : ۱۴)، یعنی اگر تم معاف کر دو اور در گزر سے کام لو اور بخش دو تو اللّٰه (بھی) بڑا بخشنے والا مهربان هے .

ناپ تول درست رکھو، اس میں کمی بیشی سے کام نه لو : وَاَقِیْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِیْزَانَ (۵۵ [الرحمٰن] : ۹)، یعنی انصاف کے ساتھ ٹھیک تولو اور تول کم نه کرو؛

امانت اور عهد کی جو ذمے داریاں تمهارے سپرد هیں ان کو پورا کرو : اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓی اَهْلِهَا لا (۴ [النسآء] : ۵۸)، یعنی اللّٰه تم کو حکم دیتا هے که امانت والوں کی امانتیں ان کے حوالے کر دیا کرو - نیز فرمایا : یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ط (۵ [المآئدة] : ۱)، یعنی اے ایمان والو! اپنے اقراروں کو پورا کرو :

ماں باپ کے ساتھ احسان کرو، یتیموں، مسکینوں، پڑوسیوں اور قرابت داروں کے حقوق کا خیال رکھو : وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰكِیْنِ وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْۢبِ وَابْنِ السَّبِیْلِ لا وَمَا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ ط اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرًا (۴ [النسآء] : ۳۹)، یعنی ماں باپ کے ساتھ، قرابت داروں کے ساتھ، یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ، پڑوسیوں کے ساتھ، خواه قرابت والے پڑوسی هوں خواه اجنبی هوں،

نیز پاس کے اٹھنے بیٹھنے والوں کے ساتھ اور ان لوگوں کے ساتھ جو مسافر ہوں، اور ان کے ساتھ جو (لونڈی غلام ہونے کی وجہ سے) تمھارے قبضے میں ہوں، احسان اور حسن سلوک کے ساتھ پیش آؤ۔ قرآن مجید نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی بہت تاکید کی ہے: وَ وَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ اِحْسَانًا ط (۴۶ [الاحقاف]: ۱۵)، یعنی ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرنے کا حکم دیا۔ نیز ارشاد فرمایا: وَ قَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا ط اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ اَحَدُھُمَآ اَوْ کِلٰھُمَا فَلَا تَقُلْ لَّھُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْھَرْھُمَا وَقُلْ لَّھُمَا قَوْلًا کَرِیْمًا ○ وَ اخْفِضْ لَھُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَّبِّ ارْحَمْھُمَا کَمَا رَبَّیٰنِیْ صَغِیْرًا (۱۷ [بنی اسرآعیل]: ۲۳، ۲۴)، یعنی تمھارے پروردگار نے یہ بات ضروری قرار دے دی کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہ کرو اور ماں باپ کے ساتھ بھلائی کرو، اگر ماں باپ میں سے کوئی ایک یا دونوں، تمھاری زندگی میں بڑھاپے کی عمر تک پہنچ جائیں (اور ان کی خدمت کا بوجھ تم پر آ پڑے) تو ان کی کسی بات پر اف نہ کرو (یعنی کوئی بات کتنی ہی ناگوار گزرے، حرف شکایت زبان پر نہ لاؤ اور نہ (تیزی میں آ کر) ان کو جھڑکنے لگو، ان سے بات چیت عزت و ادب کے ساتھ کرو۔ ان کے آگے محبت و مہربانی کے ساتھ عاجزی کا سر جھکائے رکھو، ان کے حق میں ہمیشہ دعا کرو کہ پروردگار جس طرح انھوں نے مجھے صغر سنی میں پالا پوسا اور بڑا کیا، اسی طرح تو بھی ان پر رحم کر۔

قرآن مجید نے یہ تعلیم دی کہ جس بات کا علم نہ ہو، اس کے پیچھے نہ ہو لیا کرو اور غلط باتیں کہنے سننے سے بچو: وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ ط اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ کُلُّ اُولٰٓئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا (۱۷ [بنی اسرآعیل]: ۳۶) یعنی جس بات کا تمھیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ ہو لیا کرو، یاد رکھو، کان، آنکھ اور دل ان سب کے بارے میں باز پرس ہونے والی ہے۔

زمین میں اکڑ کر نہ چلو، ہر حال میں اعتدال میں رہو: وَلَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا ج اِنَّکَ لَنْ تَخْرِقَ الْاَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلًا (۱۷ [بنی اسرآعیل]: ۳۷)، یعنی زمین پر اکڑ کر نہ چلو۔ یقیناً تم زمین میں شگاف نہیں ڈال سکتے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتے ہو۔

ازدواجی زندگی میں اپنی بیویوں کے ساتھ ہمیشہ حسن سلوک کرو: وَعَاشِرُوْھُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ج (۴ [النسآء]: ۱۹)، یعنی ان (بیویوں) کے ساتھ اچھی طرح رہو سہو۔

سوچ سمجھ کر درست اور سیدھی بات منہ سے نکالو: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِیْدًا (۳۳ [الاحزاب]: ۷۰)، یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور بات جچی تلی اور پکی کہو۔

دوسروں کے پیشواؤں اور معبودوں کے بارے میں نازیبا الفاظ نہ استعمال کرو: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَیَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَیْرِ عِلْمٍ ط (۶ [الانعام]: ۱۰۸)، یعنی جنھیں یہ لوگ خدا کے سوا پکارتے ہیں، تم انھیں گالیاں نہ دو کہ پھر وہ بھی حد سے متجاوز ہو کر بے سمجھے بوجھے، خدا کو برا بھلا کہنے لگیں گے۔

اہل ایمان کے لیے لازمی قرار دیا کہ وہ

عدل و انصاف کے تقاضوں کو غیر مشروط طور سے پورا کریں اور کسی کی ضد یا مخالفت میں آ کر اس کے خلاف فیصلہ نہ کریں .

تمام بنی نوع انسان تکریم و احترام کے یکساں استحقاق رکھتے ہیں : وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل] : ۷۰) ، یعنی ہم نے بنی آدم کو عزت بخشی اور ان کو جنگل اور دریا میں سواری دی اور پاکیزہ روزی عطا کی اور ان کو اپنی بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی .

فضیلت کا اصل پیمانہ سیرت اور کردار کی بلندی اور پاکیزگی ہے ۔ نسل اور جاہ و حشم معیار فضیلت نہیں ۔ انسان کا اخلاق فرض ہے کہ وہ نیکی اور پرہیزگاری ہی کو معیار فضیلت گردانے : يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا<sup>ط</sup> اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ<sup>ط</sup> اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳)، یعنی اے لوگو ! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو اور اللہ کے نزدیک تم میں سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے ۔ بلا شبہہ اللہ سب کو جاننے والا اور سب سے باخبر ہے .

اللہ تعالٰی نے حکم دیا کہ کسی کے گھر جاؤ تو یونہیں اندر نہ گھس جاؤ بلکہ دروازے پر کھڑے ہو کر آواز دو، اجازت مانگو، سلام کہو، اگر صاحب خانہ کی طرف سے اجازت ملے تو اندر جاؤ، ورنہ واپس آ جاؤ : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَ تُسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَهْلِهَا<sup>ط</sup> ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (۲۴ [النور] : ۲۷)، یعنی اے ایمان والو ! اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے کے گھروں میں مت جایا کرو یہاں تک کہ ان سے اجازت لے لو اور گھر والوں کو سلام کہو ۔ یہ بات تمھارے لیے بہت بہتر ہے تاکہ تم خیال رکھو ۔ نیز فرمایا : فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فِيْهَآ اَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوْهَا حَتّٰى يُؤْذَنَ لَكُمْ<sup>ج</sup> وَ اِنْ قِيْلَ لَكُمُ ارْجِعُوْا فَارْجِعُوْا هُوَ اَزْكٰى لَكُمْ<sup>ط</sup> (۲۴ [النور]: ۲۸)، یعنی پھر اگر گھر میں کسی کو نہ پاؤ تو اس میں نہ جاؤ جب تک کہ اجازت نہ ملے اور اگر تم سے کہا جائے کہ واپس چلے جاؤ تو واپس ہو جاؤ ۔ اس میں تمھارے لیے بڑی پاکیزہ بات ہے ۔ اگر کسی مکان میں کوئی خاص آدمی نہیں رہتا، نہ اس میں داخلے کے لیے کوئی روک ٹوک ہے، مثلاً مسجد، مدرسہ، خانقاہ یا سرائے وغیرہ تو اس میں بلا اجازت بھی داخل ہو سکتے ہیں : لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ مَسْكُوْنَةٍ فِيْهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ<sup>ط</sup> (۲۴ [النور] : ۲۹) یعنی جن گھروں میں کوئی سکونت پذیر نہیں ہے اور ان میں تمھارا کچھ مال ہو، ان میں بغیر اجازت کے جا سکتے ہو .

پاکبازی اور نیک کرداری کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا کہ مردوں کو چاہیے کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنے ناموس کی حفاظت کریں : قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ<sup>ط</sup> (۲۴ [النور] : ۳۰) ۔ یعنی (اے پیغمبر) مومن مردوں سے کہیے کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور ستر کی حفاظت کریں ۔ اس سے اگلی آیت میں عورتوں کو بھی یہی حکم دیا گیا ہے : وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَ

يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ (۲۴ [النور] : ۳۱) یعنی (اے پیغمبر) مومن عورتوں سے بھی کہیے کہ وہ اپنی نظر نیچی رکھیں اور ستر کی حفاظت کریں ۔ مزید آداب سکھلائے کہ دن رات میں تین وقت ایسے ھیں کہ ان میں تمھارے خاص ملازم اور لونڈی غلام بھی اور وہ جو حد بلوغ کو نہیں پہنچے، اجازت لیے بغیر اندر نہ جائیں: يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍؕ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيْرَةِ وَ مِنْۢ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَآءِ قفؕ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْؕ (۲۴ [النور] : ۵۸)، یعنی اے ایمان والو! تین وقت ایسے ھیں کہ تم سے اجازت لے کر آئیں وہ لوگ جو لونڈی غلام ھونے کی وجہ سے تمھارے قبضے میں ھیں اور جو ابھی حد بلوغ کو نہیں پہنچے ۔ (وہ وقت یہ ھیں) نماز فجر سے پہلے، اور جب تم (آرام کی غرض سے) دوپہر کو کپڑے اتارتے ھو، اور نماز عشا کے بعد .

عظیم اخلاق کے حامل لوگوں کی ایک علامت یہ ھے کہ نہ وہ جہلا سے الجھتے ھیں اور نہ کبر و غرور کا مظاھرہ کرتے ھیں ۔ وہ تو عجزو انکسار کے پیکر ھوتے ھیں : وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا وَّ اِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا (۲۵ [الفرقان] : ۶۳) یعنی خدائے رحمن کے بندے تو وہ ھیں جو زمین پر فروتنی سے چلتے ھیں اور جب جاھل لوگ ان سے گفتگو کرتے ھیں تو کہتے ھیں "سلام" .

ھر معاملے میں میانہ روی اختیار کی جائے: وَ الَّذِيْنَ اِذَاۤ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَ كَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا (۲۵ [الفرقان] : ۶۷) ، یعنی وہ لوگ جب خرچ کرتے ھیں تو نہ بے جا اڑاتے ھیں اور نہ تنگی کا مظاھرہ کرتے ھیں ۔ بلکہ اعتدال کے ساتھ، نہ ضرورت سے زیادہ نہ کم .

صداقت شعار لوگوں کا ساتھ دینے کی تلقین فرمائی ھے : يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ (۹ [التوبة] : ۱۱۹) یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رھو ، اور ھمیشہ راست بازوں کا ساتھ دو .

دین کی تبلیغ بھی جو فرض ھے حکمت و دانائی اور بہتر اسلوب سے کرو : اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُؕ (۱۶ [النحل] : ۱۲۵)، یعنی (اے پیغمبر !) آپ اپنے پروردگار کی طرف لوگوں کو بلائیے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور مخالفوں سے بحث کیجیے تو وہ بھی احسن طریقے سے .

اگر کسی معاملے میں کسی سے بدلہ لو تو زیادتی نہ کرو اور حد سے آگے نہ بڑھو: وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖؕ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ (۱۶ [النحل] : ۱۲۶) یعنی اگر تم (مخالفوں سے کسی سختی کا) بدلہ لو تو بس اس قدر لو، جس قدر کہ تم کو تکلیف پہنچائی گئی اور اگر تم صبر سے کام لو تو یہ صبر کرنے والوں کے حق میں بہت ھی اچھا ھے .

اچھی بات کرو اور سلجھے ھوئے انداز سے لوگوں سے مخاطب ھو اور شیطان کے ھتھکنڈوں میں نہ آؤ : وَقُلْ لِّعِبَادِيْ يَقُوْلُوا الَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُؕ اِنَّ الشَّيْطٰنَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ اِنَّ الشَّيْطٰنَ كَانَ لِلْاِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِيْنًا ۝ (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل] : ۵۳) ۔ یعنی (اے نبی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) میرے بندوں سے کہ دیجیے کہ جو بات کہو بہترین بات کہو ۔

شیطان لوگوں کے درمیان فساد ڈالتا ہے ۔ یقیناً شیطان انسان کا صریح دشمن ہے ۔

صبر کا دامن کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑو : فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ ج (۴۰ [المؤمن] : ۷۷) یعنی (اے پیغمبر!) آپ صبر کریں، اللہ کا وعدہ سچا ہے ۔

جو لوگ دانستہ یا نادانستہ گناہوں کا ارتکاب کر بیٹھے ہیں، انہیں اللہ کی رحمت پر بھروسا رکھنا چاہیے ۔ یاس و قنوط کا تصور بھی دل میں نہ لائیں : قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ط اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ط اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ (۳۹ [الزمر] : ۵۳)، یعنی (اے پیغمبر!) لوگوں سے کہ دیں کہ اے میرے بندو، جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے، اللہ کی رحمت سے نا امید نہ ہونا، اللہ سب گناہوں کو بخش دے گا، وہ تو بخشنے والا مہربان ہے ۔

ہر حال میں اللہ پر بھروسا رکھو : وَعَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ (۵ [المائدة] : ۱۱)، یعنی ایمان داروں کو اللہ ہی پر بھروسا رکھنا چاہیے ۔

زندگی کی ہر منزل میں شکر و سپاس کو وطیرہ بنانا چاہیے : مَا يَفْعَلُ اللّٰهُ بِعَذَابِكُمْ اِنْ شَكَرْتُمْ وَ اٰمَنْتُمْ ط وَكَانَ اللّٰهُ شَاكِرًا عَلِيْمًا (۴ [النساء] : ۱۴۷)، یعنی اگر اللہ کے شکر گزار رہو اور اس پر ایمان لے آؤ تو اللہ تم کو عذاب دے کر کیا کرے گا اور اللہ تو بڑا قدر دان اور بڑا علم والا ہے ۔

قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اخلاق کے مختلف پہلوؤں کی نشان دہی کی گئی ہے ۔ یہاں اختصار کے ساتھ ان میں سے صرف بعض پہلوؤں کا ذکر کیا گیا ہے ۔

**۱۷ - معاشیات :** قرآن مجید کوئی معاشیات کی کتاب نہیں ہے اور اسی لیے اس موضوع سے متعلق اس نے کھل کر بحث بھی نہیں کی ہے، تاہم کچھ اشارے ضرور کیے ہیں جن سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ اس موضوع پر قرآن مجید کا نقطۂ نظر کیا ہے ۔ ان آیات کے مطالعے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس ضمن میں قرآن مجید کا نظریہ یہ ہے کہ سرمائے کو بہر صورت خرچ کیا جائے، کسی نہ کسی انداز سے مستحقین میں تقسیم کیا جائے، جہاں تک ہو سکے اس کو پھیلایا جائے اور چند ہاتھوں میں مرتکز ہونے سے روکا جائے ۔ سرمایہ جمع کرنا اور گن گن کر تجوریوں میں محفوظ رکھنا، قرآن مجید کے نزدیک قطعی ممنوع ہے ۔ جن لوگوں کو دولت جمع کرنے کی عادت پڑ چکی ہے اور جو خدا اور معاشرے کے ان حقوق کو جن کی شریعت اسلامی میں تاکید کی گئی ہے ادا نہیں کرتے، ان کے بارے میں قرآن مجید کہتا ہے : وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لا فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝ يَّوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ ط هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ ۝ (۹ [التوبة] : ۳۴، ۳۵) ، یعنی جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، ان کو اس دن کے درد ناک عذاب کی خوش خبری سنا دو، جس دن وہ مال دوزخ کی آگ میں خوب گرم کیا جائے گا ۔ پھر اس سے ان کی پیشانیاں اور پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی اور کہا جائے گا کہ یہ وہی مال ہے جو تم نے اپنے لیے جمع کیا تھا، سو جو تم جمع کرتے تھے اس کا مزہ چکھو ۔

قرآن مجید اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا

ھے کہ دولت پر کسی خاص شخص یا گروہ کا قبضہ یا اجارہ داری نہیں اس کو پورے معاشرے میں دائر و سائر رھنا چاھیے۔ ارشاد الٰہی ھے: مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ لا كَیْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ط (۵۹ [الحشر]: ۷) یعنی جو مال اللہ تعالٰی نے فتح کے نتیجے میں بستیوں والوں سے اپنے رسول کو دلوایا ھے، وہ اللہ اور اللہ کے رسول اور رسول کے قرابت داروں اور یتیموں اور حاجت مندوں اور مسافروں کے لیے ھے۔ (تقسیم مال کا یہ انداز اس بنا پر ھے) تاکہ جو تم میں دولت مند ھیں مال انھیں کے ھاتھوں میں مرتکز ھو کر نہ رہ جائے۔

قرآن مجید کی رو سے دولت مندوں کے مال و دولت میں ان لوگوں کا بھی حصہ ھے جو حاجتوں اور ضرورتوں کی وجہ سے دست سوال دراز کرنے پر مجبور ھو جاتے ھیں اور ان کا بھی حق ھے جو حاجت مند تو ھیں مگر شرم و حیا اور عزت نفس کی خاطر سوال نہیں کر سکتے۔ قرآن مجید نے اھل جنت کی صفات کا ذکر کرتے ھوے فرمایا ھے کہ اللہ کے وہ نیک بندے، جن میں فی الواقع نیکی اور بھلائی کی روح کار فرما رھی، اور جو دنیا میں راتوں کو بیدار رہ کر اپنے ذوق بندگی کا سامان کرتے تھے اور وہ اپنے مال و دولت میں حاجت مند افراد کے حق کو پہچانتے ھوے اس کو ادا کرتے تھے اس سلسلے میں وہ کسی قسم کی کوتاھی نہیں برتتے تھے: اِنَّهُمْ كَانُوْا قَبْلَ ذٰلِكَ مُحْسِنِيْنَ ۝ كَانُوْا قَلِيْلًا مِّنَ الَّيْلِ مَا يَهْجَعُوْنَ ۝ وَ بِالْاَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ ۝ وَفِیْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَ الْمَحْرُوْمِ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۱۶ تا ۱۹)، یعنی وہ اس سے پہلے (دنیا کی زندگی میں) نیکی کے خوگر تھے، رات کے تھوڑے سے حصے میں سوتے تھے اور اوقات سحر میں بخشش مانگا کرتے تھے اور ان کے مال میں مانگنے والے اور نہ مانگنے والے دونوں کا حق ھوتا تھا۔

بلا شبہہ نماز ایک نہایت ھی اھم فریضہ اور اسلام کا بنیادی رکن ھے۔ اتنی بڑی نیکی اور تقرب الی اللہ کا ذریعہ ھونے کے باوجود اس کا تعلق بہت حد تک انسان کی اپنی ذات سے ھے۔ تاھم عملاً نیکی کی روح، عقائد کے علاوہ انفاق فی سبیل اللہ میں مضمر ھے اور اس سے ھمارا پورا معاشرہ متأثر ھوتا ہے۔ قرآن مجید اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان فرماتا ھے: لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَ النَّبِيّٖنَ ج وَ اٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِى الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَ الْمَسٰكِيْنَ وَ ابْنَ السَّبِيْلِ لا وَالسَّآئِلِيْنَ وَ فِى الرِّقَابِ ج (۲ [البقرۃ]: ۱۷۷)، یعنی نیکی یہی نہیں کہ تم مشرق یا مغرب کو قبلہ سمجھ کر اس کی طرف منہ کر لو، بلکہ نیکی یہ ھے کہ لوگ اللہ پر، روز آخرت پر، فرشتوں پر، اور اللہ کی کتاب پر اور پیغمبروں پر ایمان لائیں اور اللہ کی محبت میں اپنا مال رشتے داروں، یتیموں، محتاجوں، مسافروں، مانگنے والوں پر اور گردنوں کے چھڑانے میں خرچ کریں۔ دوسری جگہ فرمایا نیکی کا اصل دار و مدار ھی انفاق پر ھے اور انفاق بھی ایسی چیز کا ھو جس کو تم محبوب رکھتے ھو: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ط وَ مَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَیْءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِيْمٌ ۝ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۹۲)، یعنی تم نیکی کا درجہ کبھی حاصل نہیں کر سکتے، جب تک تم میں یہ بات پیدا نہ ھو جائے کہ (مال و دولت میں سے) جو کچھ محبوب رکھتے

ہو، اپنے راہ حق میں خرچ کرو، اور جو کچھ تم خرچ کرتے ہو، وہ اللہ کے علم میں ہے ۔

اصحاب جنت کی خصوصیات کے ضمن میں قرآن مجید نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے ساتھ حسن سلوک کرتے ہیں اور اس کی رضا جوئی کے لیے ہر طبقے کے مستحق لوگوں پر خرچ کرنے سے دریغ نہیں کرتے: وَ يُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّ يَتِيْمًا وَّ اَسِيْرًا ۝ اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّ لَا شُكُوْرًا (۷۶ [الدّھر]: ۸ و ۹)، یعنی وہ اللہ تعالیٰ کی محبت کی بنا پر محتاجوں، یتیموں اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں (اور کہتے ہیں کہ) ہم تو صرف اللہ کی رضا جوئی کے لیے کھلاتے ہیں۔ کسی قسم کے بدلے اور شکر گزاری کے خواہاں نہیں ہیں۔ اس آیت میں خلق خدا سے حسن سلوک کی تمام صورتیں شامل ہیں ۔

قرآن مجید نے متعدد مقامات پر انفاق کا ذکر کیا ہے اور ان لوگوں کی تعریف کی ہے جو خرچ کرتے اور یتامٰی و مساکین اور دیگر مستحقین کی مدد کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں ان لوگوں کی سخت مذمت بیان فرمائی ہے جو سونے چاندی کے ڈھیر لگا کر بیٹھ جاتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کا نام تک نہیں لیتے، بلکہ ہر موقع پر ان کی کوشش ہوتی ہے کہ جس طرح ہو سکے سرمایہ سمیٹ کر اپنی تجوریوں میں ڈالتے جائیں۔ ان کے دل میں نہ غریب کی ہمدردی کا جذبہ باقی رہتا ہے اور نہ وہ مستحق ہی کو دینے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ ان کا اصل مطمح نظر استحصال، دوسرے کو نقصان پہنچانا اور خود نفع اٹھانا ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے اس استحصال کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے اور استحصال کرنے والوں کو سخت مذموم قرار دیا ہے: وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ ۝ لا الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۝ وَ اِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ (۸۳ [المطففین]: ۱ تا ۳)، یعنی ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لیے بڑی خرابی ہے کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں، تو پورا لیں اور جب ان کو ناپ کر یا تول کر دیں تو کم کر دیں۔ اس آیت کے تحت اس کردار کی بھی مذمت کی گئی ہے کہ جب اپنے نفع کا سوال ہو تو بھاؤ اونچا کر دیا جائے، اور جب دوسروں کو ان کی محنت کا ثمر دینا پڑے تو بھاؤ کم کر دیا جائے۔ اس کردار کے حامل لوگوں کو قرآن مجید نے "ویل" یعنی خرابی کا مستحق ٹھیرایا ہے۔ تطفیف کو آج کل کی اصطلاح میں استحصال ہی کی ایک شاخ کہا جا سکتا ہے ۔

۱۸- آداب مجالس: قرآن مجید نے مسلمانوں کو ہر طرح کی تعلیم دی؛ ہر اچھی بات ان کو سکھائی اور اس پر عمل پیرا ہونے کی تلقین فرمائی ہے۔ اس نے جہاں نماز، روزے اور حج، زکوٰۃ وغیرہ کے احکام بتائے ہیں اور ان کی ضروری تفصیلات سے آگاہ فرمایا، وہاں ایسے آداب بھی سکھائے ہیں، جن کی انسان کو ہمیشہ ضرورت پیش آتی ہے۔ ان میں آداب مجالس بھی شامل ہیں اور قرآن مجید نے اس پر عمل کرنے کی خصوصیت سے تاکید کی ہے، مثلاً مجلس میں ایک دوسرے میں گھس کر نہیں بیٹھنا چاہیے بلکہ کھلے ہو کر بیٹھنا چاہیے اور ہر آنے والے کے لیے جگہ نکالنی چاہیے۔ قرآن مجید اس کی ان الفاظ میں تاکید کرتا ہے: يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قِيْلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوْا فِي الْمَجٰلِسِ فَافْسَحُوْا يَفْسَحِ اللّٰهُ لَكُمْ ۚ وَ اِذَا قِيْلَ لَكُمُ انْشُزُوْا فَانْشُزُوْا يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ ۙ وَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ۭ (۵۸ [المجادلہ]: ۱۱)، یعنی

اے ایمان والو! جب تم سے کہا جائے کہ مجلسوں میں کھلے کھلے ہو کر بیٹھو تو کھلے ہو کر بیٹھا کرو۔ اور جب تم سے کہا جائے کہ اٹھ کھڑے ہو تو اٹھ کھڑے ہوا کرو۔ جو تم میں سے ایمان لے آئے ہیں، اللہ ان کو رفعت عطا فرمائے گا اور جو اہل علم ہیں، ان کو بلند درجوں سے نوازے گا۔ دوسری جگہ فرمایا کہ گفتگو میں آہستگی اور لب و لہجہ میں نرمی اختیار کرو۔ مجلس میں اونچی آواز سے بات نہ کرو۔ یہ آداب مجلس کے منافی ہے۔ حضرت لقمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا: وَ اقْصِدْ فِیْ مَشْیِکَ وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِکَ ؕ اِنَّ اَنْکَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِیْرِ (۳۱ [لقمٰن]: ۱۹)، یعنی (اے بیٹے) درمیانہ چال چلو، اور اپنی آواز نیچی رکھو، بے شک تمام آوازوں سے مکروہ گدھے کی آواز ہے۔

۱۹- آداب رسول: مضامین قرآن مجید میں سے ایک نہایت اہم مضمون رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے آداب سے تعلق رکھتا ہے۔ آنحضرتؐ کی ذات اقدس انتہائی احترام و عزت اور تکریم و تعظیم کی مستحق ہے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ آپؐ کا اسم گرامی زبان سے نکلے یا کان میں پڑے تو آپؐ پر صلوٰۃ و درود بھیجنا چاہیے، بلکہ مسلمان کا زیادہ وقت آپؐ پر درود پڑھنے میں صرف ہونا چاہیے۔ خود اللہ تعالٰی اپنے محبوب پر صلوٰۃ بھیجتا ہے اور اس کے فرشتوں کا بھی یہی معمول ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ تمام مسلمانوں کو آپؐ پر درود بھیجنا چاہیے: اِنَّ اللّٰہَ وَ مَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ ؕ یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۶)، یعنی بے شک اللہ اور اس کے فرشتے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر درود بھیجتے ہیں۔ ایمان والو! تم بھی آپؐ پر درود اور سلام بھیجا کرو۔

قرآن مجید میں تاکید کی گئی کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو کسی قسم کی کوئی ایذا یا تکلیف نہ پہنچائی جائے، نہ ذہنی، نہ جسمانی، نہ کسی اور نوعیت کی۔ قرآن مجید نے یہ بھی ہدایت کی کہ بغیر اجازت حضورؐ کے مکان میں داخل نہ ہوا جائے۔ اگر آپؐ کھانے پر دعوت دیں تو کھانا کھا کر فوراً واپس ہو جانا چاہیے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ آپؐ کے مکان میں بلا وجہ بیٹھ کر باتوں میں مصروف نہ ہو جائیں اور اس طرح آپ کی ایذا رسانی کا باعث نہ بنیں: یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتَ النَّبِیِّ اِلَّاۤ اَنْ یُّؤْذَنَ لَکُمْ اِلٰی طَعَامٍ غَیْرَ نٰظِرِیْنَ اِنٰىہُ ۙ وَلٰکِنْ اِذَا دُعِیْتُمْ فَادْخُلُوْا فَاِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوْا وَلَا مُسْتَاْنِسِیْنَ لِحَدِیْثٍ ؕ اِنَّ ذٰلِکُمْ کَانَ یُؤْذِی النَّبِیَّ فَیَسْتَحْیٖ مِنْکُمْ ۫ وَاللّٰہُ لَا یَسْتَحْیٖ مِنَ الْحَقِّ ؕ وَ اِذَا سَاَلْتُمُوْہُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوْہُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ ؕ ذٰلِکُمْ اَطْہَرُ لِقُلُوْبِکُمْ وَقُلُوْبِہِنَّ ؕ وَ مَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰہِ وَلَاۤ اَنْ تَنْکِحُوْۤا اَزْوَاجَہٗ مِنْۢ بَعْدِہٖۤ اَبَدًا ؕ اِنَّ ذٰلِکُمْ کَانَ عِنْدَ اللّٰہِ عَظِیْمًا ○ (۳۳ [الاحزاب]: ۵۳)، یعنی اے ایمان والو! نبی (صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم) کے گھر میں داخل نہ ہوا کرو، مگر یہ کہ تم کو کھانے کے لیے بلایا جائے۔ اس کے پکنے کے انتظار میں نہ بیٹھے رہا کرو۔ اسی وقت آؤ جب تمھیں دعوت دی جائے۔ پھر جب کھا چکو تو منتشر ہو جاؤ، باتوں میں نہ لگ جایا کرو۔ تمھاری اس بات سے نبی (صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم) کو تکلیف ہوتی

ہے، لیکن وہ تم سے حیا کرتے ہیں (اور کچھ نہیں کہتے) مگر اللہ اظہار حق سے حیا نہیں کرتا اور جب تم آپؐ کی بیویوں سے کوئی چیز مانگو تو پردے کے پیچھے سے مانگو۔ یہ بات تمھارے دلوں کو اور عورتوں کے دلوں کو صاف اور پاک رکھنے والی ہے۔ اور تمھیں ایسا نہیں کرنا چاہیے کہ رسول اللہؐ کو تکلیف پہنچاؤ اور نہ آپؐ کے بعد آپ کی بیویوں سے نکاح کرو۔ یہ اللہ کے نزدیک بہت بڑی بات ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو ایذا دینے والے اللہ کے نزدیک ملعون قرار پاتے ہیں: اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَ رَسُوْلَہٗ لَعَنَہُمُ اللّٰہُ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ وَاَعَدَّ لَہُمْ عَذَابًا مُّہِیْنًا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۷)، یعنی اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا اور آخرت میں لعنت کا مستحق ٹھیرا دیا ہے اور ان کے لیے ذلیل کرنے والا عذاب تیار کیا ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ادب و احترام کے اصل حدود یہ ہیں کہ آپؐ کی اطاعت کی جائے اور امر و نواہی کے سلسلے میں آپؐ کے تمام ارشادات کو مانا جائے۔ اگر آپؐ کے احکام کی اطاعت نہیں کی جائے گی تو ظاہر ہے اس نافرمانی کو آپؐ کی ایذا رسانی سے تعبیر کیا جائے گا۔

آنحضرتؐ کی حیات مبارکہ میں آپؐ کے سامنے اونچی آواز سے گفتگو کرنے یا آپؐ کی آواز سے آواز بلند کرنے یا آگے بڑھ بڑھ کر تیزی سے بات کرنے کی سخت ممانعت تھی۔ قرآن مجید نے ایسا کرنے والوں کو سختی سے روکا ہے: یٰاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰہِ وَ رَسُوْلِہٖ وَ اتَّقُوا اللّٰہَ ؕ اِنَّ اللّٰہَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ ○ یٰاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَلَا تَجْہَرُوْا لَہٗ بِالْقَوْلِ کَجَہْرِ بَعْضِکُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُکُمْ وَ اَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ (۴۹ [الحجرٰت]: ۱ و ۲)، یعنی اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول (صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم) سے پہلے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو، اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ بلا شبہہ اللہ (تمھاری سب باتیں) سننے والا (اور تمھارے تمام عملوں کو) جاننے والا ہے۔ اے ایمان والو! تم اپنی آوازیں پیغمبر کی آواز سے بلند مت کرو۔ اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولو، جیسے آپس میں ایک دوسرے سے کھل کر بولا کرتے ہو، ایسا نہ ہو کہ تمھارے اعمال برباد ہو جائیں اور تمھیں خبر بھی نہ ہو۔

قرآن مجید کے اس ارشاد کا مطلب یہ بھی ہے کہ جہاں ارشادات رسول سنائے جا رہے ہوں، وہاں شور نہ مچایا جائے۔ آپؐ کی بات پورے غور سے سنی جائے۔ نیز آنحضرتؐ کے احکام کا مذاق نہ اڑایا جائے اور آپؐ کے احکام کے جواب میں کوئی ایسی بات زبان سے نہ نکالی جائے جس میں بے ادبی اور گستاخی کا شائبہ بھی پایا جائے۔

اس کے مقابلے میں ان لوگوں کا ذکر فرمایا، جو آنحضرتؐ کے فرمان کے جواب میں آہستگی سے بات کرتے ہیں اور اپنی آواز نیچی رکھتے ہیں، ان کو قرآن مجید متقی اور پرہیز گار قرار دیتا ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ یَغُضُّوْنَ اَصْوَاتَہُمْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ امْتَحَنَ اللّٰہُ قُلُوْبَہُمْ لِلتَّقْوٰی ؕ لَہُمْ مَّغْفِرَۃٌ وَّ اَجْرٌ عَظِیْمٌ (۴۹ [الحجرٰت]: ۳)، یعنی بلا شبہہ جو لوگ رسول اللہ کے سامنے اپنی آواز پست رکھتے ہیں، یہی وہ لوگ ہیں، جن کے دلوں کو اللہ نے پرہیزگاری کے لیے خالص کر دیا ہے۔ ان کے لیے مغفرت اور اجر عظیم ہے۔

اس سے آگے فرمایا کہ جو لوگ حجروں اور مکان کے باہر سے رسول اکرمؐ کو آواز دے کر پکارتے ہیں وہ آپؐ کے حضورؐ سوءِ ادب کے مرتکب ہوتے ہیں اور کم عقلی کا مظاہرہ کرتے ہیں : اِنَّ الَّذِیْنَ یُنَادُوْنَکَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ اَکْثَرُھُمْ لَا یَعْقِلُوْنَ○ وَ لَوْ اَنَّھُمْ صَبَرُوْا حَتّٰی تَخْرُجَ اِلَیْھِمْ لَکَانَ خَیْرًا لَّھُمْ ط وَ اللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۴۹ [الحجرٰت] : ۴ و ۵)، یعنی (اے پیغمبر) بے شک جو لوگ آپ کو حجروں کے باہر سے پکارتے ہیں، ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے - اور اگر وہ صبر سے کام لیتے، یہاں تک کہ آپؐ خود ان کے پاس باہر آ جاتے تو یہ ان کے حق میں بہتر ہوتا اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے .

آنحضرتؐ کا اصل ادب یہ ہے کہ جس بات کا آپؐ حکم دیں، اسے فوراً مان لیا جائے اور جس سے روکیں، اس سے بلا تأمل کنارہ کشی اختیار کر لی جائے : وَ مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ ق وَ مَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا ج (۵۹ [الحشر] : ۷)، یعنی (اے مسلمانو !) پیغمبرؐ تم کو جو حکم دیں، اسے قبول کرو اور جس چیز سے تمھیں روکیں، اس سے رک جاؤ .

آنحضرتؐ کے بارے میں کوئی ایسا لفظ زبان سے نہ نکالا جائے جس سے حروف کے تھوڑے سے تغیر و تبدل کے ساتھ سوءِ ادب کا پہلو نکلتا ہو - یہودی آنحضرتؐ کی مجلس میں آتے اور آپؐ کی باتیں سنتے - بعض باتیں جو وہ اچھی طرح نہ سن پاتے تو دوبارہ آپؐ کو اپنی جانب متوجہ کرنا چاہتے تو کہتے رَاعِنَا (یعنی ہماری طرف توجہ کریں اور ہماری رعایت کریں - یہودی یہ لفظ بدنیتی اور شرارت سے استعمال کرتے تھے اور اس کو قدرے دبا کر رَاعِیْنَا (یعنی ہمارا چرواہا) کہتے تھے- رَاعِنَا عبرانی میں احمق کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے- قرآن مجید نے اس سے صرف اس لیے روک دیا کہ یہ لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ایک معنی میں سوءِ ادب اور گستاخی کا پہلو ہے) - یہودیوں کی زبان سے یہ لفظ سن کر بے خبری کے عالم میں مسلمان بھی کبھی اسے استعمال کر دیتے- اللہ تعالٰی نے اس سے منع فرمایا اور حکم دیا کہ یہ لفظ نہ کہو - اگر کہنا ہو تو اُنْظُرْنَا کہو ، (اس کے معنی بھی یہی ہیں) : یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَ قُوْلُوا انْظُرْنَا وَ اسْمَعُوْا ط وَ لِلْکٰفِرِیْنَ عَذَابٌ اَلِیْمٌ (۲ [البقرۃ] : ۱۰۴)، یعنی اے ایمان والو ! ”رَاعِنَا“ مت کہا کرو، ”اُنْظُرْنَا“ کہا کرو اور پیغمبرؐ کی بات توجہ سے سنو اور کافروں کے لیے درد ناک عذاب ہے.

آنحضرتؐ سے بے مقصد سوال کرنے سے بھی قرآن مجید نے روک دیا : اَمْ تُرِیْدُوْنَ اَنْ تَسْئَلُوْا رَسُوْلَکُمْ کَمَا سُئِلَ مُوْسٰی مِنْ قَبْلُ ط وَ مَنْ یَّتَبَدَّلِ الْکُفْرَ بِالْاِیْمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِیْلِ (۲ [البقرۃ] : ۱۰۸)، یعنی کیا تم چاہتے ہو کہ اپنے رسول سے ویسے ہی (فضول) سوال کرو، جیسے (اس سے) پہلے حضرت موسیٰؑ سے کیے گئے تھے - (یاد رکھو) جو شخص ایمان کو کفر سے بدلے گا، وہ بلا شبہہ سیدھی راہ سے بھٹک گیا - مطلب یہ ہے کہ آنحضرتؐ سے بے مقصد اور فضول سوال کرنا ایمان کے بجائے کفر کی راہ اختیار کر لینے کے مترادف ہے .

۲- حصول علم کی ترغیب اور اس کے فضائل : علم اور فضلیت علم بھی قرآن مجید کا اہم مضمون ہے - علم سے جہالت کا خاتمہ ہوتا ہے اور تدبر و تفکر کی راہیں کھلتی ہیں - علم ہی سے ترقی و تقدم کی منزلیں طے ہوتی ہیں اور اسی سے انسان کے فضل و کمال میں اضافہ ہوتا ہے -

قرآن مجید علم ھی کی طرف بڑھنے کی تاکید کرتا ھے اور اس میں واقعات و حقائق کی جو تفصیلات بیان کی گئی ھیں وہ بھی علم ھی پر مبنی ھیں: وَلَقَدْ جِئْنٰهُمْ بِكِتٰبٍ فَصَّلْنٰهُ عَلٰى عِلْمٍ هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ (۷ [الاعراف] : ۵۲)، یعنی ھم نے ان لوگوں کے لیے ایک عظیم الشان کتاب نازل کر دی ھے جس میں علم کے ساتھ (دین حق کی تمام باتیں) کھول کھول کر بیان کر دی ھیں، جو ایمان رکھنے والوں کے لیے ھدایت اور رحمت ھے.

علم کے مقابلے میں جہالت آتی ھے جسے قرآن مجید میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا گیا ھے۔ اس کا ذکر قصۂ موسیٰؑ میں ان لفظوں میں کیا گیا: قَالَ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ (۲ [البقرة] : ۶۷)، یعنی حضرت موسیٰؑ نے کہا، نعوذ باللہ، اگر میں (احکام الٰہی کی تبلیغ میں تمسخر کروں اور) جاھلوں کا سا شیوہ اختیار کروں.

قرآن مجید نے رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کو تاکید کی که آپؐ کے پاس اللہ کی طرف سے علم کی روشنی آ چکی ھے۔ اب یہود و نصارٰی کے پیچھے نه لگنا: وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ ؕ (۲ [البقرة] : ۱۲۰)، یعنی (اے پیغمبر) یاد رکھو اگر تم نے ان لوگوں کی خواھشوں کی پیروی کی، باوجودیکه تمھارے پاس علم و یقین کی روشنی آ چکی ھے، تو اللہ کی دوستی اور مددگاری سے یکسر محروم ھو جاؤ گے.

پیچیدہ اور مشکل مسائل کے حل و کشود کا تعلق اھل علم ھی سے ھے۔ اھل علم ھی کا وہ گروہ ھے، جو تمام مسائل کی تعبیر و تاویل پر عبور رکھتا ھے اور پھر وہ اپنے علم کی دولت بے پایاں پر فخر یا تکبر کا اظہار نہیں کرتا بلکه علم کو اللہ کی ایک عظیم نعمت گردانتا اور کہتا ھے که یه سب اللہ کا عطیه ھے، ھمارا اس میں کوئی کمال نہیں ھے: وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۳ [آل عمرٰن] : ۷)، یعنی (جو کتاب اللہ میں متشابہات ھیں) ان کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا (کیونکه ان کا تعلق اس عالم سے ھے، جہاں تک انسان کے علم و حواس کی رسائی نہیں ھو سکتی) اور پخته علم والے کہتے ھیں که ھم تو اس پر ایمان لے آئے، یه سب کچھ ھمارے پروردگار کی طرف سے ھے، اور نصیحت تو بس عقل والے ھی قبول کرتے ھیں.

اللہ کی توحید و وحدانیت کی گواھی فرشتے، اھل علم اور خود اللہ تعالٰی دیتے ھیں: شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ ؕ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸)، یعنی اللہ نے اس بات کی گواھی دی که اس کے سوا کوئی معبود نہیں ھے، وھی عدل کے ساتھ (تمام کارخانۂ ھستی میں) تدبیر و انتظام کرنے والا ھے؛ فرشتوں اور اھل علم کی بھی یہی شہادت ھے که کوئی معبود نہیں ھے، مگر وھی ایک طاقت و غلبے والا اور حکمت والا.

اھل علم کی ذھنی اور قلبی پاکیزگی کا یه عالم ھے که وہ اس اجر و ثواب ھی کو سب سے بہتر قرار دیتے ھیں، جو انھیں اللہ کی طرف سے حاصل ھوتا ھے اور اس کو وہ ھر شے پر ترجیح دیتے ھیں: وَقَالَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللّٰهِ خَيْرٌ لِّمَنْ اٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ۚ وَلَا يُلَقّٰىهَآ اِلَّا الصّٰبِرُوْنَ (۲۸ [القصص] : ۸۰)، یعنی جو لوگ اھل عام

تھے، وہ بولے، کم بختو، اللہ کی طرف سے ثواب ہی اس شخص کے لیے بہتر سرمایہ ہے، جو ایمان لائے اور نیک عمل کرے، اور یہ چیز صبر کرنے والوں کے سوا اور کسی کو میسر نہیں آتی .

قرآن مجید میں اللہ تعالٰی نے لوگوں کے غور و فکر کے لیے جو مثالیں بیان کی ہیں، انھیں اہل علم ہی سمجھ سکتے ہیں : وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُھَا لِلنَّاسِ ۚ وَمَا یَعْقِلُھَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ (۲۹ [العنکبوت] : ۴۳)، یعنی ہم لوگوں (کے غور و فکر) کے لیے جو یہ مثالیں بیان کرتے ہیں، انھیں اہل علم ہی سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں .

اللہ کا خوف اور خشیت الٰہی صرف اصحاب علم ہی کے دلوں میں جاگزین ہے : اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا ؕ (۳۵ [فاطر] : ۲۸)، یعنی اللہ سے فقط وہی لوگ ڈرتے ہیں جو علم کی دولت سے بہرہ ور ہیں .

ایک اور مقام پر فرمایا کہ عقل و فکر اور درجہ و مرتبہ کے اعتبار سے علم والے اور بے علم کبھی برابر نہیں ہو سکتے ۔ نصیحت صرف عقل مندوں ہی کو حاصل ہوتی ہے : قُلْ ھَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ ؕ اِنَّمَا یَتَذَکَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۳۹ [الزمر] : ۹)، یعنی (اے پیغمبر) ان سے کہ دیں کہ کیا علم والے اور بے علم برابر ہو سکتے ہیں ۔ نصیحت پذیر وہی ہوتے ہیں جو عقل و شعور رکھتے ہیں ۔ دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ ایمان والوں کے درجات بلند کرتا ہے اور اصحاب علم کو اونچے مرتبے پر فائز کرتا ہے : یَرْفَعِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ ۙ وَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ؕ وَ اللّٰہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ (۵۸ [المجادلۃ] : ۱۱)، یعنی جو لوگ تم میں سے دولت ایمان کے مالک ہوئے، اور جو زیور علم سے آراستہ ہوئے، اللہ ان کے درجے بلند کرے گا اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اس سے باخبر ہے .

اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے فرمایا کہ جب تک سلسلۂ وحی پورا نہ ہو جائے اس بارے میں جلدی نہ کرو اور اس بات کا انتظار کرو کہ فیضان الٰہی کا سلسلہ کہاں تک دراز ہوتا ہے ۔ آپؐ کو تو دعا کرنی چاہیے کہ آپؐ کو علم و عرفان کی زیادہ سے زیادہ دولت حاصل ہو : وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یُّقْضٰٓی اِلَیْکَ وَحْیُہٗ ۫ وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا (۲۰ [طٰہٰ] : ۱۱۴)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) جب تک قرآن مجید کی وحی آپؐ پر پوری نہ ہو جائے، اس میں جلدی نہ کریں ۔ آپؐ کی دعا تو یہ ہونی چاہیے کہ اے پروردگار! میرا علم اور زیادہ کر ۔ اس آیت سے علم کی فضیلت کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتا چلتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے علم و عرفان کی وسعت و عظمت کہیں بھی رکنا نہیں چاہتی تھی ۔ اس کے لیے کوئی حد بندی نہ تھی ۔ آپؐ طلب علم کے لیے ہر آن اللہ سے دعا گو رہتے تھے اور اس ضمن میں آپؐ کا دامن ہر وقت اللہ کے حضور دراز رہتا تھا ۔ کیوں نہ ہو، یہ وہی پیغمبر آخرالزمان اور خاتم المرسلین ہی تو ہیں، جن کی طرف پہلی وحی ہی یہ کی جاتی ہے : اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ اِقْرَاْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ ۙ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۙ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ (۹۶ [العلق] : ۱ تا ۵)، یعنی (اے پیغمبر!) پڑھیے اپنے رب کے نام سے، جو سب کو پیدا کرنے والا ہے ۔ اس نے انسان کو جمے ہوئے لہو سے بنایا ۔ پڑھیے، اور آپؐ کا پروردگار بڑا ہی کریم ہے، جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا ۔ اس نے انسان کو

وہ علم عطا فرمایا، جو وہ نہیں جانتا تھا ۔

حصول علم کے سلسلے میں قرآن مجید یہ چاہتا ہے کہ تعلیم کا ایک نظام قائم کرنا چاہیے ۔ اس کا منشا یہ ہے کہ یہ تو ممکن نہیں کہ سب لوگ گھروں کو چھوڑ کر حصول علم کے لیے نکل کھڑے ہوں ۔ البتہ یہ ضرور ہونا چاہیے کہ ہر بستی اور ہر گروہ میں سے کچھ لوگ اس کام کے لیے وقف ہو جائیں اور وہ تعلیم و تربیت کے مراکز میں جا کر اپنے اندر علم دین کی بصیرت پیدا کریں اور پھر اپنی آبادیوں میں واپس جا کر دوسروں کو تعلیم دیں : وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً ؕ فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ (۹ [التوبة] : ۱۲۲) ، یعنی یہ (تو) ممکن نہیں کہ سب کے سب مسلمان (اپنے گھروں سے) نکل کھڑے ہوں (اور تعلیم دین کے مراکز میں آ کر علم و تربیت حاصل کریں)؛ پس ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئے تاکہ دین میں دانش و فہم پیدا کرے، اور جب (تعلیم و تربیت کے بعد) اپنے گھروں میں واپس جائے تو لوگوں کو (جہل و غفلت کے نتائج سے ہوشیار کرے) تاکہ وہ برائیوں سے بچیں ۔

قرآن مجید نے مسلمانوں کو حصول علم کی بہت ترغیب دی ہے اور ان کو علم کے فوائد و فضائل سے اچھی طرح آگاہ فرمایا ہے ۔

**۱۲- دین میں عقل کا مقام :** اسلام، دین فطرت ہے اور اس کے احکام و اوامر عقلی تقاضوں اور فکری پیمانوں کے عین مطابق ہیں ۔ اس لیے قرآن مجید بار بار لوگوں کو عقل و شعور اور غور و فکر سے کام لینے کی دعوت دیتا ہے اور واضح کرتا ہے کہ اسلام میں عقل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور دین و دنیا کا یہ سارا کارخانہ عقل و شعور کی روشنی میں چلتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق، لیل و نہار کی گردش اور بارش وغیرہ سب اللہ کے وجود کی شہادت دیتے ہیں اور ان سے انسان کے لیے عبادت و بندگی کی وہ راہیں متعین ہوتی ہیں کہ صحیح فہم و شعور جن کا تقاضا کرتے ہیں اور وہ ہے اللہ کو ایک ماننا، اس کی توحید کا اقرار کرنا اور اپنے آپ کو کلیةً اللہ کے احکام کے سپرد کر دینا : اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلَافِ الَّیْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِیْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ ۪ وَّ تَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۶۴)، یعنی بلا شبہہ آسمان و زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات دن کے ایک دوسرے کے بعد آتے رہنے میں، اور ان کشتیوں میں جو انسان کی کار برآریوں کے لیے سمندر میں چلتی ہیں، اور برسات میں جسے اللہ آسمان سے برساتا ہے، اور اس کی آب پاشی سے زمین مرنے کے بعد بھی جی اٹھتی ہے، اور اس بات میں کہ ہر قسم کے جانور زمین میں پھیلے ہوئے ہیں، اور ہواؤں کے مختلف رخ پھرنے میں، اور بادلوں میں جو آسمان و زمین کے درمیان (اپنی مقررہ جگہ کے اندر) بندھے ہوئے ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقل رکھتے ہیں (اللہ کی ہستی و یکانگی اور اس کے قوانین رحمت کی) بڑی ہی نشانیاں ہیں ۔ اس آیت میں عبادت الٰہی میں ثابت قدم رہنے، عقل و بصیرت سے کام لینے، کائنات میں تدبّر و تفکّر کرنے اور حقائق ہستی کی معرفت حاصل کرنے کا حکم اور برہانِ فضل و

رحمت سے استدلال کی تلقین کی گئی ھے ۔

قرآن مجید کی رو سے عقل کی ھدایت کی اصل راہ یہ ھے کہ جو احکام اللہ نے اپنے پیغمبر<sup>ؐ</sup> پر نازل کیے ھیں، ان کا اتباع کیا جائے ۔ اگر اس سے اغماض کیا جاتا ھے اور اللہ کی طرف سے نازل شدہ احکام پر عمل پیرا ھونے کے بجائے آبا و اجداد کے نقش قدم پر چلنے کو ترجیح دی جاتی ھے تو قرآن مجید اس کو عقل سے تعبیر نہیں کرتا، بلکہ اس نقطۂ نظر کو عقل کے منافی قرار دیتا ھے : وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا ؕ اَوَ لَوْ كَانَ اٰبَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْئًا وَّ لَا يَهْتَدُوْنَ (۲ [البقرۃ] : ۱۷۰)، یعنی جب ان سے کہا جاتا ھے کہ اللہ نے جو ھدایت نازل کی ھے اس کی پیروی کرو، تو کہتے ھیں کہ نہیں، ھم تو اسی طریقے پر چلیں گے جس پر اپنے بڑے بوڑھوں کو چلتے دیکھا ھے ۔ کوئی ان سے پوچھے، اگر تمھارے بڑے بوڑھے عقل سے کورے اور ھدایت سے محروم رھے ھوں تو (پھر بھی) تم ان کی پیروی کروگے ؟ مطلب یہ کہ ایمان کی راہ عقل و بصیرت کی راہ ھے اور کفر کا خمیر کورانہ تقلید اور بے بصیرتی سے تشکیل پاتا ھے ۔

قرآن مجید کہتا ھے کہ منکرین حق کے سامنے علم و بصیرت اور عقل و ھدایت کی بات پیش کرنا ایسا ھے جیسے چارپایوں کو مخاطب کرکے جواب کی توقع رکھنا : وَ مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا كَمَثَلِ الَّذِيْ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ اِلَّا دُعَآءً وَّ نِدَآءً ؕ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ (۲ [البقرۃ] : ۱۷۱)، یعنی جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی، ان کی مثال ایسی ھے جیسے ایک چرواھا چارپایوں کے آگے چیختا چلاتا ھے، مگر چار پائے کچھ بھی نہیں سنتے ۔ صرف بلانے اور پکارنے کی صدائیں ان کے کانوں میں پڑتی ھیں ۔ وہ (راہ حق سے) بہرے، اندھے، گونگے ھو کر رہ گئے ھیں، سوچنے سمجھنے کی صلاحیتوں سے بالکل محروم ھیں ۔ قرآن مجید اپنی زبان میں ان لوگوں کو عقل و فراست سے عاری قرار دیتا ھے جو راہ حق کی طرف آنے سے گریز کرتے ھیں اور نماز کو کھیل تماشے سے تعبیر کرتے ھیں : وَ اِذَا نَادَيْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ اتَّخَذُوْهَا هُزُوًا وَّ لَعِبًا ؕ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُوْنَ (۵ [المآئدۃ] : ۵۸)، یعنی جب تم نماز کے لیے پکارتے ھو (یعنی اذان دیتے ھو) تو یہ اسے تماشا بناتے اور اس کی ھنسی اڑاتے ھیں ۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسا گروہ ھے جو سمجھ بوجھ سے یک قلم بے بہرہ ھے ۔

جو لوگ ایمان کی نعمت سے بہرہ یاب ھیں، وھی عقل و بصیرت کے حامل ھیں ۔ اھل مکہ کے بارے میں، جو راہ ھدایت پر چلنے سے گریزاں تھے، قرآن مجید کہتا ھے : اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوْبٌ يَّعْقِلُوْنَ بِهَآ اَوْ اٰذَانٌ يَّسْمَعُوْنَ بِهَا ۚ فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ (۲۲ [الحج] : ۴۶)، یعنی کیا (اھل مکہ) زمین کے مختلف حصوں میں چلے پھرے نہیں کہ عبرت حاصل کرتے ۔ ان کے پاس دل ھوتے اور سمجھتے بوجھتے، کان ھوتے اور ان سے سنتے ۔ حقیقت یہ ھے کہ جب کوئی اندھے پن میں پڑتا ھے، تو آنکھیں اندھی نہیں ھو جایا کرتیں (جو سروں میں ھیں) بلکہ دل اندھے ھو جاتے ھیں، جو سینوں کے اندر ھیں ۔

جو لوگ حق کی بات نہیں سنتے وہ اس درجہ عقل سے خالی ھیں کہ چارپایوں سے بھی گئے گزرے ھیں : اَمْ تَحْسَبُ اَنَّ اَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُوْنَ اَوْ يَعْقِلُوْنَ ؕ اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ

اَضَلُّ سَبِيْلًا (۲۵ [الفرقان] : ۴۴)، یعنی (اے پیغمبر!) کیا آپؐ خیال کرتے ھیں کہ ان میں بہت سے لوگ سنتے یا سمجھتے ھیں ، وہ تو چارپایوں کی مانند ھیں بلکہ اِن سے بھی زیادہ گمراہ ھیں .

جو لوگ راہ حق پر گامزن ھیں، قرآن مجید انھیں عقل و بصیرت، فہم و تدبُّر اور تفکُّر و شعور سے بہرہ مند قرار دیتا ھے ۔ اس کا ذکر قرآن مجید نے مختلف مقامات پر متعدد بار کیا ھے اور مختلف اسالیب سے کیا ھے .

**۲۲۔ قِصاص و دِیَت :** انسانی زندگی کا تحفظ قرآن مجید کے نزدیک نہایت ضروری ھے ۔ اسی لیے اس نے قصاص کا حکم دیا ھے ۔ قصاص کا مطلب یہی نہیں کہ ایک آدمی مار دیا جائے تو اس کے بدلے میں ایک اور کو قتل کر دو ، بلکہ اس سے مقصد قتل کے دروازے کو بند کر دینا ھے ۔ اگر قاتل کے ورثہ بھی دیت کی صورت میں سزا کی لپیٹ میں آئیں گے تو لازماً وہ مجموعی طور پر آئندہ اس جزا سے دامن کشاں رہنے کا فیصلہ کریں گے : يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى ؕ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى ؕ فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ ۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ؕ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ؕ فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰۤاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (۲ [البقرة] : ۱۷۸، ۱۷۹)، یعنی اے ایمان والو! جو لوگ قتل کر دیے جائیں ان کے لیے تمھیں قصاص (یعنی بدلہ لینے) کا حکم دیا جاتا ھے (بدلہ لینے میں ھر انسان دوسرے کے برابر ھے) اگر آزاد آدمی نے آزاد کو قتل کیا ھے تو اس کے بدلے میں وھی قتل کیا جائے گا، (یہ نہیں ھو سکتا کہ مقتول کی بڑائی یا شرف نسل کی وجہ سے دو آدمی قتل کیے جائیں) ۔ اگر غلام قاتل ھے تو غلام ھی قتل کیا جائے گا (یہ نہیں ھو سکتا کہ مقتول کے آزاد ھونے کی وجہ سے دو غلام قتل کیے جائیں)۔ عورت نے قتل کیا ھے تو عورت ھی قتل کی جائے گی ۔ اور اگر ایسا ھو کہ کسی قاتل کو (مقتول کے وارث کہ رشتۂ انسانی سے اس کا) بھائی (ھے) سے معافی مل جائے (اور وہ قتل کی جگہ خون بہا لینے پر راضی ھو جائے) تو (خون بہا لے کر) چھوڑ دیا جا سکتا ھے اور اس صورت میں مقتول کے وارث کے لیے دستور کے مطابق خون بہا کا مطالبہ ھے، اور قاتل کے لیے خوش معاملگی کے ساتھ ادا کر دینا ۔ اور دیکھو (جو قصاص کے معاملے کو تمام زیادتیوں سے پاک عدل و مساوات کی اصل پر قائم کر دیا گیا ھے تو یہ) تمھارے پروردگار کی طرف سے تمھارے لیے سختیوں کا کم کر دینا اور رحمت کا فیضان ھوا ۔ اَب اس کے بعد کوئی زیادتی کرے گا تو یقین کرو کہ وہ اللہ کے حضور عذاب دردناک کا سزاوار ھوگا اور اے ارباب دانش! قصاص کے حکم میں (اگرچہ بظاھر ایک جان کی ھلاکت کے بعد دوسری جان کی ھلاکت ھے، لیکن فی الحقیقت یہ ھلاکت نہیں ھے) تمھارے لیے زندگی ھے اور یہ سب کچھ اس لیے ھے تاکہ تم برائیوں سے بچو .

قرآن مجید نے دو حالتوں کے سوا اور کسی حال میں بھی قتل نفس کو جائز نہیں رکھا ۔ ایک لڑائی کی حالت میں ؛ دوسرے قانون کی رو سے کسی مجرم کو سزا دینے کی صورت میں، مثلاً یہ کہ قاتل کو قتل کے بدلے میں قتل کیا جائے ۔ اس کے علاوہ جو کوئی جان بوجھ کر کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم کا دائمی عذاب ھے، اور اللہ کا غضب اور اس کی پھٹکار : وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا ۚ

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا ۭ فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۭ وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍۢ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۚ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ۡ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ○ وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاۗؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا ([النّسآء] : ۹۲، ۹۳)، یعنی کسی مسلمان کو سزا وار نہیں کہ کسی مسلمان کو قتل کر ڈالے، مگر یہ کہ غلطی سے (اور شبہے میں) اس کے ہاتھ سے کوئی قتل ہو جائے اور جس کسی نے ایک مسلمان کو غلطی سے (اور شبہے میں) قتل کر دیا ہو تو چاہیے کہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو اس کا خون بہا ادا کرے اور اگر وہ خود ہی معاف کر دیں تو کر سکتے ہیں - اور اگر مقتول اس قوم میں سے ہو جو تمھاری دشمن ہے (یعنی تم سے لڑ رہی ہے) مگر مقتول مؤمن ہو (اور کسی نے دشمنوں میں سے سمجھ کر، اسے قتل کر دیا ہو) تو چاہیے کہ ایک مسلمان غلام آزاد کیا جائے (خون بہا کا دلانا ضروری نہ ہو گا کہ اس کے وارثوں سے مسلمانوں کی جنگ ہو رہی ہے) اور اگر مقتول ان لوگوں میں سے ہو، جن کے ساتھ تمھارا معاہدہ صلح ہے تو چاہیے کہ قاتل، مقتول کے وارثوں کو خون بہا بھی دے اور یہ کہ ایک مسلمان غلام آزاد بھی کرے - اور جو کوئی غلام نہ پائے (یعنی اس کی قدرت نہ رکھتا ہو) تو اسے چاہیے کہ لگا تار دو مہینے روزے رکھے - اس لیے کہ اللہ کی طرف سے یہ (اس کے گناہ کی) توبہ ہے، اور اللہ سب کچھ جاننے والا (اور اپنے تمام احکام میں) حکمت رکھنے والا ہے اور جو مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کر ڈالے، تو اس کی سزا جہنم ہے، جہاں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوا اور اس کی پھٹکار پڑی، اور اس کے لیے اللہ نے بہت بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

دوسری جگہ فرمایا کہ یہودیوں کو بھی قصاص کا یہی حکم خدا کی طرف سے دیا گیا تھا: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ۙ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ۭ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ۭ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ (۵ [المآئدة]: ۴۵) یعنی ہم نے یہودیوں کے لیے تورات میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت، اور زخموں کے بدلے (ویسے ہی) زخم - پھر جو کوئی بدلہ لینا معاف کر دے تو یہ اس کے لیے (گناہوں کا) کفارہ ہوگا، اور جو کوئی اللہ کی نازل کی ہوئی کتاب کے مطابق حکم نہ دے گا، تو ایسے ہی لوگ ظالم ہیں۔

ایک دوسرے مقام پر فرمایا: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ۭ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ ۭ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا (۱۷ [بنی اسرآئیل] : ۳۳)، یعنی کسی جان کو ناحق قتل نہ کرو، جسے قتل کرنا اللہ نے حرام ٹھہرا دیا ہے - جو کوئی ظلم سے مارا جائے تو ہم نے اس کے وارث کو (قصاص کے مطالبے کا) اختیار دے دیا ہے - پس چاہیے کہ وہ خون ریزی میں زیادتی نہ کرے - (یعنی حق سے زیادہ بدلہ لینے کا قصد نہ کرے)، وہ (حد کے اندر رہنے میں) فتح مند ہے۔

اگر حق سے زیادہ بدلہ لے گا تو اللہ مظلوم کا

مدد گار هوگا : وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوْقِبَ بِهٖ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللّٰهُ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ (۲۲ [الحج] : ٦٠) ، یعنی جس نے اتنی هی تکلیف پهنچائی جتنی که اس کو پهنچائی گئی تهی، پهر اس پر زیادتی کی گئی تو الله ضرور اس کی مدد کرے گا۔ بلا شبهه الله معاف کرنے والا بخشنے والا هے .

مطلب یه هے که اگر ظلم هوا هو تو ضروری هے که مظلوم کو ظلم و تشدد کے دفاع کا موقع دیا جائے، جو مظلوم مدت تک مشق ستم بنے رهنے کے بعد اپنے دفاع کی کوشش کرتا هے اور جس طرح اس پر تلوار اٹهائی گئی تهی، وه بهی اسی طرح تلوار اٹهاتا هے اور بعد ازاں ظالم از سر نو ظلم و تعدی پر اتر آتا هے تو وه یقین رکهے که الله ضرور اس کی مدد کرے گا، کیونکه وه ظالم نهیں هے۔ بلکه اس ظلم کا دفاع کر رها هے جو اس پر ڈهایا گیا هے .

۲۳- لوٹ مار اور ڈکیتی کی سزا : جو لوگ اسلامی ریاست کے خلاف بغاوت کے مرتکب هوں یا لوٹ مار اور ڈکیتی کی وارداتوں سے امن عامّه میں خلل اندازی کے مرتکب هوں تو انهیں سخت سزا دی جائے۔ هاں اگر ان میں سے کوئی مجرم گرفتاری سے پهلے تائب هو جائے اور جرم کی معافی مانگ لے تو اس سے تعرض نه کیا جائے۔ قرآن مجید ان کی سزا کے بارے میں وضاحت کرتے هوئے کهتا هے : اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ۭ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۵ [المائدة] : ۳۳ و ۳۴)، یعنی بلا شبهه ان لوگوں کی جو الله اور اس کے رسول سے جنگ کرتے هیں اور ملک میں فساد پهیلانے کے لیے دوڑتے پهرتے هیں، (یعنی رهزن اور ڈاکو هیں) یهی سزا هے که قتل کر دیے جائیں ، یا سولی دیے جائیں، یا ان کے هاتھ پاؤں مخالف جهتوں سے کاٹ ڈالے جائیں، یا انهیں جلا وطن کر دیا جائے (یعنی جیسی کچھ سزا ان کے لیے ضروری هو دی جائے) یه ان کے لیے دنیا میں رسوائی هے اور آخرت میں بهی ان کے لیے عذاب عظیم هے۔ مگر هاں ان میں سے جو لوگ، اس سے قبل که تم ان پر قابو پاؤ (یعنی گرفتار کرو) توبه کر لیں (تو پهر ان سے تعرض نه کرو) اور جان لو که الله بخشنے والا ، مهربان هے .

۲۴- چوری کی سزا : قرآن مجید نے لوگوں کے جان و مال کو تحفظ دیا هے۔ اس لیے لوگوں کے خون پسینے کی کمائی کو مفت میں اڑا لے جانے والے چوروں کی سزا کا بهی ذکر فرمایا هے اور بتایا هے که چور مرد هو یا عورت دونوں کی سزا کی نوعیت ایک سی هے اور وه یه که ان کا ایک هاتھ کاٹ ڈالا جائے : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَاۗءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۭ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ فَمَنْ تَابَ مِنْۢ بَعْدِ ظُلْمِهٖ وَاَصْلَحَ فَاِنَّ اللّٰهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۵ [المائدة] : ۳۸ و ۳۹)، یعنی جو چور هو، خواه مرد هو یا عورت، اس کے هاتھ کاٹ ڈالو۔ جو کچھ انهوں نے کیا هے یه اس کی سزا هے اور الله کی طرف سے عبرت کی نشانی۔ الله (سب پر) غالب اور (اپنے احکام میں) حکمت رکهنے والا هے۔ پهر جس نے اپنے ظلم کے بعد (یعنی چوری کرنے کے بعد) توبه کر لی اور اپنے کو سنوار لیا، تو الله اس پر

(اپنی رحمت سے) لوٹ آئے گا، وہ بخشنے والا مہربان ہے .

۲۵- حدِّ قذف: کسی کو بدنام کرنا اور اس کو ایسی برائی سے متہم کرنا جو اس میں نہیں پائی جاتی، اللہ کے نزدیک انتہائی مذموم فعل ہے اور اس کی سزا دردناک عذاب ہے، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی ۔ دنیا میں حد قذف اور آخرت میں عذاب جہنّم: اِنَّ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِیْعَ الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ۙ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ ؕ وَاللّٰهُ یَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۲۴ [النّور]: ۱۹)، یعنی جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ایمان داروں کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے، ان کے لیے درد ناک عذاب ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے .

جو لوگ بے گناہ اور پاک باز عورتوں کو متہم گردانتے اور ان کی پاک دامنی کو برائی سے ملوث کرتے ہیں، قرآن مجید نے ان کو دنیا اور آخرت میں ملعون ٹھیرایا ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ لُعِنُوْا فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ ۙ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ (۲۴ [النّور]: ۲۳)، یعنی یقینا جو لوگ (برائی سے) بے خبر، پاک دامن ایمان دار، عورتوں پر اتہام باندھتے ہیں، انہیں دنیا اور آخرت میں ملعون قرار دے دیا گیا ہے اور ان کے لیے عذاب عظیم ہے .

جو لوگ عورتوں کا تعاقب کرتے، ان پر آوازے کستے اور ان کو ذہنی طور سے پریشان کرتے ہیں، یا مؤمن مردوں پر بہتان طرازی کرتے ہیں ۔ ان کے بارے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے: وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ بِغَیْرِ مَا اکْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَانًا وَّ اِثْمًا مُّبِیْنًا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۸)، یعنی جو لوگ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں کو، بغیر کسی گناہ کے، جس کے وہ مرتکب ہوے ہوں، ایذا پہنچاتے ہیں، وہ بلاشبہہ بہتان اور کھلے ہوے گناہ کا بوجھ اٹھاتے ہیں .

جو لوگ کسی پاک دامن پر بدکاری کا اتہام لگاتے ہیں قرآن مجید کے نزدیک ان کی سزا یہ ہے کہ ایک تو ان کو اسّی کوڑے لگائے جائیں اور دوسرے ان کی شہادت کبھی قبول نہ کی جائے ۔ انھوں نے اتنے بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کی وجہ سے انھیں ہمیشہ کے لیے معاشرے میں نا قابل اعتماد قرار دے دیا گیا ہے ۔ البتہ اگر اپنی تائید میں چار گواہ لے آئیں تو ان کو سچا سمجھا جائے گا: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَّ اُولٰٓئِکَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۙ○ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِکَ وَ اَصْلَحُوْا ۚ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۲۴ [النور]: ۴ و ۵)، یعنی جو لوگ پاک دامن عورتوں کو تہمت لگائیں، پھر اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کے اسی کوڑے لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو ۔ (یاد رکھو) وہی لوگ فاسق اور بدکار ہیں، مگر جن لوگوں نے تہمت لگانے کے بعد توبہ کر لی اور (اپنے آپ کی) اصلاح کر لی تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے .

[توبہ کرنے سے اللہ آخرت میں اس پر رحم کرے گا ۔ فقہا نے کہا ہے کہ توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوتی] .

۲۶- حدِّ زنا: اسی طرح قرآن مجید نے حدِّ زنا بھی مقرر کی ہے ۔ اس کے لیے دیکھیے (۴[النسآء]: ۱۶)، نیز (۲۴ [النور]: ۲ و ۳) ۔ ان آیات کی تفسیر بھی دیکھنی چاہیے ۔ نیز متعلقہ مقامات کو

اچھی طرح سمجھنے کے لیے احادیث کی طرف بھی رجوع کیا جائے [بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادّہ] ۔

۲۷۔ ناپ تول : یہ ایک معاشرتی مسئلہ ہے ۔ اس میں کمی بیشی کرنے والا معاشرے کا دشمن ہے اور استحصال کا ارتکاب کرتا ہے ۔ یہ معاشرتی بیماری نئی نہیں ہے، بہت پرانی ہے ۔ قوم مدیَن میں بھی یہ بیماری موجود تھی اور ان کا پورا قبیلہ اس مرض کا شکار تھا ۔ قرآن مجید نے متعدد مقامات پر قوم شعیب کے حوالے سے اس مرض کی قباحتوں کو واضح فرمایا اور اسے فساد فی الارض سے تعبیر کیا ہے ۔ ارشاد ربانی ہے : وَ اِلٰی مَدْیَنَ اَخَاهُمْ شُعَیْبًا ۭ قَالَ یٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ ۭ قَدْ جَآءَتْكُمْ بَیِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ فَاَوْفُوا الْكَیْلَ وَ الْمِیْزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْیَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا ۭ ذٰلِكُمْ خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ (۷ [الاعراف] : ۸۵)، یعنی مدین کی طرف (ہم نے) انھیں کے بھائی بندوں میں سے شعیب[ؑ] کو بھیجا ۔ انھوں نے کہا : اے میری قوم والو ! اللہ کی بندگی اختیار کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں ۔ تمھارے پروردگار کی طرف سے واضح دلیل تمھارے سامنے آ چکی ۔ پس چاہیے کہ ناپ تول پورا پورا کیا کرو ۔ لوگوں کو (خرید و فروخت میں) ان کی چیزیں کم نہ دو ۔ ملک کی درستی کے بعد (جو دعوت حق کے قیام سے ظہور میں آ رہی ہے) اس میں خرابی نہ ڈالو ۔ اگر تم ایمان رکھتے ہو تو یقین کرو، اسی میں تمھارے لیے بہتری ہے ۔ دوسری جگہ فرمایا : وَ اِلٰی مَدْیَنَ اَخَاهُمْ شُعَیْبًا ۭ قَالَ یٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ ۭ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْیَالَ وَ الْمِیْزَانَ اِنِّیْۤ اَرٰىكُمْ بِخَیْرٍ وَّ اِنِّیْۤ اَخَافُ عَلَیْكُمْ عَذَابَ یَوْمٍ مُّحِیْطٍ ۝ وَ یٰقَوْمِ اَوْفُوا الْمِكْیَالَ وَ الْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْیَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدِیْنَ (۱۱ [ھود] : ۸۴ و ۸۵)، یعنی ہم نے مدین کی طرف ان کے بھائی شعیب[ؑ] کو بھیجا ۔ اس نے کہا : اے میری قوم کے لوگو ! اللہ کی بندگی کرو، اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں اور ناپ تول میں کمی نہ کیا کرو ۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ تم خوش حال ہو (یعنی خدا نے تمھیں بہت کچھ دے رکھا ہے ۔ کفران نعمت نہ کرو) ۔ میں ڈرتا ہوں کہ تم پر عذاب کا ایسا دن نہ آ جائے جو سب پر چھا جائے گا اور اے میری قوم کے لوگو ! ناپ تول انصاف کے ساتھ پورا پورا کیا کرو ۔ لوگوں کو ان کی چیزیں (ان کے حق سے) کم نہ دو اور ملک میں فساد نہ پھیلاتے پھرو ۔

ان آیات میں اللہ کی بندگی اور ناپ تول میں کمی بیشی کا ایک ہی انداز میں ذکر کیا گیا ہے ۔ یعنی اللہ کی عبادت، اللہ کا حق ہے، اس کو بھی پورا کرو اور ناپ تول کا تعلق حقوق العباد سے ہے، اس میں بھی کسی قسم کی دھوکے بازی سے کام نہ لو ۔ اللہ کا حق اللہ کو دو اور بندوں کا بندوں کو ۔ قرآن مجید کے نزدیک ناپ تول کے پیمانوں کو درست رکھنا اور خرید و فروخت میں حق دار کو اس کا پورا حق دینا، انسانی معیشت کی بنیادی صداقت ہے اور وہ قدر ہے جس کی حفاظت کی انبیا علیہم السلام نے ہمیشہ تلقین کی ہے ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو اللہ تعالٰی نے لوگوں میں جن باتوں کی تبلیغ و اشاعت کا حکم دیا، ان میں ناپ تول کو صحیح اور درست رکھنا بھی شامل ہے ۔ ارشاد ہے : وَ اَوْفُوا الْكَیْلَ وَ الْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ ۭ (۶ [الانعام] :

۱۵۲)، یعنی انصاف کے ساتھ ناپ تول پورا کرو ۔ دوسری جگہ فرمایا : وَ اَوْفُوا الْكَیْلَ اِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِیْمِ ط ذٰلِكَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا (۱۷ بنیٓ [اسرآءیل] : ۳۵)، یعنی جب ناپو، تو پیمانہ بھرپور رکھا کرو (اس میں کمی نہ کرو) اور جب تولو، تو درست ترازو سے تولو (یعنی نہ تو ترازو غلط ہو اور نہ ڈنڈی مارو)، یہ معاملے کا بہتر طریقہ ہے اور اچھا انجام لانے والا ہے ۔

ناپ تول کی درستی کا قرآن مجید نے مختلف مقامات پر بار بار ذکر کیا ہے اور اس میں کمی بیشی کو زمین میں فساد بپا کرنے سے تعبیر فرمایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ فساد کی جڑ یہی چیز ہے ۔ اس سے اقتصادی اور معاشی نظام میں خرابی پیدا ہوتی ہے اور کاروباری ساکھ بگڑ جاتی ہے ۔ جس قوم میں یہ بیماری موجود ہوگی، نہ اس کو اخلاقی اعتبار سے صحیح سمجھا جائے گا اور نہ کاروباری لحاظ سے لوگوں میں اس کی عزت و آبرو باقی رہے گی ۔ اسی لیے قرآن مجید تاکید کرتا ہے : وَ وَضَعَ الْمِیْزَانَ ۙ اَلَّا تَطْغَوْا فِی الْمِیْزَانِ ۝ وَ اَقِیْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِیْزَانَ (۵۵ [الرحمٰن] : ۷ تا ۹)، یعنی اللہ ہی نے ترازو وضع کر دی کہ تم تولنے میں گڑبڑ نہ کرو اور تول انصاف کے ساتھ ٹھیک رکھو اور تول میں کمی نہ کرو ۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام پیغمبروں کو جہاں کتابیں اور صحیفے دیے گئے، وہاں ترازو کو صحیح اور درست رکھنے کی تعلیم بھی دی گئی : لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ (۵۷ [الحدید] : ۲۵)، یعنی ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی اور واضح دلیلیں دے کر بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو اتاری تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں ۔

۲۸- امر بالمعروف و نہی عن المنکر : امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر قرآن مجید نے بہت زیادہ زور دیا ہے اور مختلف مقامات پر مسلمانوں کو تاکید کی ہے کہ وہ لوگوں کو نیکی کا حکم دیں اور برائی کے ارتکاب سے روکیں ۔ پھر اس نے متنوع اسلوب بیان اختیار کرکے بتایا ہے کہ نیکی کے حدود کہاں سے شروع ہوتے ہیں اور برائی عمل و کردار کی کن نوعیتوں سے تعبیر ہے ۔ قرآن مجید کہتا ہے اس عالم رنگ و بو میں بے شمار قومیں آئیں اور لا تعداد لوگوں نے اس میں سکونت اختیار کی، مگر مسلمان قوم دنیا کی تمام قوموں سے مختلف افکار و خیالات کی حامل ہے ۔ اس کا مقصد اصلی سطح ارض پر خیر کو پھیلانا اور منکر کو ختم کرنا ہے : كُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ط (۳ [آل عمرٰن] : ۱۱۰)؛ یعنی (مسلمانو!) تم تمام امتوں میں بہترین امت ہو جو لوگوں (کی ارشاد و اصلاح) کے لیے ظہور میں آئی ہے ۔ تم نیکی کا حکم دیتے والے، برائی سے روکنے والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ہو ۔ بہتر امت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ امت روحانیت میں پاکیزگی کے بلند مرتبے پر فائز ہے اور اخلاق و معنوی لحاظ سے ہر قسم کے محاسن کے حامل ہیں۔ ان کا جماعتی نصب العین سب سے اچھا، سب سے عمدہ اور سب سے بلند ہے ۔

جب مسلمان جہاد و غزوات وغیرہ کی مصروفیت میں منہمک ہو گئے تو قرآن مجید میں یہ حکم نازل ہوا ۔ کہ تم میں ہمیشہ ایک ایسی جماعت ہونی چاہیے جو داعی الی الخیر ہو ۔ وہ نیکی

کا حکم دے، برائی سے روکے اور لوگوں کو راہ حق و ھدایت پر قائم رکھے: وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ؕ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۰۴)، یعنی ضروری ھے کہ تم میں ایک ایسی جماعت ھو، جو بھلائی کی باتوں کی طرف دعوت دینے والی ھو، وہ نیکی کا حکم دے، برائی سے روکے، اور بلا شبہہ ایسے ھی لوگ ھیں جو کامیابی حاصل کرنے والے ھیں.

قرآن مجید کہتا ھے کہ اہلِ کتاب (یہود و نصارٰی) میں بھی جن کی بدعملیوں کا بار بار تذکرہ کیا گیا ھے، بھلے آدمی موجود ھیں جو ایمان و عمل کی دولت سے مالا مال ھیں، راست باز ھیں، عبادت میں سرگرم رھنے والے ھیں، برائی سے روکتے اور نیکی کا حکم دیتے ھیں: يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُوْنَ فِي الْخَيْرٰتِ ؕ وَ اُولٰٓئِكَ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۱۴)، یعنی ان میں ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ھے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ھیں، نیکی کا حکم دیتے ھیں، برائی سے روکتے ھیں، بھلائی کے تمام کاموں میں تیزگام ھیں اور بلا شبہہ ان لوگوں میں سے ھیں جو نیک کردار ھیں.

قرآن مجید نے ایمان داروں کی جو صفات بیان کی ھیں ان میں نمایاں ترین وصف یہ ھے کہ وہ نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ھیں: وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ يُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَ يُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ ؕ اُولٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (۹ [التوبة] : ۷۱)، یعنی مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں، سب ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ھیں۔ نیکی کا حکم دیتے ھیں۔ برائی سے روکتے ھیں۔ نماز قائم رکھتے ھیں، زکٰوۃ ادا کرتے ھیں، اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ھیں۔ سو یہی لوگ ھیں جن پر اللہ ضرور رحمت فرمائے گا۔ یقیناً اللہ سب پر غالب اور (اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ھے.

قرآن مجید نے مؤمن کے سات اوصاف بیان کیے ھیں، جن میں ایک یہ ھے کہ وہ نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ھیں: اَلتَّآئِبُوْنَ الْعٰبِدُوْنَ الْحٰمِدُوْنَ السَّآئِحُوْنَ الرّٰكِعُوْنَ السّٰجِدُوْنَ الْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ النَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحٰفِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ ؕ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (۹ [التوبه] : ۱۱۲)، یعنی (اپنی لغزشوں اور خطاؤں سے) توبہ کرنے والے، عبادت میں سرگرم رھنے والے، اللہ کی حمد و ثنا کرنے والے، روزہ رکھنے والے، رکوع کرنے والے، سجدہ کرنے والے، نیکی کا حکم کرنے والے اور برائی سے روکنے والے، اور اللہ کی ٹھیرائی ھوئی حد بندیوں کی حفاظت کرنے والے ھیں۔ (اے پیغمبرؐ! یہی سچے مؤمن ھیں) اور مؤمنوں کو کامیابی و سعادت کی خوش خبری دے دو.

یہ وہ پاک باز لوگ ھیں کہ اگر انھیں زمین میں اقتدار حاصل ھو جائے تو اقامت نماز، ادائی زکٰوۃ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو اپنا شیوہ قرار دے لیں: اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ؕ وَ لِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ (۲۲ [الحج] : ۴۱)، یعنی اگر ھم نے ان کو زمین میں صاحب اقتدار کر دیا تو وہ نماز (کا نظم) قائم کریں گے زکٰوۃ کی ادائی میں سرگرم ھوں گے، نیکیوں کا

حکم دیں گے، برائیوں سے روکیں گے اور تمام باتوں کا انجام کار اللہ ہی کے ہاتھ ہے ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو اللہ نے واضح الفاظ میں حکم دیا : خُذِ الْعَفْوَ وَ اْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ (۷ [الاعراف] : ۱۹۹)، یعنی نرمی اور در گزر سے کام لو، نیکی کا حکم دو اور جاہلوں سے اعراض کرو ۔

یہ موٹی موٹی تین چیزیں، جن کا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حکم دیا گیا ہے، پوری اخلاقی زندگی ان میں سمٹ آتی ہے اور یہی شائستگی و سعادت کی اصل بنیاد ہیں ۔ ہر معاملے میں عفو و در گزر سے کام لینا، نیکی کے پھیلانے میں سرگرم رہنا اور جاہلوں کی کسی بات کی پروا نہ کرنا، مشکلات کے تمام عقدے ان پر عمل کرنے سے نہایت آسانی کے ساتھ کھل جاتے ہیں ۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ حضرت لقمٰنؑ نے بھی اپنے بیٹے کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تلقین کی تھی : يٰبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَ اْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اصْبِرْ عَلٰى مَآ اَصَابَكَ ؕ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ (۳۱ [لقمان] : ۱۷) یعنی اے میرے بیٹے ! نماز قائم رکھو، نیکی کا حکم دو برائی سے روکو اور جو مصیبت تمھیں پہنچے اس پر صبر کرو ۔ بلا شبہہ یہ بڑی ہمت کے کام ہیں ۔

ایک مرتبہ برائی کا ارتکاب کرکے اس سے باز نہ آنا اور اس کو اپنا شعار ٹھیرا لینا نہایت مذموم فعل ہے اور یہ یہودیوں کا شیوہ ہے : كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ ؕ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ (۵ [المآئدة] : ۷۹)، یعنی وہ (یہودی) ایک مرتبہ برائی میں پڑ جاتے تو پھر اس سے باز نہیں آتے تھے ۔ یہ بڑی ہی برائی تھی جو وہ کیا کرتے تھے ۔

جو لوگ نیکی کے بجاے برائی کی طرف رغبت رکھتے ہیں، وہ منافق ہیں : اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ بَعْضُهُمْ مِّنْۢ بَعْضٍ ۘ يَاْمُرُوْنَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوْفِ وَ يَقْبِضُوْنَ اَيْدِيَهُمْ ؕ نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ ؕ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (۹ [التوبہ] : ۶۷)، یعنی منافق مرد اور عورتیں، سب ایک، دوسرے کے ہم جنس ہیں، برائی کا حکم دیتے ہیں، اچھی باتوں سے روکتے ہیں اور (راہ حق میں خرچ کرنے سے) اپنی مٹھیاں بند رکھتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اللہ کو بھلا دیا ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ بھی اللہ کے حضور بھلا دیے گئے، یعنی جو اللہ کی طرف سے غافل ہو جاتا ہے، اللہ کے قوانین فضل و سعادت بھی اسے بھلا کر چھوڑ دیتے ہیں) بلا شبہہ یہ منافق ہیں، جو دائرۂ حق سے باہر ہو گئے ہیں ۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر پر قرآن مجید میں بار بار زور دیا گیا ہے اور جو لوگ اس سے غافل ہیں یا نیکی سے روکتے اور برائی کی ترغیب دیتے ہیں قرآن مجید نے ان کی سخت الفاظ میں مذمت کی ہے ۔

**مآخذ** : اس مضمون کا اصل مأخذ تو قرآن مجید ہے، لیکن اس میں مندرجۂ ذیل امدادی و تشریحی کتابوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے : (۱) ابن کثیر : تفسیر؛ (۲) الزمخشری : الکشّاف؛ (۳) جلال الدین السّیوطی و جلال الدین المحلّی : جلالین؛ (۴) البیضاوی : انوارالتنزیل و اسرار التأویل؛ (۵) ابوالبرکات النسفی : مدارک التنزیل و حقائق التأویل؛ (۶) تفسیر الخازن؛ (۷) الطبری : جامع البیان فی تأویل القرآن؛ (۸) البغوی : معالم التنزیل؛ (۹) الرازی : تفسیر کبیر؛ (۱۰) الآلوسی : روح المعانی؛ (۱۱) ابن العربی : احکام القرآن؛ (۱۲) تفسیر المنار؛ (۱۳) سید قطب : فی ظلال القرآن؛ (۱۴) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن؛

(۱۵) ابن جریر الطبری : تفسیر ابن جریر؛ (۱۶) جلال الدین السیوطی : الدر المنثور؛ (۱۷) ابواللیث : تفسیر؛ (۱۸) شاہ عبدالعزیز : فتح العزیز؛ (۱۹) نواب صدیق حسین خان : فتح البیان؛ (۲۰) المخدوم علی المہایمی : تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان؛ (۲۱) ابن الاثیر : تفسیر؛ (۲۲) ابن الجوزی : تفسیر؛ (۲۳) ابن عباس : تفسیر ابن عباس؛ (۲۴) شیخ ابن قرقماش : فتح الرحمان؛ (۲۵) حافظ ابو عبداللہ محمد بن یزید قزوینی : تفسیر ابن ماجہ؛ (۲۶) شاہ ولی اللہ : الفوز الکبیر فی اصول التفسیر؛ (۲۷) شیخ ابو حیان : البحر المحیط ؛ (۲۸) احمد حسن محمد شاہ دہلوی : احسن التفاسیر؛ (۲۹) ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن؛ (۳۰) البخاری : صحیح؛ (۳۱) المسلم : صحیح؛ (۳۲) العینی بدرالدین: عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری؛ (۳۳) سید انور شاہ کاشمیری : فیض الباری شرح صحیح البخاری؛ (۳۴) شمس الحق عظیم آبادی : عون المعبود علی سنن ابی داوٗد؛ (۳۵) ابو یحیٰی زکریا الانصاری: تحفۃ الباری فی شرح البخاری؛ (۳۶) عبدالرحمٰن مبارک پوری : تحفۃ الاحوذی ؛ (۳۷) النووی : المنہاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج ؛ (۳۸) سید انور شاہ کاشمیری عرف الشذی شرح جامع الترمذی؛ (۳۹) فتح الملہم شرح صحیح مسلم؛ (۴۰) خلیل احمد سہارنپوری : بذل المجہود فی شرح ابی داوٗد .

(محمّد اسحاق بھٹی)

⊛ **فضائل و آداب قرآن :** قرآن مجید نہایت فضیلت والی کتاب ہے جو اللہ کی طرف سے اتاری گئی ہے ۔ اس کے فضائل و آداب خود قرآن مجید میں بھی بیان کیے گئے ہیں، احادیث میں بھی موجود ہیں ۔ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی منقول ہیں اور بزرگان دین نے بھی اپنی تصنیفات میں انھیں ذکر کیا ہے ۔ پورے قرآن مجید کے فضائل کے علاوہ متعدد سور و آیات کے خصائص و فضائل بھی کتب احادیث و تفاسیر میں مروی ہیں ۔ اس مقالے میں فضائل قرآن مناسب تفصیل سے بیان کیے جا رہے ہیں ۔ اس ضمن میں سب سے پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ خود قرآن مجید، اپنے بارے میں کیا کہتا ہے پھر رسول اللہ صلّی علیہ و آلہٖ وسلّم کی احادیث کی طرف رجوع کیا گیا ہے اور بعد میں دیگر اکابر اسلام اور ائمۂ دین کے ارشادات و اقوال کی روشنی میں فضائل قرآن مجید کی وضاحت کی گئی ہے .

**قرآن، قرآن مجید کی روشنی میں :** قرآن مجید کی سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ اس کا مقصد نزول، لوگوں کے دلوں کی تثبیت، ذہن و فکر کا استحکام اور ہدایت و بشارت کی نعمت سے متمتع کرنا ہے ۔ ارشاد ربانی ہے : قُلْ نَزَّلَهٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّکَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ هُدًى وَّ بُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ (۱۶ [النحل] ۱۰۲)، یعنی (اے پیغمبر !) کہ دیجیے کہ اس (قرآن مجید) کو روح القدس (یعنی جبریل) نے آپؐ کے پروردگار کی طرف سے، دین حق کے ساتھ اتارا ہے تاکہ ان لوگوں کو، جو ایمان لائے ہیں ثابت قدم رکھے اور مسلمانوں کے لیے ہدایت اور بشارت کا موجب ہو .

یہ قرآن مجید ہی ہے، جس کی وجہ سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو "مُنْذِرِيْن" کی مقدس اور عظیم المرتبت جماعت میں گردانا گیا اور جبریل روح الامین اس کو آپؐ پر مختلف اوقات میں نازل کرتے رہے : نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ۙ عَلٰى قَلْبِکَ لِتَکُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ (۲۶ [الشعراء]: ۱۹۳ و ۱۹۴)، یعنی (اے پیغمبر) قرآن مجید، روح الامین یعنی جبریلؑ نے، آپؐ کے قلب پر اتارا تاکہ آپؐ اللہ کے عذاب و عقوبت سے ڈرانے والوں (پیغمبروں) میں سے ہو جائیں ۔ پھر

قرآن مجید کی فضیلت کا اندازہ اس سے بھی کیا جا سکتا ھے کہ اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے لیے اس کی تعلیم کا فیصلہ فرمایا تو اس عظیم الشان ذمے داری پر جبریلؑ کو مقرر کیا گیا، جن کا ذکر قرآن مجید نے "شدید القُوٰی" کہ کر کیا ھے : عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى (۵۳ [النجم] : ۵)، یعنی (رسول اکرمؐ کو) اس کی تعلیم بہت بڑی طاقت والے (جبریلؑ) نے دی ۔ قرآن مجید کسی انسان کی طرف سے نازل شدہ نہیں ھے بلکہ اس کو خود اللہ تعالٰی نے جبریلؑ کی وساطت سے نازل فرمایا: تَنْزِيْلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْاَرْضَ وَ السَّمٰوٰتِ الْعُلٰى (۲۰ [طٰه] : ۴)، یعنی اس کا نزول اس ذات ارفع و اعلٰی کی طرف سے کیا گیا ھے، جس نے زمین اور بلند آسمانوں کی تخلیق کی ۔ یہ بھی ارشاد فرمایا : وَ اِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْاٰنَ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ عَلِيْمٍ (۲۷ [النمل] : ۶)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) بلاشبہہ آپؐ پر قرآن مجید، حکمت والے جاننے والے کی طرف سے القا کیا جاتا ھے ۔ اس آیت کا مطلب یہ ھے کہ یہ قرآن مجید اس ذات بلند و بالا کی جانب سے اتارا گیا ھے جس کو زمین و آسمان کی ہر شے کا علم ھے : قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِيْ يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ اِنَّهٗ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (۲۵ [الفرقان] : ۶)، یعنی (اے نبی اکرمؐ) کہ دیجیے کہ اس کو اس (اللہ) نے نازل فرمایا ھے جو آسمانوں اور زمین کی پوشیدہ اور مخفی باتوں کو جانتا ھے یقیناً وہ بخشنے والا مہربان ھے ۔

یہ اس درجہ ذی شان کتاب ھے کہ غالب اور انتہائی رحم کرنے والے نے اس کو اتارا ھے : تَنْزِيْلَ الْعَزِيْزِ الرَّحِيْمِ (۳۶ [یٰس] : ۵)، یعنی غالب مہربان کی طرف سے نازل شدہ ھے ۔

پھر قرآن مجید کی حفاظت کی ذمے داری بھی اللہ تعالٰی نے خود اپنے اوپر لی ھے اور اس کو بندوں کے لیے نصیحت قرار دیا ھے : اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (۱۵ [الحجر] : ۹)، یعنی بے شک ھم نے اس نصیحت کو اتارا ھے اور ھم ھی اس کی حفاظت اور نگھبانی کرنے والے ھیں ۔ یہ بھی فرمایا کہ اللہ نے اس کو اپنے علم و ارادہ کی تمام کیفیات کے ساتھ نازل فرمایا: لٰكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَآ اَنْزَلَ اِلَيْكَ اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ ۚ وَالْمَلٰۗىِٕكَةُ يَشْهَدُوْنَ ۭ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا (۴ [النسآء] : ۱۶۶) یعنی اللہ اس بات کی شہادت دیتا ھے کہ جو آپؐ کی طرف اتارا گیا ھے، اس کو اللہ نے اپنے علم سے اتارا ھے اور فرشتے بھی شہادت دیتے ھیں، اور شہادت کے لیے صرف اللہ ھی کافی ھے ۔

قرآن مجید کی تقدیس کا یہ حال ھے کہ اس کے نزول اور اس کی سماعت میں شیاطین کو قطعی طور سے کوئی دخل نہیں ھے، فرمایا : وَ مَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيٰطِيْنُ ○ وَمَا يَنْۢبَغِيْ لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ○ اِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُوْلُوْنَ (۲۶ [الشعرآء] : ۲۱۰ تا ۲۱۲)، یعنی اس (قرآن) کو شیاطین لے کر نہیں آئے اور نہ ان کو یہ سزا وار ھی ھے اور نہ وہ اس کی طاقت ھی رکھتے ھیں ۔ وہ تو وحی قرآن مجید کو سننے سے ایک طرف ھٹا دیے گئے ھیں ۔ یہ بھی فرمایا : وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطٰنٍ رَّجِيْمٍ (۸۱ [التکویر] : ۲۵)، یعنی وہ شیطان مردود کا کلام نہیں ھے ۔ یہ بھی فرمایا کہ یہ کسی شاعر کا کلام بھی نہیں : وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۭ (۶۹ [الحاقة] : ۴۱)، یعنی نہ یہ کسی شاعر کا کلام ھے؛ یہ کسی کاھن کی کرشمہ سازی کا نتیجہ بھی نہیں ھے : وَمَا هُوَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۭ (۶۹ [الحاقة] : ۴۲)، یعنی نہ یہ کسی کاھن کا کلام ھے ۔ اس کو اللہ نے کتاب مبین سے تعبیر کیا ھے اور لوگوں کو عقل و دانش سے

بہرہ ور کرنے کے لیے نازل فرمایا ہے: الٓرٰ قف تِلْکَ اٰیٰتُ الْکِتٰبِ الْمُبِیْنِ ٥ قف اِنَّآ اَنْزَلْنٰہُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ (۱۲ [یوسف]: ۱ و ۲)، یعنی یہ واضح طور سے بیان کرنے والی کتاب کی آیات ہیں؛ یقیناً ہم نے اس کو فصیح اور واضح قرآن مجید بنا کر نازل کیا ہے، تاکہ تم اسے سمجھ سکو۔ اس کی رفعتوں کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ واضح اور صاف حکم ہے: وَ کَذٰلِکَ اَنْزَلْنٰہُ حُکْمًا عَرَبِیًّا (۱۳ [الرعد]: ۳۷)، یعنی ہم نے اس (کتاب) کو صاف اور واضح حکم کی صورت میں اتارا ہے.

اس کے بے شمار اوصاف میں سے ایک صفت یہ ہے کہ اس میں بشارت اور یہ إنْذار دونوں موجود ہیں: فَاِنَّمَا یَسَّرْنٰہُ بِلِسَانِکَ لِتُبَشِّرَ بِہِ الْمُتَّقِیْنَ وَ تُنْذِرَبِہٖ قَوْمًا لُّدًّا (۱۹ [مریم]: ۹۷)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) ہم نے اس (قرآن) کو آپؐ کی زبان میں آسان کر دیا ہے کہ آپؐ اس کے ذریعے متقی لوگوں کو بشارت دیں اور جھگڑالو گروہ کو ڈرائیں۔ قرآن مجید میں یہ فضیلت بھی پنہاں ہے کہ یہ بنی نوع انسان کو پرہیزگار بنانے اور ان کی نصیحت کے لیے نازل کیا گیا: وَ کَذٰلِکَ اَنْزَلْنٰہُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا وَّ صَرَّفْنَا فِیْہِ مِنَ الْوَعِیْدِ لَعَلَّھُمْ یَتَّقُوْنَ اَوْ یُحْدِثُ لَھُمْ ذِکْرًا (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۱۳)، یعنی (اے پیغمبر!) اسی طرح ہم نے اس کو عربی قرآن مجید بنا کر نازل کیا ہے اور اس میں بار بار وعید بیان کی ہیں، شاید وہ پرہیزگار بن جائیں یا وہ ان کے لیے نصیحت پیدا کرے.

قرآن مجید لفظی و معنوی ہر نوع کی کجی سے پاک ہے: قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا غَیْرَ ذِیْ عِوَجٍ لَّعَلَّھُمْ یَتَّقُوْنَ (۳۹ [الزمر]: ۲۸)، یعنی قرآن مجید عربی زبان میں ہے اور اس میں کسی قسم کی کجی نہیں تاکہ لوگ پرہیزگار بن جائیں۔ قرآن مجید ایسی فضیلت والی کتاب ہے کہ اس میں تمام بنیادی امور کی تفصیل موجود ہے: کِتٰبٌ فُصِّلَتْ اٰیٰتُہٗ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لِّقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ ٥ۙ بَشِیْرًا وَّ نَذِیْرًا ۚ (۴۱ [حٰمٓ السجدہ]: ۳، ۴)، یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیات تفصیل سے بیان کی گئی ہیں۔ قرآن مجید عربی میں ہے ان لوگوں کے لیے جو جانتے ہیں بشارت دینے والا اور ڈرانے والا.

یہ کتاب الٰہی برکتوں اور سعادتوں کا مجموعہ ہے: وَ ھٰذَا کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰہُ مُبٰرَکٌ فَاتَّبِعُوْہُ وَ اتَّقُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ ٥ (۶ [الانعام]: ۱۵۵)، یعنی یہ ایک مبارک کتاب ہے، جو ہم نے اتاری، تم اسی کا اتباع کرو اور (اللہ سے) ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے.

قرآن مجید ایمان والوں کے لیے اللہ کی ہدایت اور رحمت کا مرقع ہے۔ فرمایا: وَ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْکِتٰبَ اِلَّا لِتُبَیِّنَ لَھُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوْا فِیْہِ ۙ وَ ھُدًی وَّ رَحْمَۃً لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ ٥ (۱۶ [النحل]: ۶۴)، یعنی (اے رسول اکرمؐ!) ہم نے آپؐ پر یہ کتاب فقط اس غرض سے نازل کی ہے کہ آپؐ ان سے وہ باتیں بیان کر دیں، جن میں انھوں نے اختلاف کر رکھا ہے اور یہ (کتاب) ایمان داروں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے.

اس کی ایک صفت یہ ہے کہ یہ لوگوں کو کفر کے اندھیروں سے نکال کر ایمان کی روشنی عطا کرتی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: الٓرٰ قف کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰہُ اِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ٥ۙ بِاِذْنِ رَبِّھِمْ اِلٰی صِرَاطِ الْعَزِیْزِ الْحَمِیْدِ ٥ (۱۴ [ابرٰھیم]: ۱)، یعنی یہ ایسی کتاب ہے جو ہم نے اس لیے آپؐ کی طرف اتاری ہے کہ آپؐ لوگوں

کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لائیں (یعنی) ان کے پروردگار کے حکم سے (ان کو) غالب قابل تعریف (خدا کی) راہ پر گامزن کر دیں .

اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس کتاب عظیم کی یہ بہت بڑی فضیلت بیان فرمائی ہے کہ یہ ان تمام کتابوں کی تصدیق کرنے والی ہے جو اس سے پہلے مختلف زمانوں میں مختلف پیغمبروں پر اتاری گئیں ۔ فرمایا : وَ اٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖ ۪ (۲ [البقرة] : ۴۱)، یعنی اس (کتاب) پر ایمان لاؤ جو میں نے اتاری ہے ۔ وہ اس کی تصدیق کرتی ہے جو تمھارے پاس ہے اور سب سے پہلے تمھیں اس کے منکر نہ بن جاؤ ۔ یہ بھی فرمایا : وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتٰبٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ۙ (۲ [البقرة] : ۸۹)، یعنی جب ان کے پاس اللہ کی طرف سے، ایسی کتاب آئی، جو ان (کتابوں) کی تصدیق کرتی ہے جو ان کے پاس ہیں؛ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ؕ (۲ [البقرة] : ۹۱)، یعنی وہ (قرآن مجید) خود بھی حق ہے، ان (کتابوں) کی تصدیق کرتا ہے جو ان کے پاس ہیں؛ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۳)؛ یعنی (اے پیغمبر !) اس نے حق کے ساتھ آپؐ پر یہ کتاب نازل کی جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے ۔ نیز دیکھیے (۴۶ [الاحقاف] : ۱۲) .

پھر اللہ کے رسول صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو یہ بھی ارشاد ہے کہ قرآن مجید کی روشنی ہی میں فیصلے کیے جائیں : وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ ؕ (۵ [المائدة] : ۴۸)، یعنی (اے نبیؐ !) ہم نے آپؐ کی طرف حق کے ساتھ کتاب نازل کی جو اپنے سے پہلی کتابوں کی مصدق ہے اور ان پر نگہبان ہے تو آپؐ اسی کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے اتارا ہے، اور اس حق سے، جو آپؐ کے پاس ہے، علٰحدہ ہو کر، ان کی خواہشوں پر نہ چلیں؛ یہ بھی فرمایا : وَ مَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ لٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِىْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيْلَ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○ (۱۰ [یونس] : ۳۷)، یعنی یہ وہ قرآن مجید نہیں کہ اللہ کے سوا کہیں سے گھڑ لیا گیا ہو بلکہ یہ تو اس کی تصدیق ہے جو اس سے پہلے (نازل) ہو چکا اور احکام کی تفصیل بیان کرتا ہے ۔ اس میں شک و شبہے کی کوئی گنجائش نہیں کہ یہ رب العالمین کی طرف سے ہے؛ دوسری جگہ فرمایا : لَقَدْ كَانَ فِىْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِى الْاَلْبَابِ ؕ مَا كَانَ حَدِيْثًا يُّفْتَرٰى وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِىْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيْلَ كُلِّ شَىْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ○ (۱۲ [یوسف] : ۱۱۱)، یعنی بلا شبہہ ان کے واقعات میں عقلمندوں کے لیے سامان عبرت پنہاں ہے ۔ یہ (قرآن مجید) گھڑی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ یہ تو تصدیق ہے اس کی جو اس سے پہلے ہے اور ہر شے کی تفصیل ہے اور ایمان داروں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے .

قرآن مجید کی بنیادی فضیلت اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ بنی نوع انسان کے سامنے حقائق کی راہیں واضح کرتا اور انھیں صراط مستقیم پر چلنے کی تلقین کرتا ہے ۔ اس ضمن میں وہ جنات کی زبانی کہتا ہے : قَالُوْا يٰقَوْمَنَآ اِنَّا سَمِعْنَا كِتٰبًا اُنْزِلَ مِنْۢ بَعْدِ مُوْسٰى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

يَهْدِيْٓ اِلَى الْحَقِّ وَ اِلٰى طَرِيْقٍ مُّسْتَقِيْمٍ ○ (۴۶ [الاحقاف] : ۳۰)، یعنی (جنّوں نے) کہا : اے بھائیو! ہم نے ایک کتاب (قرآن مجید) سنی جو حضرت موسیٰؑ کے بعد نازل کی گئی ہے ۔ وہ اس (کتاب) کی تصدیق کرتی ہے جو اس سے پہلے ہے ۔ وہ حق کی طرف رہنمائی کرتی اور سیدھی راہ پر لگاتی ہے؛

قرآن مجید کی اساسی فضیلت اور بنیادی صفت یہ ہے کہ وہ شک و ریب سے پاک اور ہدایت کا ذریعہ ہے ۔ اس حقیقت کو قرآن مجید نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے : ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ ج هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ○ (۲[البقرة] : ۲)، یعنی یہ ایسی کتاب ہے کہ اس میں شک کی گنجائش نہیں ۔ پرہیزگاروں کے لیے یہ ذریعۂ ہدایت ہے ۔ اس سے بڑھ کر اس کی اور کیا فضیلت ہو سکتی ہے کہ اللہ نے اس کو موعظت، شفا، ہدایت، خیر، رحمت اور اور اپنا فضل قرار دیا ہے۔ ارشاد ہے : يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ شِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ ۵ لا وَ هُدًى وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ○ قُلْ بِفَضْلِ اللّٰهِ وَ بِرَحْمَتِهٖ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوْا ط هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ (۱۰ [یونس] : ۵۷، ۵۸)، یعنی لوگو! تمھارے پاس، تمھارے پروردگار کی طرف سے نصیحت اور ان (بیماریوں) کی جو سینوں میں چھپی ہوئی ہیں، شفا آ چکی ہے اور ایمان داروں کے لیے وہ ہدایت اور رحمت ہے ۔ (اے نبیؐ!) کہ دیجیے کہ (یہ قرآن) اللہ کے فضل اور اس کی رحمت کی وجہ سے ہے پس اس سے انھیں خوش ہونا چاہیے وہ اس (مال) سے بہتر ہے جو وہ جمع کرتے ہیں.

قرآن کو تبیان، ہدایت، رحمت اور بُشریٰ بھی کہا گیا ہے، فرمایا: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً وَّ بُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ (۱۶ [النحل] : ۸۹)، یعنی ہم نے (اے پیغمبرؐ!) آپؐ پر یہ کتاب نازل کی جو ہر چیز کو کھول کر بیان کرنے والی اور مسلمانوں کے لیے سراسر ہدایت اور رحمت اور بشارت ہے ۔ یہ بھی فرمایا : اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا كَبِيْرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۹)، یعنی بلاشبہہ یہ قرآن اس راہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے ، جو سب سے سیدھی راہ ہے اور ایمان والوں کو جو نیک عملی میں سرگرم رہتے ہیں، بشارت دیتا ہے کہ انھیں بہت بڑا اجر ملنے والا ہے ۔ قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے کتاب حکیم اور نیک کردار لوگوں کے لیے ہدایت اور رحمت کا سرچشمہ قرار دیا ہے : تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ الْحَكِيْمِ ○ لا هُدًى وَّ رَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ (۳۱ [لقمٰن] : ۲، ۳)، یعنی یہ حکمت و دانائی والی کتاب کی آیات ہیں، جو نیک لوگوں کے لیۓ ہدایت اور رحمت ہیں.

فضائل قرآن کے سلسلے میں یہ بھی فرمایا کہ اہل علم بہت جلد اس کی تعلیمات سے بہرہ ور ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ اس کو حق و صداقت کی میزان سمجھتے ہیں ۔ فرمایا : وَ يَرَى الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ لا وَ يَهْدِيْٓ اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ (۳۴ [سبا] : ۶)، یعنی جن لوگوں کو علم دیا گیا ہے، وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ جو کچھ آپؐ کے پروردگار کی طرف سے آپؐ پر اتارا گیا ہے وہ حق ہے اور وہ (اللہ) غالب قابل تعریف کی راہ پر لگاتا ہے ۔ پھر اس کی عظمت و فضیلت کا اس سے

بھی پتا چلتا ہے کہ اگر خود پیغمبر بھی (نعوذ باللہ) ضلالت و گمراہی کا شکار ہو جائے تو اس کی وجہ اس کی ذاتی کمزوری ہے اور اگر ہدایت خداوندی سے فیض یاب ہو جائے تو یہ کتاب الٰہی کی برکت کا نتیجہ ہے۔ اس ضمن میں قرآن کے الفاظ یہ ہیں: قُلْ اِنْ ضَلَلْتُ فَاِنَّمَآ اَضِلُّ عَلٰی نَفْسِیْ ۚ وَ اِنِ اهْتَدَیْتُ فَبِمَا یُوْحِیْٓ اِلَیَّ رَبِّیْ ؕ اِنَّهٗ سَمِیْعٌ قَرِیْبٌ (۳۴ [سبا] : ۵۰)، یعنی (اے نبیؐ !) کہ دیجیے کہ اگر میں گمراہ ہو گیا تو میری گمراہی کا وبال مجھی پر رہے گا اور اگر میں ہدایت پر ہوں تو اس فرمان خداوندی کے باعث جو پروردگار میری طرف وحی کرتا ہے۔ بے شک وہ سننے والا ہے، بہت قریب ہے۔

اللہ تعالٰی نے متعدد مقامات پر اس کو شفا، رحمت، ہدایت، تبیان، نور، نورمبین، بشرٰی، مبارک، ذکر، موعظت، برہان، بصائر، کتاب مبین، حکمت، قرآن مبین، کتاب عزیز، فرقان، قرآن عظیم اور قرآن مجید وغیرہ ایسے عظیم الشان الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ سب الفاظ قرآن کی رفعت و عظمت اور فضیلت و بزرگی پر دلالت کناں ہیں۔ اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں: قُلْ هُوَ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا هُدًی وَّ شِفَآءٌ ؕ (۴۱ [حٰمٓ السجدہ] : ۴۴)، یعنی (اے پیغمبرؐ !) کہ دیجیے کہ یہ (قرآن) ایمان والوں کے لیے ہدایت اور شفا ہے؛ هٰذَا بَصَآئِرُ لِلنَّاسِ وَ هُدًی وَّ رَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ (۴۵ [الجاثیہ]۔ ۲۰)، یعنی یہ (قرآن) لوگوں کے لیے بصیرت کی باتیں ہیں اور جو لوگ یقین رکھتے ہیں ان کے لیے ہدایت اور رحمت ہے؛ آیت ذیل میں رحمت اور ذکرٰی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَرَحْمَةً وَّ ذِكْرٰی لِقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ (۲۹ [العنکبوت] : ۵۱)، یعنی بلاشبہ اس (قرآن) میں ایمان والوں کے لیے رحمت اور نصیحت ہے؛ اس آیت میں تبیان، ہدایت، رحمت اور بشرٰی کہا گیا ہے: وَ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتٰبَ تِبْیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ وَّ هُدًی وَّ رَحْمَةً وَّ بُشْرٰی لِلْمُسْلِمِیْنَ ○ (۱۶ [النحل] : ۸۹)، یعنی ہم نے (اے نبی اکرمؐ !) آپؐ پر وہ کتاب نازل کی جو ہر چیز کو کھول کر بیان کرتی ہے اور مسلمانوں کے لیے ہدایت اور رحمت اور بشارت ہے؛ مندرجۂ ذیل آیت میں قرآن کو موعظت، شفا، ہدایت اور رحمت فرمایا گیا ہے: یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ شِفَآءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ ۙ وَ هُدًی وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ ○ (۱۰ [یونس] : ۵۷)، یعنی لوگو! تمہارے پاس تمہارے پروردگار کی طرف سے نصیحت اور ان بیماریوں کے لیے جو سینوں میں پنہاں ہیں، شفا آ چکی ہے اور یہ ایمان داروں کے لیے ہدایت اور رحمت ہے۔

درج ذیل آیت میں برہان اور نورمبین قرار دیا گیا ہے: یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ اَنْزَلْنَآ اِلَیْكُمْ نُوْرًا مُّبِیْنًا ○ (۴ [النسآ] : ۱۷۴)، یعنی اے لوگو! تمہارے پاس تمہارے پروردگار کی طرف سے قطعی دلیل آ چکی ہے اور ہم نے تمہاری طرف کھلا نور اتارا ہے؛ اس آیت میں نور اور کتاب مبین کے نام سے قرآن مجید کی فضیلت کا ذکر کیا گیا ہے: قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّ كِتٰبٌ مُّبِیْنٌ ○ (۵ [المآئدہ] : ۱۵)، یعنی یقینًا تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی اور کھلی کتاب آ چکی ہے؛ وَ هٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَ اتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ○ (۶ [الانعام] : ۱۵۵)، یعنی یہ کتاب جو ہم نے اتاری، مبارک ہے، تم اس کی پیروی کرو اور (اللہ

سے) ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے؛ ایک جگه ذکر مبارک که کر اس کی فضیلت کا اظہار فرمایا گیا ھے : وَ هٰذَا ذِكْرٌ مُّبٰرَكٌ اَنْزَلْنٰهُ ؕ اَفَاَنْتُمْ لَهٗ مُنْكِرُوْنَ ۝ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۰)، یعنی یه مبارک نصیحت ہم نے نازل کی ھے ۔ کیا تم اس کا انکار کرتے ھو؛ دوسری جگه قرآن مجید کو ذکر حکیم سے تعبیر کرکے اس کی رفعتوں کو اجاگر کیا گیا ھے : ذٰلِكَ نَتْلُوْهُ عَلَيْكَ مِنَ الْاٰيٰتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيْمِ ۝ (۳ [آل عمرٰن] : ۵۸)، یعنی یه (قرآن ھے) جو ہم (اے پیغمبرؐ !) آیات اور دانشمندانه نصیحت کی صورت میں آپؐ پر پڑھتے ھیں .

قرآن مجید کی عظمت کا ذکر کتاب حکیم کے نام سے بھی فرمایا گیا ھے : الٓرٰ ۚ تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ الْحَكِيْمِ (۱۰ [یونس] : ۱) ، یعنی یه حکمت والی کتاب کی آیات ھیں؛ پھر اس کی فضیلت کا اس سے بھی اندازہ لگایا جا سکتا ھے کہ اللہ تعالٰی نے "القرآن الحکیم" کی قسم کھائی ھے اور اس کو بطور دلیل اور شاھد کے پیش کیا ھے : يٰسٓ ۝ وَ الْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ ۝ (۳۶ [یٰسٓ] : ۱)، یعنی حکمت و دانائی سے پر قرآن کی قسم؛ اس فضیلت کو اللہ تعالٰی نے ذکر اور قرآن مبین کے الفاظ سے بھی بیان کیا ھے: اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ وَّ قُرْاٰنٌ مُّبِيْنٌ ۝ (۳۶ [یٰسٓ] : ۶۹)، یعنی وہ تو صرف نصیحت اور کھول کر بیان کرنے والا قرآن ھے ؛ پھر کتاب مبین که کر اللہ تعالٰی نے اس کی قسم بھی کھائی ھے: حٰمٓ ۝ وَ الْكِتٰبِ الْمُبِيْنِ ۝ (۴۳ [الزخرف] : ۱ ؛ ۴۴ [الدخان] : ۱)، یعنی حٰم ۔ قسم ھے کھول کر اور واضح طور سے بیان کرنے والی کتاب کی؛ کتاب عزیز که کر بھی اس کی رفعت و عظمت کا ذکر فرمایا ھے : وَ اِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ ۝ (۴۱ [حٰم السجدة] : ۴۱) ، یعنی بلا شبهه (قرآن) عزت والی کتاب ھے؛ اللہ تعالٰی نے "القرآن المجید" کی قسم کھا کر اس کی عظمت و فضیلت کو واضح فرمایا ھے اور خود اس کی بزرگی کا اعتراف فرمایا ھے : قٓ ۚ وَ الْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ (۵۰ [ق] : )، یعنی ق ۔ قسم ھے بزرگ قرآن کی؛ یه بھی فرمایا: بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ ۝ (۸۵ [البروج]: ۲۱)، یعنی اصل یه ھے که یه بزرگ قرآن مجید ھے؛ اللہ تعالٰی نے اس کو عظمت والا قرآن مجید بھی کہا ھے : وَلَقَدْ اٰتَيْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ وَ الْقُرْاٰنَ الْعَظِيْمَ ۝ (۱۵ [الحجر] : ۸۷)، یعنی اے (نبی اکرمؐ !) ہم نے آپؐ کو سات آیات دیں جو دھرائی جاتی ھیں (یعنی سورۂ فاتحة) اور عظمت والا قرآن مجید عطا کیا ؛ پھر اس کو عزت والا اور "کریم" بھی کہا : اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۝ (۵۶ [الواقعة] : ۷۷)، یعنی یقیناً وہ عزت والا قرآن مجید ھے؛ ھدی اور فرقان که کر بھی اس کے مرتبه بلند کی وضاحت کی : هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ ۝ (۲ [البقرة] : ۱۸۵) ، یعنی یه (قرآن مجید) لوگوں کے لیے ھدایت ھے اور حق و باطل میں فرق کرنے والے کھلے دلائل ھیں؛ اللہ تعالٰی نے قرآن ذِی الذِّكْرِ کے الفاظ سے بھی اس کی بزرگی اور فضیلت کو واضح فرمایا ھے اور اس کی قسم کھائی ھے : صٓ وَ الْقُرْاٰنِ ذِی الذِّكْرِ ۝ (۳۸ [صٓ] : ۱)، یعنی ص ۔ نصیحت والے قرآن مجید کی قسم ۔ [مفسرین کے نزدیک یہاں ذکر سے مراد عزت و عظمت اور شرف و شہرت ھے].

اس کے بے شمار فضائل میں سے ایک فضیلت یه ھے که یه تمام جہانوں کے لیے ذکر اور نصیحت

ہے : إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ ○ (۳۸ [صٓ] : ۸۷)، یعنی یہ (قرآن مجید) تو تمام جہانوں کے لیے ایک نصیحت ہے .

یہ بھی فرمایا کہ قرآن مجید رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے لیے اور آپ کی امت کے لیے بڑے شرف کی چیز ہے : وَ اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَ لِقَوْمِكَ ۚ وَ سَوْفَ تُسْئَلُوْنَ (۴۳ [الزخرف] : ۴۴)، یعنی یقیناً یہ (قرآن مجید) آپؐ کے لیے اور آپؐ کی قوم کے لیے بڑے شرف کی چیز ہے اور عنقریب تم سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا .

قرآن مجید کی عظمت، اس کو "تذکرہ" سے تعبیر کرکے بھی بیان فرمائی گئی ہے : اِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَنْ يَّخْشٰى ○ (۲۰ [طٰهٰ] : ۳)، یعنی جو شخص ڈرتا ہے، اس کے لیے یہ نصیحت کا ذریعہ ہے ۔ یہ بھی فرمایا : وَ اِنَّهٗ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِيْنَ ○ (٦٩ [الحاقۃ] : ۴۸)، یعنی بلا شبہہ یہ (قرآن مجید) پرہیز گاروں کے لیے نصیحت ہے .

قرآن مجید کی یہ بہت بڑی فضیلت ہے کہ یہ اللہ تعالٰی کی طرف سے نازل شدہ ہے، سراسر حق ہے، لوگوں کو حق کی دعوت دیتا ہے اور اس کی تمام باتیں حق و صداقت پر مبنی ہیں ۔ اس کا ذکر وہ بار بار کرتا ہے اور مختلف اسلوب بیان اختیار کرکے اپنی عالم گیر سچائیوں کو پھیلاتا ہے ۔ ارشاد ہوتا ہے : الٓمّٓرٰ ۚ تِلْكَ اٰيٰتُ الْكِتٰبِ ؕ وَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ الْحَقُّ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُوْنَ ○ (۱۳ [الرعد] : ۱)، یعنی الف، لام، میم، را ۔ یہ کتاب (قرآن مجید) کی آیات ہیں، اور جو کچھ (اے پیغمبرؐ !) آپؐ کی طرف آپؐ کے پروردگار کی طرف سے اتارا گیا ہے، وہ بالکل حق ہے؛ لیکن اکثر لوگ اس پر ایمان نہیں لاتے؛ یہ بھی فرمایا : وَ بِالْحَقِّ اَنْزَلْنٰهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ ؕ (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل] : ۱۰۵)، یعنی (اے نبی اکرمؐ !) ہم نے اس (قرآن مجید) کو حق کے ساتھ اتارا ہے اور وہ حق ہی کے لیے اترا ہے؛ نیز فرمایا : اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ ○ (۳۹ [الزمر] : ۲)، یعنی (اے رسول اکرمؐ !) بے شک ہم نے آپؐ کی طرف حق کے ساتھ کتاب (قرآن مجید) نازل کی، سو آپؐ اللہ کی عبادت، خالص اسی کی اطاعت کرتے ہوے کریں؛ پھر فرمایا کہ ہم نے یہ کتاب بنی نوع انسان کو حق و صداقت پر جمع کرنے کے لیے اتاری : اِنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ (۳۹ [الزمر] : ۴۱)، یعنی (اے پیغمبر !) بلا شبہہ ہم نے لوگوں (کو صحیح بات سمجھانے) کے لیے آپؐ پر یہ کتاب حق کے ساتھ نازل کی ہے .

اللہ نے قرآن مجید کی عظمت بیان کرتے ہوے، اس کو میزان قرار دیا ہے : اَللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَ الْمِيْزَانَ ؕ (۴۲ [الشورٰی] : ۱۷)، یعنی اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے کتاب (قرآن مجید) حق کے ساتھ اتاری اور ترازو؛ اللہ نے خود اپنی قسم کھا کر قرآن مجید کی حقالیت پر زور دیا ہے ۔ فرمایا : فَوَ رَبِّ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ اَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ ○ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۲۳)، یعنی آسمان اور زمین کے پروردگار کی قسم وہ (قرآن مجید) ایسا ہی قابل یقین ہے، جس طرح تم بات کرتے ہو؛ اللہ تعالٰی نے ایک جگہ اس کو قطعی حق سے تعبیر فرمایا ہے : وَ اِنَّهٗ لَحَقُّ الْيَقِيْنِ ○ (٦٩ [الحآقہ] : ۵۱)، یعنی (اے پیغمبر خدا !) یقیناً یہ (قرآن مجید) قطعی طور سے حق ہے .

قرآن مجید کی فضیلت و عظمت کا اس حقیقت

سے بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی صداقت اور اس کے مِن جانب اللہ ہونے میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں ہے: ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيْهِ ۛ (۲ [البقرة]: ۲)، یعنی یہ وہ کتاب ہے، جس میں کچھ شک نہیں ہے؛ نیز فرمایا: لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ قف (۱۰ [یونس]: ۳۷)، یعنی اس میں کوئی شک و ریب نہیں ہے کہ یہ قرآن جہانوں کے پروردگار کی طرف سے نازل ہوا ہے؛ پھر ارشاد ہوتا ہے: تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ؕ (۳۲ [السجدة]: ۲)، یعنی اس میں کوئی شک نہیں کہ کتاب (قرآن مجید) کا نازل کرنا جہانوں کے پروردگار کی طرف سے ہے۔

قرآن مجید کی فضیلت و رفعت کو اس اسلوب بیان سے بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ یہ ہر نوع کی ذہنی اور فکری کجی، ٹیڑھ اور اعوجاج سے منزہ اور مبرّا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتٰبَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا ۝ؕ (۱۸ [الکہف]: ۱)، یعنی سب حمد و ثنا اس اللہ کے لیے ہے، جس نے اپنے بندے پر کتاب اتاری اور اس میں کسی قسم کی کجی نہیں رکھی؛ دوسری جگہ فرمایا: قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِيْ عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ ۝ (۳۹ [الزمر]: ۲۸)، یعنی قرآن مجید عربی زبان میں ہے، جس میں کچھ کجی نہیں، تاکہ وہ پرہیزگار بن جائیں؛ پھر اس کی فضیلت و بزرگی کا اس طرح بھی اظہار کیا گیا ہے کہ اس میں کسی پہلو اور کسی نقطۂ نظر سے بھی جھوٹ اور بطلان کا امکان نہیں ہے: لَا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ؕ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ ۝ (۴۱ [حٰمٓ السجدة]: ۴۲)، یعنی اس میں باطل نہ اس کے آگے سے آتا ہے اور نہ اس کے پیچھے سے، حکمت والے قابل تعریف (خدا) کی طرف سے نازل شدہ ہے۔

اس کو اس اعتبار سے بڑی مرقع فضیلت قرار دیا گیا ہے کہ محض اس کا نزول، اللہ کی وحدانیت کی دلیل ہے۔ بصورت سوال ارشاد ہوتا ہے: اَفَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِيْ حَكَمًا وَّهُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ اِلَيْكُمُ الْكِتٰبَ مُفَصَّلًا ؕ (۶ [الانعام]: ۱۱۵)، یعنی (اے پیغمبرؐ!) کہ دیجیے کیا میں اللہ کے سوا کسی اور کو منصف تلاش کروں حالانکہ اس نے تمھاری طرف مفصل کتاب نازل فرمائی ہے۔

اللہ تعالٰی نے قرآن مجید کو اس درجہ افضل اور مقدس ترین کتاب سے تعبیر کیا ہے کہ اس میں افترا اور کذب کا قطعی طور سے کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ فرمایا: وَمَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ قف (۱۰ [یونس]: ۳۷)، یعنی یہ قرآن مجید ایسا نہیں کہ خدا کے سوا کوئی اس کو اپنی طرف سے بنا لائے، لیکن یہ تو اس (کتاب) کی تصدیق ہے جو اس سے پہلے ہے اور کتاب (یعنی تورات) کی تفصیل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ (یہ) تمام جہان کے پروردگار کی طرف سے ہے۔

اس کی فضیلت اس حقیقت سے بھی ابھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ یہ غور و فکر سے بھی اور ادبی پہلو سے بھی نہایت ہی عمدہ مضامین کا مجموعہ ہے اور اس کی تلاوت کی تاثر انگیزیوں کا یہ عالم ہے کہ اس سے انسانی دلوں کا سر رشتۂ تعلق براہ راست اللہ سے جا جڑتا ہے۔ قلب و ذہن بیدار ہو جاتے ہیں اور ظاہر و باطن کی دنیا اللہ کے خوف سے لرزنے لگتی ہے۔ اس کیفیت کو کس درجہ

معجزانہ پیرایۂ بیان میں ادا کیا گیا ہے : اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِیَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِیْنَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِیْنُ جُلُوْدُهُمْ وَ قُلُوْبُهُمْ اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ ذٰلِکَ هُدَی اللّٰهِ یَهْدِیْ بِهٖ مَنْ یَّشَآءُ وَ مَنْ یُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ ○ (۳۹ [الزمر] : ۲۳)، یعنی اللہ نے (حسن و خوبی کے اعتبار سے) سب سے اچھی بات اتاری ہے ۔ (یعنی) یکساں کتاب دھرائی جانے والی ۔ اس سے ان لوگوں کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں، پھر اللہ کے ذکر کے لیے ان کے چمڑے اور دل نرم پڑ جاتے ہیں ۔ یہ اللہ کی ہدایت ہے، جسے چاہتا ہے، اس ہدایت سے نوازتا ہے ۔ اور جس کو اللہ گمراہ کرے، اسے کوئی ہدایت کرنے والا نہیں ہے ۔

قرآن مجید کی فضیلت کا یہ پہلو بھی بہت ہی نمایاں ہے کہ وہ اہل کتاب بھی جو علم کی نعمت سے متمتع ہیں، اس کو سن کر بے ساختہ اللہ کے حضور سر بسجود ہو جاتے ہیں ۔ اس کی تلاوت سے ان کی آنکھیں پرنم ہو جاتی ہیں اور ان پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے ۔ قرآن مجید نے ان کی اس عملی اور قولی کیفیت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے : قُلْ اٰمِنُوْا بِهٖۤ اَوْ لَا تُؤْمِنُوْا اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖۤ اِذَا یُتْلٰی عَلَیْهِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا ○ وَّ یَقُوْلُوْنَ سُبْحٰنَ رَبِّنَاۤ اِنْ کَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا ○ وَ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ یَبْکُوْنَ وَ یَزِیْدُهُمْ خُشُوْعًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱۰۷ تا ۱۰۹)، یعنی (اے پیغمبر !) ان لوگوں سے کہ دیجیے، تم قرآن مجید (کلام الہی) کو مانو یا نہ مانو، لیکن جن لوگوں کو پچھلی کتابوں کا علم دیا گیا ہے (یعنی اہل کتاب) انھیں جب یہ کلام سنایا جاتا ہے تو وہ بے اختیار سجدے میں گر پڑتے ہیں اور پکار اٹھتے ہیں کہ پاک ہے ہمارا پروردگار بلا شبہہ ہمارے پروردگار کا وعدہ اس لیے تھا کہ پورا ہو کر رہے ۔ وہ ٹھوڑیوں کے بل (اس کے آگے) گر پڑتے ہیں، ان کی آنکھیں اشک بار ہو جاتی ہیں ۔ کلام حق کی سماعت، ان کی عاجزی اور زیادہ کر دیتی ہے ۔

قرآن مجید ہمہ جہت، عظمت و فضیلت کا مرقع ہے ۔ اس پر اس زاویۂ فکر سے غور کرنا چاہیے کہ اس کی تاثر انگیزی کا یہ عالم ہے کہ اگر یہ پہاڑ پر نازل ہوتا تو اس پر بھی لرزہ طاری کر دیتا : لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰی جَبَلٍ لَّرَاَیْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْیَةِ اللّٰهِ (۵۹ [الحشر] : ۲۱)، یعنی (اے پیغمبر !) اگر ہم اس قرآن مجید کو کسی پہاڑ پر اتارتے تو اس کو بھی آپؐ دیکھتے کہ اللہ کے ڈر سے دبا ہوا، پھٹا ہوا ہے ۔ قرآن مجید کی ہمہ گیر فضیلتوں میں ایک فضیلت یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے جبریلؑ کی معرفت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے لیے اس کی تعلیم و قراءت کا خاص طور سے اہتمام فرمایا اور اس طرح پڑھایا کہ وہ ہمیشہ کے لیے آپؐ کے سینے میں نقش ہو گیا اور اس قراءت کی نسبت اللہ نے خود اپنی طرف کی ۔ فرمایا : سَنُقْرِئُکَ فَلَا تَنْسٰۤی ○ (۸۷ [الاعلٰی] : ۶)، یعنی ہم آپؐ کو قرآن مجید اس انداز سے پڑھائیں گے کہ آپؐ اس کو کبھی بھولیں گے نہیں؛ علاوہ ازیں اس کی جمع و تدوین، حفاظت و صیانت اور تفہیم و توضیح کی تمام تر ذمے داری بھی اللہ نے خود اپنے اوپر لی ۔ ارشاد خداوندی ہے : لَا تُحَرِّکْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ ○ اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ ○ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ○ ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهٗ ○ (۷۵ [القیمة] : ۱۶ تا

۹۱)، یعنی (اے رسول اکرمؐ !) قرآن مجید کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دیں کہ آپؐ اسے جلدی سے یاد کر لیں ۔ بلا شبهہ اس کے جمع کرنے اور آپؐ کو پڑھانے کے ذمے دار هم خود هی هیں ۔ سو جب هم اس کو (جبریلؑ کے ذریعے) پڑھیں تو اس کے بعد آپ بھی قراءت کریں ۔ پھر اس کی وضاحت کرنا اور سمجھانا بھی همارا ذمه ہے .

یہ بھی قرآن مجید کا فضل و کمال ہے کہ وہ اس کتاب مکنون یعنی لوح محفوظ میں مندرج ہے، جس کو مطہرین کے سوا کوئی هاتھ نہیں لگا سکتا ۔ اس کی اس عظمت اور فضیلت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا گیا ہے : اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ ۙ فِيْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ ۙ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ ۭ (۵۶ [الواقعة] : ۷۷ تا ۷۹)، یعنی کہ یہ بڑے رتبے کا قرآن مجید ہے (جو) کتاب محفوظ میں (لکھا هوا ہے) اس کو وهی هاتھ لگاتے هیں جو پاک هیں؛ ایک اور مقام پر فرمایا : فِيْ صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۙ مَّرْفُوْعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۙ بِاَيْدِيْ سَفَرَةٍ ۙ كِرَامٍۢ بَرَرَةٍ ۭ (۸۰ [عبس] ۱۳ تا ۱۶)، یعنی (قرآن مجید) عزت والے صحیفوں میں ہے، جو بلند مقام پر رکھے هوے اور پاک هیں، ایسے لکھنے والوں کے هاتھوں میں هیں جو بزرگ نیکوکار هیں؛ قرآن مجید کے علو مرتبت کا یہ عالم ہے کہ خود اللہ نے اسے ”احسن“ قرار دیا ہے اور اس میں مندرج احکام کے اتباع کو بنی نوع انسان کے لیے ضروری ٹھیرایا ہے ۔ اس ضمن میں قرآن مجید کے الفاظ یہ هیں : وَاتَّبِعُوْٓا اَحْسَنَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَّاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ ۙ (۳۹ [الزمر] : ۵۵)، یعنی اتباع کرو اس نہایت اچھی کتاب کا جو تمهاری طرف تمهارے رب کی طرف سے نازل کی گئی، قبل اس کے کہ تم پر اچانک عذاب آ جائے اور تم کو خبر بھی نہ هو .

نزول قرآن مجید کے وقت عربوں کو اپنی زبان پر بڑا فخر تھا اور وہ فصاحت و بلاغت کی اس معراج کو پہنچے هوے تھے کہ اپنے سوا کسی کو خاطر میں نہ لاتے تھے اور غیر عربوں کو عجمی یعنی گونگے کہتے تھے، مگر جب اللہ کی طرف سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پر قرآن مجید نازل هونے لگا تو اس کے سامنے ان کی فصاحت و بلاغت ماند پڑ گئی ۔ قرآن مجید کے انداز بیان، نہج استدلال اور زبان کے حسن سے متأثر هو کر لوگوں نے اسلام قبول کرنا شروع کیا اور اس کو کلام الٰہی مان لیا تو کچھ لوگ اپنی ضد پر قائم رہے اور اسے انسانی کلام هی قرار دیتے رہے ۔ اس پر ان سے اللہ نے کہا کہ اگر یہ واقعی کسی انسان کا کلام ہے تو تم جو بڑی فصیح و بلیغ زبان کے حامل هو، اس قسم کا کلام تو تیار کرکے دکھاؤ ۔ یہ قرآن مجید کا اعجاز اور فضل و کمال کی انتہا ہے کہ اس قسم کا کلام کوئی شخص نہیں تیار کر سکتا : وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰي عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ۠ وَادْعُوْا شُهَدَاۗءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِىْ وَقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ښ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ۝ (۲ [البقرة] : ۲۳، ۲۴)، یعنی اگر تمهیں اس (کتاب) کی سچائی میں شک ہے جو هم نے اپنے بندے پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) نازل کی ہے تو (اس کا فیصلہ بہت آسان ہے ۔ اگر یہ محض ایک انسانی دماغ کی بناوٹ ہے) تم بھی انسان هو ۔ زیادہ نہیں اس کی سی ایک سورت هی بنا لاؤ ۔ اللہ

کے سوا جن (طاقتوں) کو تم نے اپنا حمایتی سمجھ رکھا ہے، ان سب کو بھی اپنی مدد کے لیے بلالو ۔ پھر اگر تم ایسا نہ کر سکو، اور حقیقت یہ ہے کہ کبھی نہ کر سکو گے تو اس آگ کے عذاب سے ڈرو (جو لکڑی کی جگہ) انسان اور پتھر کے ایندھن سے سلگتی ہے اور منکرین حق کے لیے تیار ہے؛ پھر فرمایا : اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهٖ وَ ادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ○ (۱۰ [یونس] : ۳۸) ، یعنی کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص نے (یعنی پیغمبر اسلام نے) یہ (قرآن مجید) خود گھڑ لیا ہے ۔ (اے پیغمبر !) آپ‌ؐ کہیے اگر تم اپنے اس قول میں سچے ہو تو قرآن مجید کی مانند ایک سورت بنا کر پیش کرو ، اور خدا کے سوا جن ہستیوں کو اپنی مدد کے لیے بلا سکتے ہو، بلا لو ؛ اس سلسلے میں مزید فرمایا : اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَیٰتٍ وَّ ادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ○ فَاِلَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَكُمْ فَاعْلَمُوْۤا اَنَّمَاۤ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ وَ اَنْ لَّاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ○ (۱۱ [ھود] : ۱۳ ، ۱۴) ، یعنی کیا یہ لوگ ایسا کہتے ہیں کہ اس آدمی نے (یعنی پیغمبراسلام نے) قرآن مجید اپنے آپ سے گھڑ لیا ہے (اے پیغمبر) آپ‌ؐ کہ دیں ، اگر تم اپنی اس بات میں سچے ہو تو اس طرح کی دس سورتیں گڑھی ہوئی بنا کر پیش کر دو ۔ اور اللہ کے سوا ، جس کسی کو (یعنی مدد کے لیے) کہ سکتے ہو پکار لو ۔ پھر اگر (تمھارے ٹھیرائے ہوئے معبود) تمھاری پکار کا جواب نہ دیں تو سمجھ لو کہ قرآن مجید اللہ ہی کے علم سے اترا ہے ، اور یہ بات بھی سچ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ۔ کیا تم اب بھی اسلام نہیں لاؤ گے ؟

قرآن مجید کے اعجاز اور اس کی افضلیت کا ذکر کرتے ہوئے اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ تمام جنّ اور انسان اکھٹے ہو کر اور اپنی مشترکہ کوشش سے بھی قرآن مجید کے مانند کوئی کلام نہیں بنا سکتے : قُلْ لَّىِٕنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیْرًا ○ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۸۸) یعنی (اے پیغمبر) اس بات کا اعلان کر دیجیے کہ اگر تمام انسان اور جن اکھٹے ہو کر چاہیں کہ اس قرآن مجید کی مانند کوئی کلام پیش کر دیں تو کبھی پیش نہیں کر سکیں گے ۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مددگار ہی کیوں نہ ہو ؛ قرآن مجید نے اپنی فضیلت میں یہاں تک فرمایا : فَلْیَاْتُوْا بِحَدِیْثٍ مِّثْلِهٖۤ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِیْنَ ○ؕ (۵۲ [الطور] : ۳۴) ، یعنی اگر وہ منکرین اسلام سچے ہیں تو انھیں چاہیے کہ اس (قرآن مجید) جیسا کلام بنا کر پیش کریں ۔

قرآن مجید کی اہمیت و فضیلت اس حقیقت سے بھی آشکار ہوتی ہے کہ اس کی بنیادی تعلیمات وہی ہیں جن کا ذکر حضرت ابراھیم اور حضرت موسٰیؑ کے صحف مکرمہ میں مرقوم تھا ۔ اس ضمن میں اللہ تعالٰی نہایت واضح الفاظ میں فرماتا ہے : اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰى ○ صُحُفِ اِبْرٰهِیْمَ وَ مُوْسٰى ○ (۸۷ [الاعلی] : ۱۸ ، ۱۹) یعنی بلا شبہہ یہ (عقیدۂ آخرت) پہلے صحیفوں میں (مذکور) ہے ۔ (یعنی) ابراھیمؑ اور موسٰیؑ کے صحیفوں میں .

قرآن کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جہاں اس کی قراءت و سماعت سے قلوب انسانی اثر پذیر ہوے ، وہاں اللہ کی ایک اور مخلوق ، یعنی جنوں نے بھی اس کو انتہائی غور سے سنا اور اس سے ایک خاص قسم

کا قلبی اور فکری تأثر قبول کیا اور اپنی قوم میں جا کر اس کی تبلیغ کے فرائض انجام دیے ۔ قرآن مجید ، اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے : وَاِذْ صَرَفْنَآ اِلَیْکَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ یَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْاٰنَ ۚ فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوْٓا اَنْصِتُوْا ۚ فَلَمَّا قُضِیَ وَلَّوْا اِلٰی قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِیْنَ ○ قَالُوْا یٰقَوْمَنَآ اِنَّا سَمِعْنَا کِتٰبًا اُنْزِلَ مِنْۢ بَعْدِ مُوْسٰی مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ یَهْدِیْٓ اِلَی الْحَقِّ وَاِلٰی طَرِیْقٍ مُّسْتَقِیْمٍ ○ یٰقَوْمَنَآ اَجِیْبُوْا دَاعِیَ اللّٰهِ وَاٰمِنُوْا بِهٖ یَغْفِرْ لَکُمْ مِّنْ ذُنُوْبِکُمْ وَیُجِرْکُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ ○ (۴۶ [الاحقاف] : ۲۹ تا ۳۱)، یعنی (اے پیغمبر !) وہ وقت یاد کیجیے ، جب ہم جنوں کے گروہ میں سے کچھ لوگوں کو آپؐ کی طرف لے آئے تاکہ وہ قرآن مجید کی سماعت کریں ۔ پھر جب وہ اس کی تلاوت کے وقت آ موجود ہوے تو بولے ، خاموش رہو ۔ پھر جب تلاوت ختم کی گئی تو وہ اپنی قوم کی طرف ڈرانے کے لیے گئے ۔ وہ اپنی قوم سے کہنے لگے : بھائیو ! ہم نے ایک کتاب سنی ، جو حضرت موسیٰؑ کے بعد اتاری گئی ہے ۔ وہ ایسی کتاب ہے جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے ۔ ساتھ ہی حق کی طرف راہنمائی کرتی اور سیدھی راہ پر لگاتی ہے ۔ بھائیو ! اللہ کی طرف دعوت دینے والے کی بات قبول کرو اور اس پر ایمان لاؤ ۔ اللہ تمھارے گناہ بخش دے گا اور درد ناک عذاب سے نجات دے گا ۔ ایک اور مقام پر بتایا گیا ہے کہ (جنوں کا یہ گروہ قرآن مجید سن کر اپنی قوم کے پاس پہنچتا ہے تو اس کے سامنے یہ بیان کرتا ہے کہ قرآن کا اسلوب ، اس کے الفاظ اور معانی و مطالب بدرجۂ غایت تعجب خیز اور تحیرزا ہیں ۔ اس کی خوبی یہ ہے کہ یہ مخلوق خدا کو رشد و ہدایت کی طرف لگاتا ہے : قُلْ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْٓا اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا ○ لا یَّهْدِیْٓ اِلَی الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ ؕ وَلَنْ نُّشْرِکَ بِرَبِّنَآ اَحَدًا ○ لا (۷۲ [الجن] : ۱ ، ۲)، یعنی (اے پیغبر !) کہ دیجیے کہ میری طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ جنوں کے کچھ اشخاص نے (قرآن مجید) سنا تو وہ پکار اٹھے کہ ہم نے عجیب قرآن سنا ہے ۔ وہ ہدایت کی طرف لگاتا ہے ۔ ہم تو اس پر ایمان لے آئے اور ہم اپنے پروردگار کے ساتھ ہر گز کسی کو شریک نہ ٹھیرائیں گے ، پھر اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے : وَّاَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدٰٓی اٰمَنَّا بِهٖ ؕ (۷۲ [الجن] : ۱۳) ، یعنی ہم نے جب یہ ہدایت کی بات (قرآن) سن لی تو فوراً اس پر ایمان لے آئے ۔ غرض اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں ، مختلف نہج و اسلوب سے اس کتاب مقدس کے بے شمار فضائل بیان کیے ہیں اور اس کی خصوصیات کو متعدد طریقوں سے نمایاں فرمایا ہے ۔

فضائل قرآن میں سے ایک بڑی فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے معانی و مطالب کے اعتبار سے نہایت آسان ہے اور الفاظ و انداز کے لحاظ سے بھی اس میں بڑی آسانی پائی جاتی ہے ۔ اس کے سمجھنے اور یاد کرنے کی راہ میں کوئی دقت حائل نہیں ہوتی ۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں کروڑوں کی تعداد میں اس کے حافظ اور بے شمار لوگ اس کے مطالب بیان کرنے والے موجود ہیں اور یہ چیز اس کے عظیم فضل و کمال پر دلالت کرتی ہے : وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ (۵۴ [القمر] ۱۷ ، ۲۲ ، ۳۲ ، ۴۰) یعنی ہم نے قرآن کو آسان کر دیا ہے ۔ کیا کوئی نصیحت حاصل کرنے والا ہے ؟ یہی وجہ ہے کہ جہاں کوئی مسلمان موجود ہے ، اس کی تلاوت کی جاتی ہے اور لوگوں کو اس کی تبلیغ سے بہرہ ور کیا جاتا ہے : اَوَلَمْ یَکْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا

عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ (۲۹ [العنکبوت] ۵۱) یعنی کیا ان مخالفین (قرآن) کے لیے یہ چیز کافی نہیں کہ ہم نے ان پر ایسی کتاب نازل کی ، جو ان کو سنائی جاتی رہتی ہے ۔

قرآن کی فضیلت کا اظہار اس حقیقت سے بھی ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو ایسی فکری اور عملی راہ پر گامزن کرتا ہے جو ہر اعتبار سے سیدھی اور استوار ہے اور جس میں کسی قسم کی نہ کوئی ٹیڑھ ہے اور نہ شک و ریب کا کوئی شائبہ ۔ فرمایا : إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا كَبِيْرًا ۙ (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۹) بلاشبہہ یہ قرآن اس راہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو سب سے زیادہ سیدھی راہ ہے اور ایمان والوں کو جو نیک عمل کرتے رہتے ہیں ، بشارت دیتا ہے کہ انہیں بڑا اجر ملنے والا ہے ۔

تین امور میں مشغول رہنا ، قرآن کی رو سے سب سے بڑی عبادت اور افضل ترین چیز ہے : ایک تلاوت قرآن ، دوسرے اقامت نماز اور تیسرے انفاق ۔ ارشاد ہوتا ہے : إِنَّ الَّذِيْنَ يَتْلُوْنَ كِتٰبَ اللّٰهِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْفَقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ سِرًّا وَّعَلَانِيَةً يَّرْجُوْنَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُوْرَ ۙ لِيُوَفِّيَهُمْ اُجُوْرَهُمْ وَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ ۭ اِنَّهٗ غَفُوْرٌ شَكُوْرٌ (۳۵ [الفاطر] : ۲۹) ۔

فضائل قرآن، حدیث کی روشنی میں : رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے مختلف مواقع پر قرآن مجید کے بے شمار فضائل بیان فرمائے ہیں اور ساتھ ہی آپؐ نے ان لوگوں کو بھی بہترین لوگ قرار دیا ہے جو خود بھی قرآن مجید کی تعلیم حاصل کرتے اور پھر دوسروں کو بھی اس کی تعلیم سے آراستہ کرتے ہیں ۔ اس ضمن میں آپؐ کا ارشاد گرامی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مروی ہے : خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْاٰنَ وَعَلَّمَهٗ (البخاری، ابوداؤد، الترمذی، النسائی، ابن ماجه) ، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو خود قرآن کی تعلیم حاصل کرے اور لوگوں کو اس کی تعلیم دے ۔ احادیث رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی رو سے قرآن مجید کی افضلیت یہاں تک مذکور ہے کہ ایک شخص جو قرآن مجید کی تلاوت میں اس درجہ مشغول رہتا ہے کہ دیگر اوراد و وظائف اور اللہ سے دعا و سوال کی فرصت نہیں پاتا تو اللہ تعالٰی اس کے بارے میں خود فرماتا ہے کہ وہ اس پر خوش ہو کر وہ تمام چیزیں اس کو عطا کر دیتا ہے جن کے بارے میں وہ اللہ کے حضور دست سوال دراز کرنا چاہتا تھا ۔ اس سلسلے میں آنحضرتؐ کے الفاظ جو مشہور صحابی حضرت ابو سعید خُدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں ، یہ ہیں : يَقُوْلُ الرَّبُّ عَزَّ و جَلَّ: مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْاٰنُ وَذِكْرِىْ عَنْ مَسْئَلَتِىْ اَعْطَيْتُهٗ اَفْضَلَ مَا اُعْطِى السَّائِلِيْنَ ، وَ فَضْلُ كَلَامِ اللّٰهِ عَلٰى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللّٰهِ عَلٰى خَلْقِهٖ (الترمذی ، [ابواب ثواب القرآن ، آخری حدیث] ، الدارمی ، البیهقی: شعب الایمان)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ارشاد گرامی ہے کہ اللہ تعالٰی کا فرمان ہے کہ جس شخص کو قرآن مجید کی تلاوت اور میرے ذکر نے اس طرح مشغول رکھا ہے کہ اس کو مجھ سے سوال کرنے یا دعا مانگنے کی فرصت میسر نہیں ، تو میں اس کو سب دعا مانگنے والوں سے زیادہ دیتا ہوں اور اللہ کے کلام کو سب کلاموں پر اسی طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح کہ خود اللہ تعالٰی کو تمام مخلوق پر فضیلت حاصل ہے ۔ فضیلت قرآن کے بارے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی ایک اور حدیث حضرت عقبہؓ بن عامر سے مروی ہے : خرج رسولُ اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلم و نحن فی الصُّفّة فقال : ایکم یحب ان

یَغْدُوْ کُلَّ یوم الی بُطْحان اوالعقیق فیأتی بناقَتَیْنِ کوماوین فی غیر اِثم ولا قطع رحم، فقلنا : یا رسول اللہ کلنا یحب ذٰلک، قال افلا یغدو احد کم الی المسجد فیعلّم اویَقْرَأُ آیتین من کتاب اللہ، خیرلہ من ناقتین، و ثلٰث خیرلہ من ثلٰث و اربعٌ خیرلہ من اربع و من اَعداد ھنّ من الابل - (مسلم، ابوداود)، یعنی عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ، ہم لوگ صُفّہ میں بیٹھے تھے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم تشریف لائے - فرمایا : تم میں سے کون شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ وہ علی الصبح بطحان یا عقیق کے بازار میں جائے اور بڑے کوھان والی دو اونٹنیاں بغیر کسی گناہ اور قطع رحمی کے پکڑ کے لے آئے - صحابہ رضؓ نے عرض کیا ، اس کو تو ہم میں سے ہر شخص پسند کرے گا - آپؐ نے فرمایا : تم میں کوئی اگر صبح کو مسجد میں جا کر قرآن مجید کی دو آیتیں پڑھا دے یا پڑھ لے تو وہ اس کے لیے دو اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور تین آیتیں تین اونٹنیوں سے اور چار آیتیں ، چار اونٹنیوں سے بہتر ہیں اور اسی طرح اونٹنیوں کی تعداد بڑھاتے جاؤ -

قرآن مجید کی فضیلت اور عالم قرآن و قاری قرآن کی فضیلت کے بارے میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بھی ایک حدیث مروی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں : قالت قال رسولُ اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم : اَلْماھِرُ بِالْقُرْآنِ مع السفرۃِ الْکِرامِ الْبررۃِ ، وَالَّذِی یَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَ ھُوَ عَلَیْہِ شَاقٌّ ، لَہٗ اَجْرَانِ (البخاری ، مسلم ، ابو داود ، الترمذی ، النسائی ، ابن ماجہ) یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا : قرآن میں مہارت رکھنے والا ، مرتبے کے اعتبار سے ان ملائکہ کرام کے ساتھ ہے، جو لکھنے والے نیکو کار ہیں ، اور جو شخص قرآن کی تلاوت کرنے میں اٹکتا ہے اور اس میں دقت محسوس کرتا ہے ، اس کے لیے دو اجر ہیں ، یعنی ماہر قرآن کا درجہ تو ان فرشتوں کے برابر ہے ، جو نیکی اور خیر کے انتہائی بلند مرتبوں پر فائز ہیں ، لیکن جو لوگ قرآن کی تلاوت کا شوق رکھتے ہیں اور اس کی تلاوت بھی کرتے ہیں مگر روانی سے نہیں پڑھ سکتے بلکہ رک رک کر پڑھتے ہیں اور قرآن میں مہارت نہ ہونے کی وجہ سے تلاوت کرتے ہوے دقت محسوس کرتے ہیں ، وہ دھرے اجر کے مستحق ہیں ، ایک اجر تلاوت کا اور دوسرا دقت اور مشکل پیش آنے کا -

قرآن مجید کے فضل و کمال کی بلندیوں کا یہ عالم ہے کہ جو لوگ قرآن پڑھتے ہیں ، ان پر رشک کرنا چاہیے اور اپنے آپ کو اس شخص کے مرتبے پر لے جانے کے لیے کوشاں ہونا چاہیے جو قرآن مجید کے علم سے بہرہ ور ہے اور اس کی تعلیم و تعلّم میں مشغول رہتا ہے - حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا جو ارشاد گرامی مروی ہے اس کے الفاظ درج ذیل ہیں : لَا حَسَدَ اِلَّا عَلَی اثْنَتَیْنِ رَجُلٌ اٰتَاہُ اللہُ الْکِتَابَ قَامَ بِہٖ اٰنَاءَ اللَّیْلِ ، وَ رَجُلٌ اَعْطَاہُ اللہُ مَالاً فَھُوَ یَتَصَدَّقُ بِہٖ اٰنَاءَ اللَّیْلِ وَالنَّھَارِ (البخاری ، [ کتاب فضائل القرآن باب (۲۰) ، اغتباط صاحب القرآن] یعنی صرف دو قسم کے لوگ ہی قابل رشک ہیں ، دوسرے نہیں : ایک وہ جس کو اللہ نے قرآن مجید کا علم عطا کیا اور وہ رات بھر اسی میں مشغول رہتا ہے - دوسرا وہ جس کو اللہ نے مال و دولت سے نوازا اور وہ شب و روز اس کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتا رہتا ہے - مطلب یہ کہ قرآن مجید کی صرف تعلیم ہی پر اکتفا نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کے مطابق عمل کرنا ، اس کی تعلیمات کو مشعل راہ بنانا ، اس کی تبلیغ کرنا اور اس کو لوگوں میں پھیلانا بھی ضروری ہے اور وہی شخص قابل رشک ہے جو قرآن مجید کے ان تقاضوں کو پورا کرنے میں سرگرم رہتا ہے -

ایک حدیث میں (لوگوں کو آسانی کے ساتھ سمجھانے کی غرض سے) قرآن مجید پڑھنے والے کی مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ یہ حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم: المؤمنُ الّذیْ یقرأ القرآنَ وَ یَعْمَلُ بِہٖ کَالْاُتْرُجَّۃِ طَعْمُھَا طَیِّبٌ وَ رِیحُھَا طَیِّبٌ و المؤمنُ الّذی لَایَقْرَأ القرآنَ وَ یَعْمَلُ بِہٖ کَالتَّمْرَۃِ طَعْمُھَا طَیِّبٌ وَلَا رِیْحَ لھا وَمَثَلُ المنافق الَّذیْ یَقْرأُ القرآنُ کَالرَّیْحَانَۃِ رِیْحُھَا طَیِّبٌ وَ طَعْمُھَا مُرٌّ و مثل المُنَافِقَ الَّذیْ لَا یَقْرأُ القُرْآنَ کَالْحَنْظَلَۃِ طَعْمُھَا مُرٌّ وَ رِیْحُھَا مُرٌّ (البخاری، [کتاب فضائل القرآن، باب ۳٦]) یعنی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا جو مؤمن قرآن مجید کی تلاوت کرتا اور اس پر عمل کرتا ہے، اس کی مثال ترنج کی سی ہے، جس کا مزہ بھی عمدہ ہے اور خوشبو بھی بہت اچھی ہے، جو قرآن مجید کی تلاوت نہیں کرتا، مگر اس پر عمل کرتا ہے اس کی مثال کھجور کی سی ہے، جس کا مزہ تو بہت اچھا ہے مگر خوشبو نہیں ہے۔ اور اس منافق کی مثال جو قرآن مجید کی تلاوت کرتا ہے، پھول کی سی ہے، کہ اس کی خوشبو تو اچھی مگر مزہ کڑوا ہے، اور اس منافق کی مثال جو قرآن نہیں پڑھتا، حنظل کی سی ہے، کہ اس کا مزہ بھی کڑوا ہے اور اس کی بو بھی کڑوی ہے۔

قرآن مجید وہ رفیع الشان کتاب ہے کہ جو لوگ اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں، وہ ترقی کی منزلیں طے کر جاتے اور دینی و دنیوی رفعت حاصل کر لیتے ہیں اور جو لوگ اس کے بتائے ہوئے اصولوں اور مقرر کیے ہوئے پیمانوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ ذلت و نکبت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کی روحانیت سلب ہو جاتی ہے اور انہیں عزت و ذلت کے درمیان نہ کوئی فرق محسوس ہوتا ہے اور نہ یہ پتا چلتا ہے کہ دینی اور دنیوی اعتبار سے ان کے لیے بہتری کا راستہ کون سا ہے۔ اس صورت حال کو ایک حدیث میں، جو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، ان الفاظ میں بیان کیا ہے: قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم: إِنَّ اللہ یَرْفَعُ بِھٰذَا الْکِتَابِ اَقْوَاماً وَیَضَعُ بِہٖ اٰخَرِیْنَ (مسلم) یعنی حضرت عمر بن الخطاب روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب، یعنی قرآن کی وجہ سے کتنے ہی لوگوں کو مقام بلند عطا کرتا ہے اور کتنے ہی لوگوں کو پستی و ذلت میں مبتلا کر دیتا ہے۔

یہ مضمون قرآن مجید کی آیات میں بھی واضح کیا گیا ہے کہ جو لوگ اس پر ایمان لاتے اور اس پر عمل کرتے ہیں اللہ تعالیٰ ان کو دنیا و آخرت میں عزت و رفعت عطا فرماتا ہے اور جو لوگ اس کے احکام و فرامین کو پس پشت ڈال دیتے ہیں اور ان کو لائق عمل نہیں ٹھیراتے، اللہ تعالیٰ ان کو ذلیل و خوار کرتا ہے، مثلاً ایک جگہ ارشاد فرمایا: [یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْرًا وَّیَھْدِیْ بِہٖ کَثِیْرًا] (۲ [البقرہ] : ۲٦) یعنی اللہ تعالیٰ قرآن کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو ضلالت و گمراہی میں مبتلا کر دیتے ہیں اور بہت سے لوگوں کو راہ ہدایت پر گام زن فرما دیتے ہیں۔ قیامت کے روز قرآن مجید، اللہ تعالیٰ کے حضور جھگڑا کرے گا، یعنی جو لوگ اس کی تلاوت میں مشغول رہے اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرتے رہے ہیں، ان کی مغفرت کے لیے اللہ کے حضور پیش ہوگا اور جن لوگوں نے نہ اس کی تلاوت کی طرف توجہ کی اور نہ اس کے احکام و فرامین ہی کی پروا کی، ان کے خلاف، اللہ کے حضور استغاثہ دائر کرے گا۔ اس باب میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں: ثَلَاثَۃٌ تَحْتَ الْعَرْشِ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ، الْقُرْآنُ یُحَاجُّ الْعِبَادَ

لَہٗ ظَہْرٌ وَبَطْنٌ، وَالْاَمَانَۃُ ، وَالرَّحِمُ تُنَادِیْ : اَلَامَنْ وَصَلَنِیْ وَصَلَہُ اللّٰہُ وَمَنْ قَطَعَنِیْ قَطَعَہُ اللّٰہُ (مشکوٰۃ ، بحوالہ شرح السنۃ ، کتاب فضائل القرآن ۔ الفصل الثانی) یعنی تین چیزیں قیامت کے روز ، عرش کے نیچے ہوں گی : ایک قرآن ، یہ اپنے بندوں کے سلسلے میں جھگڑے گا ، اس کے کچھ ظاہری معنی بھی ہیں اور باطنی معنی بھی ۔ دوسری چیز امانت ہوگی اور تیسری رشتے داری ۔ جو پکارے گی : خبردار ! جس نے مجھ کو ملایا ، اس کو اللہ ملا دے گا اور جس نے مجھ کو توڑا ، اللہ اس کو توڑ دے گا ۔

قرآن مجید وہ مقدس اور پر فضیلت کتاب ہے کہ اس کا ایک حرف بھی پڑھا جائے تو انسان ایک نیکی کا مستحق ہو جاتا ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے ۔ اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ایک روایت بیان کرتے ہیں ، جس کے الفاظ یہ ہیں : مَنْ قَرَاَ حَرْفًا مِنْ کِتَابِ اللّٰہِ فَلَہٗ بِہٖ حَسَنَۃٌ، وَالْحَسَنَۃُ بِعَشْرِ اَمْثَالِھَا ۔ لَااَقُوْلُ الٓمّٓ حَرْفٌ ، اَلِفٌ حَرْفٌ ، وَلَامٌ حَرْفٌ وَمِیْمٌ حَرْفٌ ۔ (الترمذی ، الدارمی) ، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ وسلّم نے فرمایا جو شخص اللہ کی کتاب (قرآن مجید) سے ایک حرف بھی پڑھتا ہے ، اسے اس کے بدلے ایک نیکی ملتی ہے ، اور ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر قرار پاتی ہے ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الم ایک حرف ہے ۔ بلکہ الگ الگ ، الف ایک حرف ہے ، لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے ۔ یعنی یہ تین حرف قرار پائے اور تین حرف کی تلاوت پر تیس نیکیاں میسر آئیں ۔

قرآن مجید کی فضیلت کے بارے میں الترمذی اور الدارمی میں حارث الاَعْوَر سے یہ روایت بھی موجود ہے ۔ وہ کہتے ہیں ، میں کوفے کی مسجد میں گیا ، وہاں لوگ بیٹھے ادھر ادھر کی باتیں کر رہے تھے ، یہ باتیں سن کر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ میں نے ان سے ساری صورت حال عرض کی ۔ انھوں نے مجھ سے تاکید اور تعجب کے انداز میں پوچھا ، کیا واقعی لوگ مسجد میں بیٹھے بے مقصد باتیں کر رہے ہیں؟ میں نے عرض کیا : جی ہاں ! واقعی کر رہے ہیں ۔ انھوں نے فرمایا : آگاہ رہو ، میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے سنا ہے ، آپؐ فرما رہے تھے کہ خبر دار ہو جاؤ ۔ عنقریب فتنہ ظاہر ہوگا ۔ میں نے عرض کیا : یا رسول اللہ ! اس فتنے سے بچاؤ اور مخلصی کی کیا صورت ہے ؟ فرمایا : اللہ کی کتاب ۔ یہ وہ کتاب ہے ، جس میں ان لوگوں کی خبریں بھی ہیں جو تم سے پہلے گزر چکے اور ان کی بھی جو تمہارے بعد آئیں گے ۔ اس میں اس چیز کے فیصلے کے بارے میں احکام درج ہیں ، جو تمہارے درمیان جھگڑے کا باعث بن جائے ۔ یہ حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والی ہے ۔ یہ کوئی فضول چیز نہیں ہے ۔ جو متکبر اس کو ترک کر دے گا ، اس کو اللہ ہلاک کر ڈالے گا اور جو کوئی اس کے علاوہ دوسری چیز میں ہدایت و رہنمائی کا متلاشی ہوگا ، اللہ اس کو گمراہ کر دے گا ۔ یہ اللہ کی مضبوط رسی ہے ، یہ وہ ذکر الٰہی ہے جو حکمت و دانش سے مملو ہے ۔ یہ صراط مستقیم ہے ۔ یہ وہ شے ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے تو انسانی تمناؤں میں کج روی نہیں پیدا ہوتی اور زبانوں میں التباس کی راہیں نہیں کھلتیں ۔ علما اس سے ۔ - - - - - - سیراب نہیں ہوتے ۔

قرآن میں ایک خصوصیت یہ ہے کہ کثرت مزاولت سے پرانا نہیں ہوتا ، یعنی اس کی تلاوت اور اس پر تدبر و تفکر سے نئی سے نئی چیزیں فکر و نظر کے سامنے نمودار ہوتی رہتی ہیں اور اس کے عجائب ختم نہیں ہوتے ۔ یہ وہ کتاب ہے کہ جب جنوں کے گروہ نے اس کو سنا تو انھوں نے بھی یہ کہنے میں ذرہ بھر توقف نہ کیا کہ : اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا

عَجَبًا ○ يَّهْدِىْٓ اِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ (۲۷ [الجن] ۱ ، ۲) ، یعنی هم نے نہایت عجیب و غریب قرآن سنا هے ۔ اس میں خوبی یه هے که یه رشد و هدایت کی راهوں پر لگاتا هے ، سو هم تو اس پر ایمان لے آئے ۔ واقعه یه هے که جس نے یه کہا ، اس نے سچ کہا ۔ جس نے اس کے مطابق عمل کیا ، وه مستحق اجر ٹھیرا ، جس نے اس کے احکام کی روشنی میں فیصله کیا ، اس نے انصاف کے تقاضوں کو پورا کیا ، جس نے اس کی طرف دعوت دی ، اس کو سیدھی راه پر لگا دیا گیا ۔ یه حدیث الترمذی اور الدارمی دونوں میں موجود هے ، لیکن امام الترمذی کا کہنا هے که اس کی سند مجهول هے اور اس میں حارث راوی هے ، جس کے بارے میں محدثین نے گفتگو کی هے اور محدثانه نقطۂ نگاه سے اس کی صحت مشکوک هے ۔ یه حدیث مشکوٰة کی کتاب الفضائل کی فصل ثانی میں بھی موجود هے ۔

قرآن مجید کی فضیلت اور رفعت شان کا یه حال هے که اس سے صرف اس کا پڑھنے والا هی فیض یاب نہیں هوتا ، بلکه قیامت کے روز اس کے والدین بھی اس کی ضیاپاشیوں سے منور هوں گے اور ان کو نور کا تاج پہنایا جائے گا ۔ اس کا ذکر رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آلهٖ وسلم کی ایک حدیث میں فرمایا گیا هے ، جو حضرت معاذ جهنی سے ان الفاظ میں مروی هے : مَنْ قَرَاَ الْقُرْآنَ وَعَمِلَ بِمَا فِيْهِ اُلْبِسَ وَالِدَاهُ تَاجًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، ضَوْؤُهٗ اَحْسَنُ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ فِيْ بُيُوْتِ الدُّنْيَا لَوْكَانَتْ فِيْكُمْ ، فَمَا ظَنُّكُمْ بِالَّذِىْ عَمِلَ بِهٰذَا ۔ (مسند امام احمد ؛ ابو داود ، امام حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا هے) یعنی جو شخص قرآن مجید پڑھے اور اس کے احکام پر عمل پیرا بھی هو ، تو قیامت کے دن اس کے والدین کو ایک تاج پہنایا جائے گا ، جس کی روشنی ، آفتاب کی اس روشنی سے بھی زیاده هوگی جو که اس دنیا میں تمهارے گھروں میں پہنچ رهی هے ۔ اب تم خود هی بتاؤ که جو شخص خود عامل بالقرآن هو ، اس کی حالت کس درجه بلند اور بہتر هوگی ۔

مطلب یه هے که اس سے اندازه لگا لیجیے که جب قاری قرآن کے والدین کا مرتبه اس قدر اونچا هے تو خود پڑھنے والے کا کتنا اونچا هوگا ۔

فضلیت قرآن کے باب میں ایک اور حدیث رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آلهٖ وسلم سے حضرت عقبه بن عامر رضی اللّٰه عنه روایت کرتے هیں اس حدیث کے الفاظ یه هیں : عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلی اللّٰه علیه وسلم يَقُوْلُ : لَوْ جُعِلَ الْقُرْآنُ فِيْ اِهَابٍ ثُمَّ اُلْقِىَ فِى النَّارِ مَا احْتَرَقَ ۔ (مشکوٰة ، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثانی) یعنی حضرت عقبه بن عامر رضی اللّٰه عنه روایت کرتے هیں که میں نے رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وآلهٖ وسلم سے سنا ، آپؐ فرما رهے تھے که اگر قرآن مجید کو چمڑے میں بند کر دیا جائے اور پھر اس کو آگ میں ڈالا جائے تو وه جلے گا نہیں ۔ اس حدیث کے دو مطلب هیں ، ایک یه که چمڑے سے مراد کسی جانور کا چمڑا هے اور آگ سے مراد دنیا کی آگ هے ۔ اگر یه مطلب هو تو اس کو ایک معجزه قرار دیا جائے جو رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وآلهٖ وسلّم کے زمانے تک خاص تھا ۔ دوسرا مطلب یه هے که حدیث میں چمڑے سے مراد ، انسان کا چمڑا اور آگ سے مراد ، جهنم هے ۔ یعنی جو شخص حافظ قرآن هے اس کو اللّٰه تعالٰی قیامت کے دن جهنم میں نہیں ڈالے گا اور اگر کسی بہت بڑے گناه کے ارتکاب میں اس کو جهنم میں ڈالا بھی جائے گا تو عارضی طور پر ، اور اتنے عرصے کے لیے که وه آگ میں جلنے سے محفوظ رهے ۔ ایک روایت میں مَا مَسَّتْهُ النَّارُ کا لفظ بھی آیا هے ۔ یعنی اس کو آگ نہیں چھوے گی ۔ مطلب یه که اس کو جهنم میں تو بلا شبهه ڈال دیا جائے گا ، مگر اس پر آگ اثر انداز نه هوگی ۔

یہی مطلب زیادہ صحیح اور قرین فہم ھے ۔ اس کی تائید ابو امامہ کی ایک روایت سے بھی ھوتی ھے ، جس کو شرح السنہ سے مُلّا علی قاری نے نقل کیا ھے ۔ اس روایت کا ترجمہ یہ ھے کہ قرآن مجید حفظ کیا کرو ۔ اس لیے کہ اللہ تعالٰی اس قلب کو عذاب نہیں دے گا جس میں کلام الٰہی محفوظ ھو ۔ اسی طرح امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں دیلمی کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نقل کی ھے، جس کا ترجمہ یہ ھے کہ حاملین قرآن (یعنی حفاظ قرآن) قیامت کے دن انبیائے کرامؑ اور برگزیدہ لوگوں کے ساتھ ، اللہ کے سائے کے نیچے یوم قیامت کے تمام مصائب اور اس کی پریشانیوں سے محفوظ و مامون ھوں گے ۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ ، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ایک اور روایت بیان کرتے ھیں کہ آنحضرت کا ارشاد ھے کہ قرآن کی ایک فضیلت یہ ھے کہ قیامت کے روز اس کے قاری اور حافظ کا مرتبہ اتنا بلند ھوگا کہ وہ قرآن کی برکت میں اپنے خاندان کے دس افراد کی ، اللہ کے حضور سفارش کرے گا ، لیکن شرط یہ ھے کہ وہ حافظ قرآن شریعت کے تمام احکام کا پابند ھو ۔ جن افعال کے ارتکاب سے اللہ نے روک دیا ھے ، اس سے کلیۃً مجتنب رھتا ھو اور جن پر عمل کرنے کا حکم دیا ھے ، ان پر عمل کرتا ھو ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کے الفاظ یہ ھیں : مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَظْهَرَه ، فَاَحَلَّ حَلَالَه وَ حَرَّمَ حَرَامَه اَدْخَلَه اللّٰهُ الْجَنَّةَ وَ شَفَّعَه فِیْ عَشْرَةٍ مِنْ اَهْلِ بَيْتِه كُلُّهُمْ قَدْ وَجَبَتْ لَهُ النَّار (احمد : مسند ، الترمذی ، ابن ماجہ ، دارمی) یعنی حضرت علی ، آنحضرتؐ کا یہ فرمان روایت کرتے ھیں کہ جس شخص نے قرآن مجید پڑھا ۔ پھر اس کو یاد کیا ۔ اس کی حلال ٹھیرائی ھوئی چیزوں کو اپنے لیے حلال ٹھیرایا ، اور جن چیزوں کو اس نے حرام قرار دیا ھے ، ان کو حرام گردانا ، تو اللہ تعالٰی اس کو جنت میں داخل کرے گا اور اس کے گھر والوں میں سے ، ایسے دس افراد کے بارے میں اس کی سفارش بھی قبول کرے گا ، جن پر دوزخ واجب ھو چکا تھا ۔ امام الترمذی نے سند کے اعتبار سے اس حدیث کو غریب قرار دیا ھے ، اس میں ایک راوی حفص بن سلیمان ھے ، جو قوی نہیں ھے اور حدیث کے سلسلے میں اس کی تضعیف کی جاتی ھے ۔

قرآن مجید کو پڑھنے ، اس کو یاد کرنے اور پھر رات کو اٹھ کر تہجد کی نماز میں اس کی قراءت کرنے والے کی جو فضیلت بیان کی گئی ھے ، ابو ھریرۃ رضی اللہ عنہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے ان الفاظ میں روایت کرتے ھیں ۔ تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَاقْرَؤُوهُ فَاِنَّ مَثَلَ الْقُرْآنِ لِمَنْ تَعَلَّمَ فَقَرَأَ وَ قَامَ بِه كَمَثَلِ جِرَابٍ مَحْشُوٍّ مِسْكًا تَفُوحُ رِيحُه كُلَّ مَكَانٍ وَ مَثَلُ مَنْ تَعَلَّمَه فَرَقَدَ وَ هُوَ فِیْ جَوْفِه كَمَثَلِ جِرَابٍ اُوْكِیَ عَلٰی مِسْكٍ (مشکٰوۃ، [کتاب فضائل القرآن، الفصل الثانی])، یعنی آنحضرتؐ نے فرمایا ، قرآن مجید کی تعلیم حاصل کرو ، پھر اس کو پڑھو ، جو شخص قرآن کی تعلیم حاصل کرتا ھے، پھر اس کو پڑھتا ھے اور رات کو قیام کرکے اس کی تلاوت کرتا ھے ، اس کی مثال اس تھیلی کی سی ھے ، جو مشک سے بھری ھوئی ھے اور اس کی خوشبو ھر جگہ پھیلتی ھے اور جس شخص نے قرآن سیکھا اور پھر سو گیا ، اور قرآن مجید اس کے پیٹ ھی میں رھا ، اس کی مثال مشک کی اس تھیلی کی سی ھے ، جس کا منہ بند کر دیا گیا ھے ۔

فضیلت قرآن کے باب میں ایک حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درج ذیل الفاظ میں روایت کرتی ھیں : اَنَّ النَّبِی صلی اللہ علیہ وسلّم قَالَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ فِی الصَّلٰوةِ اَفْضَلُ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِیْ غَیْرِ الصَّلٰوةِ وَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ

فِیْ غَیْرِ الصَّلٰوۃِ اَفْضَلُ مِنَ التَّسْبِیْحِ وَالتَّکْبِیْرِ، وَالتَّسْبِیْحُ اَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَۃِ، وَالصَّدَقَۃُ اَفْضَلُ مِنَ الصَّوْمِ وَالصَّوْمُ جُنَّۃٌ مِنَ النَّارِ [(مشکوۃ ، کتاب فضائل القرآن، الفصل الثالث)] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں قرآن پڑھنا ، نماز سے باہر قرآن پڑھنے سے افضل ہے ۔ نماز سے باہر قرآن پڑھنا تسبیح و تکبیر سے افضل ہے ، تسبیح صدقہ دینے سے افضل ہے ، اور صدقہ نفلی روزے سے افضل ہے ، اور روزہ دوزخ سے بچاؤ کے لیے ڈھال ہے ۔ جو شخص قرآن کے کسی بھی حصے کے حفظ ، اس کی تعلیم اور اس کے فہم کی نعمت سے بہرہ ور ہے ، احادیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ آلہ وسلّم میں اس کی بہت فضیلت بیان کی گئی ہے اور جو شخص اس کے علم اور اس کے فہم سے محروم ہے ، اس کے دل و دماغ کو کھنڈر اور خرابے سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا جو ارشاد گرامی روایت کرتے ہیں ، اس کے الفاظ درج ذیل ہیں: اِنَّ الَّذِیْ لَیْسَ فِیْ جَوْفِہٖ شَیْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ کَالْبَیْتِ الْخَرِبِ [(مشکوۃ، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثانی)] یعنی جس شخص کے قلب میں قرآن کا کوئی حصہ بھی موجود نہیں ، وہ ویران گھر کی طرح ہے ۔

اس ضمن میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ جس گھر میں قرآن مجید کی تلاوت کی جاتی ہے ، اس میں خیر و برکت بڑھ جاتی ہے ۔ اس میں ملائکہ نازل ہوتے ہیں اور وہ شیاطین اور ان کے اثرات سے محفوظ ہو جاتا ہے ۔ اس کے برعکس جس گھر میں قرآن کی تلاوت نہیں ہوتی ، وہ تنگی اور بے برکتی کا شکار ہو جاتا ہے ۔ فرشتے اس گھر سے چلے جاتے ہیں اور شیاطین اس کو اپنا مسکن بنا لیتے ہیں ۔

قرآن مجید کی تلاوت و قراءت کے بارے میں یہ بات بھی احادیث میں موجود ہے کہ اس سے زیادہ افضیلت اس میں ہے کہ قرآن مجید کو مصحف پر دیکھ کر پڑھا جائے ، کیونکہ قرآن کی تلاوت میں تدبر و تفکر کو بنیادی اوراولین حیثیت حاصل ہے ۔ اور یہ زیادہ تر اسی صورت میں ممکن ہے کہ قرآن مجید دیکھ کر پڑھا جائے اور اسی بنا پر زیادہ اجر کا مستحق اس شخص کو قرار دیا گیا ہے ، جو دیکھ کر قرآن مجید پڑھتا ہے ۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں : قِرَاءَۃُ الرَّجُلِ الْقُرْآنَ فِیْ غَیْرِ الْمُصْحَفِ اَلْفُ دَرَجَۃٍ وَ قِرَاءَتُہٗ فِی الْمُصْحَفِ تُضَعَّفُ عَلٰی ذَالِکَ اِلٰی اَلْفَیْ دَرَجَۃٍ [(مشکوٰۃ کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثالث)] یعنی قرآن نہ دیکھ کر پڑھنے کا ثواب ، انسان کو ہزار درجے تک ملتا ہے اور قرآن دیکھ کر پڑھنے کا ثواب ، اس پر دو ہزار درجے تک بڑھا دیا جاتا ہے ۔

فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے زبانی قرآن پڑھنے کے مقابلے میں ناظرہ پڑھنے کو ترجیح دی ہے اور اسے افضل گردانا ہے ۔ منقول ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ مصحف کی ناظرہ تلاوت کیا کرتے تھے اور شہادت کے وقت بھی اسی طرح قرآن مجید پڑھ رہے تھے ۔ قرآن مجید کا وہ نسخہ اب بھی موجود ہے ۔ یہ بھی منقول ہے کہ جو شخص فجر کی نماز کے بعد قرآن مجید کھولتا اور بقدر سو آیات کے تلاوت کرتا ہے ، وہ بہت زیادہ اجر و ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے ۔ یہ بھی بزرگان دین سے منقول ہے کہ الفاظ دیکھ کر قرآن کی تلاوت کرنا نظر کے لیے مفید ہے ۔ ایک شخص نے استاد سے بینائی کی کمزوری کی شکایت کی تو انھوں نے اسے قرآن مجید ناظرہ پڑھنے کی تاکید کی ۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بار ہا ایسا کرتے کہ عشاء کی نماز کے بعد قرآن مجید کھولتے اور فجر کی نماز تک تلاوت کرتے رہتے ۔

قرآن مجید کی فضیلت و برکت کی فراوانی کا یہ عالم ہے کہ اس کی تلاوت سے دلوں کا زنگ دور ہو

جاتا ہے ۔ اس کے لیے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں ۔ اِنَّ هٰذِهِ الْقُلُوْبَ تَصْدَأُ كَمَا يَصْدَأُ الْحَدِيْدُ اِذَا اَصَابَهُ الْمَاءُ، قِيْلَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ : وَمَا جِلَاءُهَا ؟ قَالَ كَثْرَةُ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ [(مشکوة کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثالث)] یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا ، یہ دل اسی طرح زنگ آلود ہو جاتے ہیں جس طرح پانی لگنے سے لوہا زنگ آلود ہو جاتا ہے ۔ عرض کیا گیا کہ اللہ کے رسول ؐ ! اس میں جلا پیدا کرنے کی کیا صورت ہے ؟ فرمایا : موت کو کثرت سے یاد کرنا اور قرآن مجید کی تلاوت میں مشغول رہنا ۔

قرآن امت مسلمہ کے لیے بہت بڑا شرف و افتخار ہے ، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک حدیث روایت کرتی ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ شَرَفًا يَتَبَاهُوْنَ بِهٖ وَاِنَّ بَهَاءَ اُمَّتِيْ وَشَرَفَهَا الْقُرْآنُ . (حلیہ) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہر چیز کا ایک شرف اور افتخار ہوتا ہے جس سے وہ اظہار فخر کرتے ہیں ۔ میری امت کی رونق اور افتخار ، قرآن مجید ہے ۔

مطلب یہ کہ بہت سے لوگ مختلف چیزوں کی وجہ سے فخر و مباہات کا اظہار کرتے ہیں اور وہ انہیں اپنے لیے طغرائے امتیاز ٹھیراتے ہیں ، لیکن امت محمدی کا معاملہ ان سے بالکل مختلف ہے ۔ ان کے لیے نشان امتیاز اور باعث افتخار ، صرف قرآن مجید ہے ، جس کی تعلیمات اتنی پاکیزہ ، عمدہ اور بہترین ہیں کہ دنیا کی کوئی دوسری تعلیم اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی ۔ پھر اس کے الفاظ اس درجہ پر معنی اور جچے تلے ہیں کہ ان میں حشو و زوائد نام کی کسی شے کا قطعی طور سے کوئی دخل نہیں ۔ اس کے احکام و فرامین بھی بالکل واضح ، انسانی طبائع کے مطابق اور ہر لحاظ سے لائق عمل ہیں ۔ بنا بریں یہ امت محمدیہ کے لیے فی الواقع باعث شرف و افتخار ہے ۔

احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں قرآن مجید کو دنیا میں نور اور آخرت کے لیے ذخیرہ سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ اس ضمن میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں ، جس کے الفاظ یہ ہیں : عَنْ اَبِیْ ذَرٍّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَوْصِنِيْ قَالَ عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللّٰهِ فَاِنَّهٗ رَأْسُ الْاَمْرِ كُلِّهٖ ۔ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ زِدْنِيْ ۔ قَالَ عَلَيْكَ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ فَاِنَّهٗ نُوْرٌ لَّكَ فِي الْاَرْضِ وَذُخْرٌ لَّكَ فِي السَّمَاءِ (ابن حبّان : الصحیح) یعنی حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا : یا رسول اللہ ، مجھے کچھ وصیت فرمایئے ۔ آپ نے فرمایا اللہ کا تقوی اختیار کرو ، یہ تمام امور کی جڑ ہے ۔ میں نے عرض کیا کچھ اور بھی ارشاد فرمایئے ۔ فرمایا تلاوت قرآن مجید کو اپنے اوپر لازم قرار دے لو ، اس لیے کہ یہ چیز تمہارے لیے دنیا میں نور ہے اور آخرت میں ذخیرہ ہے ۔

قرآن مجید کی تلاوت اور اس پر عمل کرنا مسلمان کے لیے طمانیت قلب اور تسکین روح کا باعث ہے ۔ اس سے رحمت خداوندی کا نزول ہوتا اور دل میں ذکر الٰہی کا جذبہ ابھرتا ہے ۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں : اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عليه وآله وَسَلَّمَ قَالَ : مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِيْ بَيْتٍ مِّنْ بُيُوْتِ اللّٰهِ يَتْلُوْنَ كِتَابَ اللّٰهِ وَيَتَدَارَسُوْنَهٗ بَيْنَهُمْ اِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِيْنَةُ وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ وَذَكَرَهُمُ اللّٰهُ فِيْمَنْ عِنْدَهٗ

(مسلم، ابو داود) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا : جو لوگ اللہ کے گھروں میں سے کسی گھر میں جمع ہو کر ، کتاب اللہ کی تلاوت کرتے اور اس کو آپس میں پڑھتے ہیں ، ان پر اطمینان کا نزول ہوتا ہے ، ان کو رحمت خداوندی ڈھانپ لیتی ہے ، فرشتے ان کو گھیر لیتے ہیں اور اللہ تعالٰی ان کا ذکر ، ملائکہ کی اس مجلس میں کرتے ہیں، جو اس کے پاس موجود ہے۔

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں ، جس میں بتایا گیا ہے کہ ، قرآن مجید سے افضل کوئی شی نہیں ہے : اِنَّکُمْ لَا تَرْجِعُوْنَ اِلَی اللہِ بِشَیٍٔ اَفْضَلَ مِمَّا خَرَجَ مِنْہُ یعنی القرآن (رواہ الحاکم فی صحیحہ و ابو داود فی مراسیلہ عن جبیر بن نفیر) ، یعنی تم اللہ کی طرف رجوع کرو اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے لیے کوشاں ہو تو تمھیں پتا چلے کہ جو چیز اللہ کی طرف سے نازل کی گئی ہے ، اس سے افضل کوئی شیٔ نہیں ہے ، اور یہ قرآن مجید ہے۔

جو لوگ تلاوت قرآن میں مصروف رہتے ہیں ، جنھوں نے اپنے آپ کو اس کتاب مقدس اور صحیفۂ مکرمہ سے وابستہ کر لیا ہے اور اس کے احکام و فرامین کو اپنی زندگی کا لازمی جز قرار دے لیا ہے ، ان کو احادیث رسولؐ اکرم میں اہل القرآن یعنی حاملین قرآن سے تعبیر کیا گیا ہے اور اللہ کے نزدیک ان کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ ان کی حیثیت "اہل اللہ" اور اس کے بندگان خاص کی ہے۔ ان کی افضلیت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں : اِنَّ لِلّٰہِ عَزَّ وَجَلَّ اَھْلِیْنَ مِنَ النَّاسِ، قَالُوْا مَنْ ھُمْ یَا رَسُوْلَ اللہِ؟ قَالَ اَھْلُ الْقُرْآنِ ھُمْ اَھْلُ اللہِ وَخَاصَّتُہٗ (النسائی، ابن ماجہ، حاکم ، احمد بن حنبل : مسند، ۳ : ۱۲۸) یعنی لوگوں میں سے بعض ایسے ہیں جو اللہ کے گھر کے لوگ ہیں۔ صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ کون لوگ ہیں ؟ فرمایا قرآن پڑھنے اور اس پر عمل کرنے والے۔ یہ اللہ کے اہل اور اس کے خواص ہیں۔

قرآن مجید ، وہ عظیم المرتبت اور افضل ترین کتاب ہے ، جو قیامت کے دن بارگاہ خداوندی میں ان لوگوں کی باقاعدہ سفارش کرے گی ، جو اس کی تلاوت کرتے اور اس کے احکام پر عمل کی دیواریں استوار کرتے ہیں ، اور پھر اس کی سفارش اللہ کے نزدیک اس درجہ مضبوط اور قابل تسلیم ہو گی کہ اللہ تعالٰی اس کو شرف قبولیت عطا کرے گا۔ جو شب و روز اس کو خود پڑھتے ، دوسروں کو پڑھاتے اور اس کے فرامین کی اتباع کرتے ہیں اور اس کی پیروی و اتباع کو اپنا معمول ٹھیراتے ہیں ، اس کے لیے روز قیامت کو یہ ان کی نجات کا ذریعہ ثابت ہوگا اور جس نے اس کو پس پشت ڈال دیا اور اپنی زندگی کو اس کے بتائے ہوئے اور مقرر کردہ اصولوں کے قالب میں ڈھالنے پر آمادہ نہ ہوا۔ اس کو یہ جہنم رسید کرنے کا موجب بنے گا۔ اس کی جلالت قدر کا یہ عالم ہے کہ اللہ کے حضور اس کی سفارش قبول کی جائے گی اور جن لوگوں کی فلاح و نجات کے لیے یہ اللہ سے جھگڑا کرے گا تو اس کے جھگڑے کو حق بجانب مانا جائے گا۔ اس ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ایک حدیث جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ، ان الفاظ پر مشتمل ہے : اَلْقُرْآنُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَمَاحِلٌ مُصَدَّقٌ ، مَنْ جَعَلَہٗ اَمَامَہٗ قَادَہٗ اِلَی الْجَنَّۃِ وَمَنْ جَعَلَہٗ خَلْفَ ظَھْرِہٖ سَاقَطَہٗ اِلَی النَّارِ (رواہ ابن حبان والحاکم مطولا وصحّحاہ) یعنی قرآن مجید ، وہ شفیع ہے ، جس کی شفاعت قبول کی گئی اور وہ جھگڑا کرنے والا ہے ، جس جھگڑے کی صداقت کو تسلیم کر لیا گیا۔ جو شخص اس کو اپنے آگے رکھے (یعنی زندگی کے پیش آئند معاملات میں اس کو

راهنما مان لے) ، یہ اس کو جنت کی طرف کھینچتا ہے اور جو اس کو پس پشت ڈال دے (یعنی اس کے احکام اور قواعد و اصول سے راهنمائی حاصل نہ کرے) اس کو جہنم میں گرا دیتا ہے ۔

قرآن مجید کے شافع اور شفّع ہونے کا مضمون ایک اور حدیث میں بھی بیان ہوا ہے، جو حضرت عبداللّٰہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے ۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیه وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی باین الفاظ مندرج ہے : اَلصِّیَامُ وَالْقُرْآنُ یَشْفَعَانِ لِلْعَبْدِ، یَقُوْلُ الصِّیَامُ رَبِّ اِنِّیْ مَنَعْتُهُ الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ فِی النَّهَارِ فَشَفِّعْنِیْ فِیْهِ، وَیَقُوْلُ الْقُرْآنُ : رَبِّ اِنِّیْ مَنَعْتُهُ النَّوْمَ بِاللَّیْلِ فَشَفِّعْنِیْ فِیْهِ، فَیُشَفَّعَانِ (مسند احمد، ابن ابی الدلیا ، الطبرانی : المعجم الکبیر ، حاکم؛ حاکم کی تخریج کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے اور صحت کے سلسلے میں امام مسلم کی مقرر کردہ شرائط صحت کے مطابق ہے) یعنی روزہ اور قرآن مجید دونوں بندے کے لیے (اللہ کے دربار میں) شفاعت کریں گے ۔ روزہ کہے گا کہ اے اللہ میں نے اس شخص کو دن میں کھانے پینے سے روکے رکھا ۔ اب تو اس کے لیے میری شفاعت کو قبول فرما ۔ اور قرآن مجید (دربارِ خداوندی میں) کہے گا کہ یا اللہ میں نے اس کو رات کو سونے سے روکا ، اس کے حق میں میری شفاعت کو قبولیت کا درجہ عطا فرما ، چنانچہ ان دونوں کی شفاعت قبول کی جائے گی ۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے نزدیک وہ لوگ انتہائی بلند مرتبے کے حامل ہیں ، جو رات کو بیدار رہ کر قرآن مجید کی تلاوت میں مصروف رہتے ہیں ۔ جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے : یَتْلُوْنَ اٰیٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّیْلِ وَهُمْ یَسْجُدُوْنَ ○ (۳ [آل عمران] : ۱۱۳) ؛ یہ بھی ارشاد ہے : وَالَّذِیْنَ یَبِیْتُوْنَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَّ قِیَامًا ○ (۲۵ [الفرقان] : ۶۴) یعنی جو راتوں کو اپنے رب کے حضور سجدہ اور قیام میں لگے رہتے ہیں ۔

مختلف صورتوں کے فضائل : کتب احادیث میں قرآن مجید کی بعض سُوَر و آیات کے الگ الگ فضائل بھی بیان کیے گئے ہیں ۔ ان میں سب سے پہلی سورت، سورۃ الفاتحة ہے ۔ یہ چونکہ باعتبار ترتیب کے قرآن مجید کی اولین سورت ہے ، اس لیے اس کو فاتحة الکتاب کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے ۔ یہ سورت ، متعدد اعتبارات سے بہت اهمیت کی حامل ہے اور یہ قدرتی بات ہے کہ جو چیز اہم ہو گی وہ نمایاں اور اول جگہ پائے گی ۔ یہ قرآن مجید کی تمام سورتوں میں خاص اهمیت رکھتی ہے ، اس لیے اس کی موزوں جگہ قرآن کے پہلے ہی صفحے پر قرار پائی ۔ خود قرآن نے جن الفاظ میں اس کا ذکر کیا ہے ، اس سے اس کی اهمیت کا پتا چلتا ہے ۔ وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْآنَ الْعَظِیْمَ ○ (۱۵ [الحجر] : ۸۷) یعنی (اے پیغبر!) ہم نے آپؐ کو سات دہرائی جانے والی آیات عطا فرمائیں اور قرآن عظیم ۔ یہ سورت سات آیتوں کا مجموعہ ہے اور اس کو ہر نماز کی ہر رکعت میں دہرایا جاتا ہے ۔ اسی وجہ سے اس کو "السبع المثانی" بھی کہتے ہیں ۔ امام بخاری اور اصحاب سُنَن نے ابو سعید بن المُعَلّٰی سے رسول اللہ صلی اللہ علیه وآلہٖ وسلم کے یہ الفاظ روایت کیے ہیں : اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ، هِیَ السَّبْعُ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْآنُ الْعَظِیْمُ الَّذِیْ اُوْتِیْتُهٗ [البخاری : الصحیح ، کتاب فضائل القران ، باب ۹ فضل فاتحة الکتاب] یعنی اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سات دہرائی جانے والی آیات ہیں اور قرآن عظیم ہے جو مجھے اللہ کی طرف سے عطا فرمایا گیا ۔ احادیث و آثار میں اس کے دوسرے نام بھی مرقوم ہیں ، جن سے اس کی خصوصیات کا پتا چلتا ہے، مثلاً اُمّ القرآن ، الکافیه ، الکنز ، اساس القرآن ۔ [نیز رک به الفاتحة] .

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیه

وآلہٖ وسلم نے حضرت اُبَیّ بن کعب کو یہ سُورت تلقین کی اور فرمایا اس کے مثل کوئی سورت نہیں ۔ ایک روایت میں اسے "اَعْظَمُ سُوْرَةٍ فِی الْقُرْاٰنِ" یعنی سب سے بڑی سورت فرمایا گیا ہے ۔

اس کی فضیلت کا اندازہ اس سے کیجیے کہ اس کو پڑھے بغیر نماز مقبول نہیں ہوتی ۔ آنحضرتؐ کا فرمان ہے : لَا صَلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَاْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ کہ جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز درجۂ قبولیت کو نہیں پہنچتی ۔

اس کو ہر بیماری کی شفا بھی قرار دیا گیا ہے ۔ چنانچہ دارمی نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں عبدالملک بن عُمَیر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ الفاظ مرسلاً روایت کیے ہیں : فِیْ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ شِفَاءٌ مِّنْ كُلِّ دَاءٍ ۔ [(مشکوٰة، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثالث)] یعنی سورة الفاتحة میں ہر بیماری کے لیے شفا ہے ۔

ایک روایت میں ہے کہ سورة الفاتحة پڑھنے سے دو تہائی قرآن پڑھنے کے برابر ثواب ملتا ہے ۔ اسی طرح دارمی میں روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے سوال کیا کہ اجر و ثواب اور فضیلت کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے عظمت والی آیت کون سی ہے ۔ آپؐ نے فرمایا، آیت الکرسی ۔ پھر فرمایا سورة البقرة کی آخری آیات اللہ کی رحمت کے خزانوں پر مشتمل ہیں ، جو اللہ نے عرش کے نیچے سے اپنے بندوں کو عطا کی ۔ اس میں دنیا اور آخرت دونوں جہان کی نعمتیں موجود ہیں اور اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ خیر ہے ۔ الدارمی کی ایک روایت کے مطابق یہ آیات ایک کنز اور خزانے کی حیثیت رکھتی ہیں ، جو اللہ کی رحمت ہیں ، اس کے قرب کا ذریعہ ہیں اور اللہ کے حضور دعا اور التجا ہیں ۔ انہیں خود بھی سیکھو اور اپنی عورتوں کو بھی سکھاؤ ۔ یہ روایت جُبَیر بن نُفَیرؓ سے مرسل بیان کی گئی ہے :

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کرتے ہیں [بحوالۂ مشکوٰة] : اِنَّ لِكُلِّ شَیْءٍ سَنَامًا وَ اِنَّ سَنَامَ الْقُرْاٰنِ سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ وَاِنَّ لِكُلِّ شَیْءٍ لُبَابًا وَاِنَّ لُبَابَ الْقُرْاٰنِ الْمُفَصَّلُ ۔ یعنی ہر چیز کی ایک بلندی ہوتی ہے ، قرآن کی بلندی سورة البقرة ہے ۔ ہر چیز کا خلاصہ ہوتا ہے ، قرآن کا خلاصہ سور مفصلات ہیں ، یعنی سورۂ حجرات سے آخر قرآن تک کی سورتیں (قرآن کے) خلاصے کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ مشکوٰۃ ہی میں ہے کہ حضرت عثمانؓ بن عفان فرماتے ہیں کہ جو شخص رات کو سورۂ آل عمران کا آخری حصہ (یعنی اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ سے آخر سورت تک) پڑھتا ہے ۔ اس کے لیے ایک رات کے قیام کا اجر لکھ دیا جاتا ہے ۔ اسی سلسلے میں مکحول روایت کرتے ہیں کہ جو شخص جمعے کے دن سورۂ آل عمران کی تلاوت کرتا ہے ، رات تک فرشتے اس کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا کرتے رہتے ہیں : حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ سورة الکہف کی فضیلت بیان کرتے ہوئے آنحضرتؐ نے فرمایا : مَنْ قَرَاَ سُوْرَةَ الْكَهْفِ فِیْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ اَضَاءَ لَهُ النُّوْرُ مَابَيْنَ الْجُمُعَتَيْنِ یعنی جو شخص جمعے کے روز سورة الکہف پڑھتا ہے ، آئندہ جمعے (دونوں جمعوں کے درمیان) تک نور ہدایت ، اس پر ضیا پاشی کرتا رہتا ہے؛ سورۂ یٰسٓ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ارشاد ہے : مَنْ قَرَاَ يٰسٓ فِیْ صَدْرِ النَّهَارِ قُضِيَتْ حَوَائِجُهٗ [(مشکوٰة)] ، یعنی جو شخص صبح کے وقت سورۂ یٰسٓ پڑھے ، اللہ کی طرف سے اس کی ضرورتیں پوری کر دی جاتی ہیں ۔ آپؐ نے یہ بھی فرمایا ۔ مَنْ قَرَاَ يٰسٓ اِبْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ تَعَالٰی غُفِرَلَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ فَاقْرَؤُوْهَا عِنْدَ مَوْتَاكُمْ ۔

بیہقی : شعب الایمان) یعنی جو شخص سورۂ یٰسٓ ، اللہ کی رضامندی کے حصول کی غرض سے پڑھے، اس کے گزشتہ تمام گناہ بخش دیے جاتے ھیں ۔ یہ سورۃ اپنے مرنے والوں کے پاس پڑھا کرو ۔ اس کا مطلب یہ ھے کہ سورۂ یٰسٓ قریب المرگ لوگوں کے پاس پڑھو، اس سے موت کی کش مکش میں کمی ہو جاتی ھے ۔ حدیث رسول اکرمؐ میں سورۃ الرَّحمٰن کو عروس القرآن سے تعبیر کیا گیا ھے ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے ایک روایت بیان فرماتے ھیں ۔ جس کے الفاظ یہ ھیں : لِكُلِّ شَيْءٍ عَرُوْسٌ ، وَ عَرُوْسُ الْقُرْاٰنِ الرَّحْمٰنُ ۔ [مشکوٰۃ ، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثالث] یعنی ھر شے ایک زینت سے مزّین ھوتی ھے ، قرآن کی زینت ، سورۃ الرحمن ھے ؛

حضرت عبداللہ بن مسعودرضؓ سے سورۂ الواقعہ کی فضیلت بھی مروی ھے ۔ وہ اس ضمن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے بایں الفاظ روایت کرتے ھیں : مَنْ قَرَاَ سُوْرَةَ الْوَاقِعَةِ فِیْ كُلِّ لَیْلَةٍ لَمْ تُصِبْهُ فَاقَةٌ اَبَدًا [حوالۂ سابق] یعنی جو شخص ھر شب سورۃ الواقعہ پڑھے ، وہ کبھی فاقے سے دو چار نہ ھوگا ۔ یہ بھی منقول ھے کہ اس حدیث کے راوی حضرت عبداللہرضؓ بن مسعود اپنی بیٹیوں کو حکم دیتے تھے کہ وہ ھر شب سورۃ الواقعۃ پڑھا کریں ۔

سورۃ الْاَعْلٰی کے بارے میں مسند امام احمدؒ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ھے کہ : كَانَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم یُحِبُّ ھٰذِہِ السورۃ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی (رواہ احمد) یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سورہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی کو پسند فرماتے تھے ۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ایک دن صحابہ سے فرمایا : کیا تم میں سے کوئی شخص روزانہ ھزار آیات پڑھنے کی استطاعت نہیں رکھتا ھے ؟ عرض کیا ، یا رسول اللہ ! کون ایسا شخص ھوگا جو اس کی استطاعت رکھتا ھو ۔ فرمایا اچھا یہ بتاؤ کیا تم میں کوئی شخص سورۂ اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ پڑھنے کی طاقت بھی نہیں رکھتا ؟ [مشکوٰۃ ، کتاب فضائل القرآن ، الفصل الثالث] مطلب یہ کہ سورۂ تکاثر میں دنیا کی بے ثباتی اور اس کی طرف ملتفت نہ ھونے کا ذکر فرمایا گیا ھے اور اس کا اجر ھزار آیات کی تلاوت کرنے کے برابر ملتا ھے ۔

سورۂ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کے بارے میں حضرت سعید بن مسیب (تابعی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے مرسل روایت کرتے ھیں کہ آپؐ نے فرمایا : جس شخص نے سورۂ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ دس مرتبہ پڑھی ، اس کے لیے جنت میں ایک قصر بنا کر دیا جاتا ھے، جس نے بیس مرتبہ پڑھا ، اس کے لیے دو قصر اور جس نے تیس مرتبہ پڑھا ، اس کے لیے تین قصر تیار کر دیے جاتے ھیں ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عمل اور قول سے ثابت ھے کہ بعض مواقع پر آپ نے قرآن مجید کی بعض سور اور آیات کی تلاوت فرمائی اور اس کا حکم بھی دیا ، مثلاً نماز فجر اور نماز مغرب کی سنت میں ، پہلی رکعت میں سورۂ قُلْ یٰاَیُّهَا الْكَافِرُوْنَ اور دوسری میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ پڑھنے کی تاکید فرمائی ۔ اسی طرح نماز جمعہ میں پہلی رکعت میں سُوْرَۃُ الْاَعْلٰی اور دوسری میں الغاشیہ پڑھنے کا حکم دیا ۔ پھر یہ بھی ثابت ھے کہ آپؐ نے ھر نماز کے بعد معوذتین پڑھنے کا حکم دیا ۔ چنانچہ ابو داود ، ترمذی اور نسائی میں حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ھے وہ کہتے ھیں ۔ اَمَرَنِیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ اَنْ اَقْرَاَ الْمُعَوِّذَتَیْنِ دُبُرَ كُلِّ صَلٰوةٍ ۔ کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے حکم دیا کہ ھر نماز کے بعد معوذتین پڑھوں ۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ھے ۔

یہ بھی ارشاد نبوی ھے کہ رات کو سوتے

وقت ، آیة الکرسی ، قُلْ هُوَ اللّٰه اور معوذتین پڑھی جائیں ۔ ایک روایت میں بستر پر بیٹھ کر سورة الْمُلْک ، سورة السجده اور سورة البقرة کی آخری آیات پڑھنے کی تاکید بھی کی گئی ھے ۔ کتب احادیث میں یه بھی منقول ھےکه قُلْ هُوَ اللّٰه ، قُلْ یٰاَیُّهَا الْکٰفِرُوْنَ ، معوذتین اور آیة الکرسی پڑھ کر رات کو اپنے آپ پر دم کیا جائے ۔ یه بھی که معوذتین اور الفاتحه پڑھ کر مریض کو دم کیا جائے ۔

اس کی وجه یه ھے که یه سب سورتیں اپنے معانی و مطالب کے اعتبار سے خاص فضل و کمال کی حامل ھیں اور ان میں ایسی خصوصیات پائی جاتی ھیں جو روحانی اور جسمانی اعتبار سے انسان کے لیے بہت فائده مند ھیں ۔

آداب تلاوت قرآن : تلاوت قرآن کے بھی کچھ آداب ھیں جن کا خود قرآن میں ذکر کیا گیا ھے ، رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وآله وسلم نے بھی ان کی وضاحت فرمائی ھے اور صحابه سے بھی منقول ھیں : (۱) اس کا اولین ادب تو یه ھے که انسان اس کو پکڑے یا پڑھے تو اس کے هاتھ بھی پاک ھونے چاھییں اور جسم کو بھی تمام آلائشوں سے پاک ھونا چاھیے ۔ اس کے بارے میں خود قرآن میں تاکید آئی ھے ۔ لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ ؕ (۵۶ [الواقعه] : ۷۹) یعنی اس کو صرف پاک اور مطہر لوگ ھی ھاتھ لگائیں : یه بھی فرمایا : اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ ۝ فِیْ کِتٰبٍ مَّکْنُوْنٍ ۝ لَّا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ ۝ تَنْزِیْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ اَفَبِهٰذَا الْحَدِیْثِ اَنْتُمْ مُّدْهِنُوْنَ (۵۶ [الواقعه] : ۷۷ تا ۸۱) یعنی یه ایک مکرم قرآن ھے، جو ایک محفوظ کتاب میں درج ھے ، اس کو پاک لوگ ھی ھاتھ لگاتے ھیں ۔ یه پروردگار عالم کی طرف سے نازل کیا گیا ھے ۔ کیا تم لوگ اس کلام کو سرسری بات سمجھتے ھو؛ (۲) قرآن مجید پڑھتے وقت اعوذباللّٰه من الشیطان الرجیم پڑھنا چاھیے ۔ قرآن مجید میں ھے ۔ فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ ۝ (۱۶ [النحل] : ۹۸) یعنی جب قرآن مجید پڑھنا شروع کرو تو اعوذ باللّٰه من الشیطان الرجیم پڑھو ۔ اس سلسلے میں بعض ائمهٔ کرام کا کہنا ھے که اگر تلاوت قرآن کرتے وقت کسی موقع پر کسی سے کوئی بات کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو دوباره تلاوت شروع کرنے سے پہلے پھر اعوذ پڑھنا چاھیے ؛ (۳) تلاوت قرآن کرتے وقت مؤدب ھو کر بیٹھنا چاھیے ، با وضو ھونا چاھیے ، مسواک کرنی چاھیے ، ذھن اور دل کو اللّٰه کی یاد میں پوری طرح مستغرق کرکے مصروف تلاوت ھونا چاھیے ۔ قبله رخ ھو کر اور اپنے آپ پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری کرکے پڑھنا چاھیے ؛ (۴) تدبر و تفکر کے ساتھ تلاوت کی جائے ۔ خود قرآن کا ارشاد ھے : اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ (۴ [النساء] : ۸۲) ۔ کیا وه قرآن میں تدبر نہیں کرتے : یه بھی فرمایا : کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْۤا اٰیٰتِهٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ۝ (۳۸ [ص] : ۲۹) ، یعنی یه با برکت کتاب ھے ، جس کو ھم نے (اے نبی اکرمؐ !) آپ پر اس لیے نازل کیا ھے تا که لوگ اس کی آیات میں غور کریں اور اھل فہم نصیحت حاصل کریں ؛ (۵) قراءت کرتے وقت اپنے آپ پر خشوع و خضوع کی کیفیت طاری کرنی چاھیے اور اللّٰه کے ڈر سے رونا چاھیے ۔ قرآن میں ھے : وَیَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ یَبْکُوْنَ وَیَزِیْدُهُمْ خُشُوْعًا ۔ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱۰۹) یعنی (جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ھے) ٹھوڑیوں کے بل گر پڑتے ھیں ، روتے ھیں اور یه قرآن ان کے خشوع کی کیفیت کو اور بڑھا دیتا ھے ۔ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وآله وسلم کا فرمان ھے : فَاِذَا قَرَاْتُمُوْهُ فَابْکُوْا ، فَاِنْ لَّمْ تَبْکُوْا فَتَبَاکَوْا [ابن ماجه : السنن ، کتاب الاقامة ، باب ۱۷۶]، یعنی جب قرآن پڑھو تو اثنائے تلاوت میں رونا چاھیے ، اگر

رونا نه آئے تو رونے جیسی شکل بنا لو؛ حضرت ابوبکر رضؓ حضرت عمر رضؓ ، حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ اور متعدد دیگر صحابه کے بارے میں کتب احادیث و سیر میں منقول هے که وه نماز میں اور تلاوت قرآن میں اللہ کے ڈر سے روتے تھے ؛ (٦) قرآن مجید صاف انداز اور ترتیل سے پڑھنا چاهیے ، جیسا که قرآن مجید میں هے : وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا ؕ○ (۷۳ [المزمل] : ۴) یعنی قرآن کو خوب صاف صاف پڑھو ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم بھی ترتیل و ترجیع سے تلاوت کرتے تھے ۔ حضرت عبداللہ بن مغفّل رضی اللہ عنه سے صحیح بخاری میں ایک روایت مروی هے : [رَاَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عليه وآله وسلّم يَقْرَأُ وَ هُوَ عَلٰى نَاقَتِهٖ وَهِيَ تَسِيْرُ بِهٖ وَ هُوَ يَقْرَأُ سُوْرَةَ الْفَتْحِ ـ ـ ـ ـ ـ ـ وَ هُوَ يُرَجِّعُ (البخاری : الصحیح ،کتاب فضائل القرآن ، باب (۳۰) الترجیع] ۔ یعنی میں نے فتح مکه کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم کو دیکھا که اپنی اونٹنی پر سوار تھے اونٹنی چل رهی تھی اور آپؐ سورۂ فتح کی تلاوت کر رهے تھے ؛ اور آیتوں کو دهراتے تھے ؛ (۷) اگر دوران تلاوت کوئی ایسی آیت سامنے آ جائے ، جس کا تعلق عذاب یا دعا یا کسی خاص موضوع سے هو تو اس کو بار بار پڑھنا چاهیے تا که اس کے تمام پهلو اچھی طرح سامنے آ جائیں ۔ ابن ماجه [السنن ، کتاب اقامة الصلاة والسنة ، باب (۱۷۹) : ما جاء فی القراءة فی صلاة اللیل] میں حضرت ابوذر غفاری رضؓ سے روایت هے ، وه کهتے هیں : قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاٰيَةٍ يُرَدِّدُهَا حَتّٰى اَصْبَحَ ۔ وَالْاٰيَةَ : اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ ج ○ وَ اِنْ تَغْفِرْلَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (۵ [المائده] : ۱۱۸) یعنی ایک مرتبه نبی اکرمؐ صبح تک ایک هی آیت بار بار تلاوت فرماتے رهے ۔ اس آیت کا ترجمه یه هے : (اے اللہ) اگر تُو انهیں عذاب میں مبتلا کرے تو یه تیرے بندے هیں اور اگر تو انهیں بخش دے تو بھی تو زبردست هے حکمت والا هے اسی طرح حضرت تمیم داری رضی اللہ عنه کے بارے میں مرقوم هے که وه اس آیت کو بار بار پڑھتے رهے ، یهاں تک که صبح هو گئی : اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ ؕ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ ○ (۴۵ [الجاثیه] : ۲۱) یعنی یه لوگ جو برے اعمال کا ارتکاب کرتے هیں کیا ان کا یه خیال هے که هم ان کو ان لوگوں کے برابر رکھیں گے ، جو ایمان سے بهره مند هوے اور نیک عمل کیے ، که ان سب کا جینا اور مرنا یکساں هو جائے ۔ یه برا فیصله کرتے هیں ۔ اسی طرح حضرت اسماء رضؓ ، حضرت عائشه رضؓ ، عبداللہ رضؓ بن مسعود اور سعید بن جبیر وغیره بهت سے حضرات کے متعلق منقول هے که وه بعض اوقات کسی ایک آیت کی بار بار تکرار کرتے تھے اور جس موضوع سے اس کا تعلق هوتا ، اس پر غور کرتے تھے ؛ (۸) قاری تلاوت کرتے وقت جب آیت رحمت پر آئے تو اللہ سے اس کا فضل طلب کرے اور آیت عذاب پر آئے تو اس سے اللہ کی پناہ کے لیے ملتجی هو ۔ مثلاً اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَسْئَلُكَ الْعَافِيَةَ کهے ، یا اَسْئَلُكَ الْمُعَافَاةَ مِنْ كُلِّ مَكْرُوْهٍ کے الفاظ زبان سے ادا کرے ۔ اگر وه ایسی آیت پر آئے جس میں اللہ کی تنزیه بیان کی گئی هے تو سبحانه و تعالٰی ، یا تبارک و تعالٰی ، یا جَلَّتْ عَظَمَةُ رَبِّنَا وغیره قسم کے الفاظ کهے ۔ صحیح مسلم میں حضرت حذیفه رضؓ بن یمان سے روایت هے که رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم ، اسی طرح کیا کرتے تھے ؛ (۹) قرآن مجید کی تلاوت نهایت غور و فکر اور توجه سے کی جائے ، اس میں نه کسی طرف دهیان کیا جائے نه کوئی بات کی جائے ۔ سننے والے کان لگا کر سنیں : وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ○ (۷ [الاعراف] : ۲۰۴) : یعنی جب قرآن پڑھا

جائے تو اس طرف کان لگا دیا کرو اور خاموش رہا کرو تا کہ تم پر رحمت کی جائے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں صحیح بخاری (کتاب التفسیر) میں ہے : اِنَّہٗ کَانَ اِذَا قَرَأَ الْقُرْاٰنَ لَایَتَکَلَّمُ حَتّٰی یَفْرُغَ مِمَّا اَرَادَاَنْ یَقْرَأَہٗ یعنی وہ جب قرآن پڑھتے تو اس وقت تک بات نہ کرتے جب تک کہ اس قدر قرآن نہ پڑھ لیتے، جس قدر کہ انہیں پڑھنا مقصود ہوتا۔ یہ الفاظ بھی ہیں: لَمْ یَتَکَلَّمْ حَتّٰی یَفْرُغَ مِنْہٗ یعنی جب تک اس سے فارغ نہ ہو جائے ، کوئی بات نہ کرتے : (۱۰) نماز ہو یا خارج نماز جہاں تک ہوسکے قرآن مجید کی تلاوت عربی لب و لہجے میں کرنی چاہیے عمدًا عجمی لہجے میں نہ پڑھا جائے ، آواز اچھی ہو یا نہ ہو البتہ اگر دانستہ نماز میں عجمی لہجہ اختیار کیا جائے تو نماز نہ ہوگی۔ امام مالکؒ ، احمد بن حنبلؒ ، داؤدؒ اور ابو بکرؒ بن منذر کا یہی مسلک ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ ، کے نزدیک جائز ہے اور اس طرح پڑھنے سے نماز صحیح ہوگی ، لیکن امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص عربی لہجے میں اچھی طرح نہ پڑھ سکتا ہو ، اس کے لیے تو جائز ہے اور جو عربی لہجے میں بہتر طریق سے قراءت کر سکتا ہو ، اس کے لیے یہ انداز اختیار کرنا جائز نہیں (التبیان فی آداب حملۃ القرآن)؛ (۱۱) ان قراءات سبعہ میں جو متّفق علیہ ہیں ، قرآن مجید کی تلاوت کی جا سکتی ہے ، مگر جو قراءات ان سے باہر ہیں یا قراءات شاذہ ہیں ، ان کے مطابق قرآن مجید نہ پڑھا جائے۔ اگر نماز میں قراءات شاذہ کے مطابق تلاوت کی جائے تو نماز باطل ہو جائے گی ، خواہ قاری عالم دین ہی ہو۔ آداب تلاوت قرآن مجید میں یہ ایک بنیادی ادب ہے، اس کو ملحوظ رکھنا ہر صورت میں ضروری ہے ؛ (۱۲) اگر کوئی آیت ، قراءات سبعہ میں سے کسی ایک قراءت کے مطابق پڑھی جا رہی ہو تو درمیان میں دوسری قراءت نہیں شروع کرنی چاہیے۔ جب تک وہ آیت یا مضمون ختم نہ ہو جائے ، اسی قراءت کے مطابق پڑھے ؛ (۱۳) نماز میں قرآن مجید اسی ترتیب سے پڑھا جائے ، جس ترتیب سے اب موجود ہے۔ یہ نہ ہو کہ پہلی رکعت میں ، بعد کی سورت پڑھ لی اور دوسری میں اس سے پہلی۔ قراءۃ میں ترتیب مصحف کو ملحوظ رکھا جائے ؛ (۱۴) قرآن مجید کو حسن صوت اور عمدگی سے پڑھنا چاہیے۔ اس سلسلے میں چند احادیث لائق مطالعہ ہیں۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ، آپؐ فرماتے تھے : مَا اَذِنَ اللّٰہُ لِشَیْءٍ مَا اَذِنَ لِنَبِیٍّ حُسْنِ الصَّوْت بِالْقُرْاٰنِ یَجْھَرُبِہٖ۔ [مشکوٰۃ ، کتاب فضائل القرآن، باب آداب التلاوۃ ، الفصل الاول] ، یعنی اللہ کو اپنے نبی کی زبان سے جس قدر حسن صوت اور عمدہ آواز سے قرآن مجید سننا پسند ہے ، اور کوئی چیز اتنی پسند نہیں ہے ؛ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں آنحضرتؐ کے حسن صوت کے سلسلے میں حضرت ابو موسٰی الاشعری رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ایک ارشاد بایں الفاظ مروی ہے : لَقَدْ اُوْتِیْتُ مِزْمَارًا مِّنْ مَزَامِیْرِ آلِ دَاوٗدَ۔ یعنی آل داود کے مزامیر میں سے مجھے ایک مزمار عطا فرمائی گئی ہے۔

ابن ماجہ میں حضرت فضالہؓ بن عبید سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے : اللّٰہُ اَشَدُّ اُذُنًا اِلَی الرجل حُسنِ الصوت بِالْقُرْاٰن مِنْ صاحب القینۃِ اِلٰی قینتِہٖ۔ یعنی قرآن ، عمدگی اور حسنِ صوت سے پڑھا جائے تو یہ اللہ تعالٰی کو بہت ہی پسند ہے اور وہ اسے سن کر انتہائی خوش ہوتا ہے۔

قبیلۂ بنو اشعر سے تعلق رکھنے والے لوگ ،

بہت خوش الحان تھے اور قرآن مجید بڑی عمدہ آواز سے پڑھتے تھے ۔ جب وہ رات کو قرآن پڑھتے تو سماں بندھ جاتا اور معلوم ہو جاتا کہ وہ کہاں مقیم ہیں اور ان کے خیمے کس جگہ نصب ہیں ۔ احادیث میں ان لوگوں کا ذکر عمدہ اور بہتر الفاظ میں کیا گیا ہے صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ابو موسی الاشعری رضؓ سے منقول ہے کہ آپؐ نے فرمایا : اِنِّی لَاَعْرِفُ اصوات رُفْقَةِ الْاَشْعَرِیِّیْنَ بِالَّیْلِ حِیْنَ یَدْخُلُوْنَ وَ اَعْرِفُ مَنَازِلَهُمْ مِنْ اَصْوَاتِهِمْ بِالْقُرْآنِ بِالَّیْلِ ، وَ اِنْ كُنْتُ لَمْ اَرَ مَنَازِلَهُمْ حِیْنَ نَزَلُوْا بِالنَّهَارِ ، یعنی مجھے اگرچہ دن کو یہ معلوم نہ ہو کہ اشعریین کہاں ٹھیرے ہوئے ہیں ، مگر رات کو جب وہ قرآن پڑھتے ہیں تو ان کی آواز سے پتا چل جاتا ہے کہ ان کا ڈیرہ کہاں ہے ۔ اسی طرح ابو داؤد اور نسائی وغیرہ کتب احادیث میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان مروی ہے : زَیِّنُوا الْقُرْآنَ بِاَصْوَاتِكُمْ ، یعنی قرآن کو اپنی آواز کی عمدگی سے مزین کرو ۔ پھر سعد بن ابی وقاص اور امامہ رضی اللہ عنہما سے ابو داود میں دو جید اسناد کے ساتھ رسول اکرمؐ کے یہ الفاظ بھی منقول ہیں : مَنْ لَّمْ یَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَیْسَ مِنَّا ، یعنی جو شخص قرآن کی تلاوت عمدہ آواز سے نہیں کرتا وہ ہم میں سے نہیں ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآن مجید کی تلاوت کرتے تو نہایت عمدہ اور حسن صوت سے کرتے ۔ اس ضمن میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں ، وہ کہتے ہیں : سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرأ فی العشاء بِالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ ، فما سمعت احدًا احسن صوتا منہ ، یعنی کہ نماز عشا میں ، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سورۂ والتین پڑھتے ہوئے سنا ، آپؐ اتنی عمدہ آواز سے پڑھ رہے تھے کہ میں نے اور کسی کو اس درجہ عمدگی سے پڑھتے ہوئے نہیں سنا ؛ (١٥) قرآن مجید کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ ان لوگوں سے سنا جائے جن کی آواز اچھی ہو اور جو حروف کے مخارج اور ادائی وغیرہ کے باب میں زیادہ محتاط ہوں ۔ اس ضمن میں صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ، وہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک مرتبہ حکم دیا کہ : اِقْرَاْ عَلَیَّ الْقُرْآنَ ، فقلتُ یا رسولُ اللہ اقرأ علیک ۔ و علیک انزل ؟ قال انی احبُ ان اسمعہ من غیری ، فقرأتُ علیہ سورۃ النّسآء حتّٰی اذاجئت الی ھذہ الایۃ فَكَیْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِیْدٍ وَّجِئْنَا بِكَ عَلٰی هٰٓؤُلَآءِ شَهِیْدًا ۝ قال حسبک الآن ، فالتفتُ الیه فاذاعیناہ تذرفان ، یعنی تم مجھے قرآن مجید سناؤ ۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میں آپؐ کو سناؤں ؟ حالانکہ آپؐ پر نازل کیا گیا ہے ؟ فرمایا ۔ میں اپنے سے علاوہ دوسرے سے سننا چاہتا ہوں ؛ چنانچہ میں نے سورۃ النساء پڑھنا شروع کی ۔ جب میں اس آیت پر پہنچا ۔ فَكَیْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِیْدٍ وَّ جِئْنَا بِكَ عَلٰی هٰٓؤُلَآءِ شَهِیْدًا (۴ : [النساء] ۴۱) تو فرمایا اب بس کرو ۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کہتے ہیں کہ میں نے آپؐ کی طرف دیکھا تو آپؐ کی آنکھیں آنسو بہا رہی تھیں ؛ (١٦) کلام کا ربط پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پوری آیت پڑھی جائے یا اتنا ہی پڑھا جائے جو باہم مربوط ہو تا کہ ما قبل اور مابعد کا رابطہ قائم رہ سکے ۔ صرف کوئی چھوٹا سا ٹکڑا پڑھ دینا اور اس کے ربط و تعلق کی پروا نہ کرنا ، مناسب نہیں ۔ اس سے سامعین پر غلط اثر پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے ، مثلاً وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ (۴ [النّسآء] : ۲۴) ؛ وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ (۱۲ [یوسف] : ۵۳) ؛ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهٖٓ (۲۷ [النمل] : ۵۶) ؛ وَاذْكُرُوْا

اللّٰہَ فِیْٓ اَیَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ ط (۲ [البقرة] : ۲۰۳) ؛ لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ (۴ [النسآء]: ۴۳)؛ (۱۷) مجاھد اور حسن بصری کا قول ھے کہ اگر دوران تلاوت جمائی آ جائے تو تلاوت بند کر دے اور جمائی پوری کرکے تلاوت شروع کرے۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی وہ حدیث ھے، جو حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ھے اور جس کو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ان الفاظ سے روایت کرتے ھیں: إذاتثاءب احدکم فلیمسک بیدہ علٰی فمہ، فان الشیطٰن یدخل، یعنی جب تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو اپنے ھاتھ سے منہ بند کرلے، کیونکہ اس پر شیطان اثر انداز ھوتا ھے؛ (۱۸) ابراھیم نخعی سے آداب قرآن میں سے ایک یہ ادب بھی مروی ھے کہ جب قاری، وَ قَالَتِ الْیَھُوْدُ عُزَیْرُنِ ابْنُ اللّٰهِ وَ قَالَتِ النَّصٰرَی الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰهِ ط (۹ [التوبة] : ۳۰) ؛ وَ قَالَتِ الْیَھُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ ط (۵ [المائدة] : ۶۴) ؛ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا (۱۹ [مریم] : ۸۸) وغیرہ قسم کی آیات پڑھے تو آواز نیچی کرلے۔ اسی طرح سند ضعیف کے ساتھ مروی ھے کہ امام شعبی سے سوال کیا گیا کہ جب انسان، اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰٓئِکَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ ط (۳۳ [الاحزاب] : ۵۶) پر پہنچے تو کیا صلی اللہ علی النبی کہے؟ کہا، ھاں؛ (۱۹) سنن ابوداؤد اور جامع الترمذی میں حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے روایت کرتے ھیں کہ جب قاری سورۂ والتین کی آخری آیت اَلَیْسَ اللّٰهُ بِاَحْکَمِ الْحٰکِمِیْنَ پڑھ چکے تو یہ لفظ کہے: بَلٰی وَ اَنَا عَلٰی ذٰلِکَ مِنَ الشّٰھِدِیْنَ۔ جامع الترمذی اور سنن ابوداؤد میں یہ بھی ھے کہ مندرجۂ ذیل سورتوں کے جواب میں یہ الفاظ کہے جائیں: لَآ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ کی آخری آیت اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓی اَنْ یُّحْیِیَ الْمَوْتٰی ۝ کے جواب میں بلٰی؛ سورة الرحمٰن میں فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ کے جواب میں [وَ لَا بِشَیْءٍ مِّنْ اٰلَآئِکَ اَللّٰھُمَّ نُکَذِّبُ]؛ سورة المرسلٰت کی آخری آیت فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَهٗ یُؤْمِنُوْنَ کے جواب میں اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ۔ حضرت عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن زبیر اور ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنھم سے، سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی کے جواب میں سُبْحَانَ رَبِّیَ الْاَعْلٰی منقول ھے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، اس کے جواب میں سبحان ربی الاعلٰی کے الفاظ تین مرتبہ کہتے تھے۔ یہ بھی منقول ھے کہ سورة الغاشیہ کی آخری آیت ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَھُمْ کے جواب میں، اَللّٰھُمَّ حَاسِبْنَا حِسَابًا یَّسِیْرًا کے الفاظ کہے جائیں؛ (۲۰) جو شخص قرآن مجید پڑھ رھا ھو، باھر سے آنے والا اس کو سلام نہ کہے، تاکہ اس کی توجہ دوسری طرف مبذول نہ ھو اگر کہ بھی دے تو قاری کو سلام کا جواب دینے کی ضرورت نہیں؛ (۲۱) جس نے قرآن مجید یاد کیا ھو یا پڑھا ھو اس کے لیے اس کی حفاظت کرنا اور اس کو یاد رکھنا نہایت ضروری ھے، کیونکہ قرآن مجید کو اگر باقاعدہ پڑھا نہ جائے اور اس کی طرف سے توجہ ھٹا لی جائے تو یہ انسان کو یاد نہیں رھتا (بخاری، مسلم)۔ اس کو بھول جانے والا اللہ کے نزدیک سخت گناہ گار ھے (ابو داؤد، ترمذی)؛ (۲۲) کوئی قرآن مجید بھول جائے تو یہ نہ کہے کہ میں بھول گیا ھوں، بلکہ یوں کہے کہ مجھے بھلا دیا گیا ھے۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: لا یقولُ احدکم نسیتُ ایة کذاو کذابل ھونُسِّیَ، یعنی تم میں سے کوئی

یہ نہ کہے کہ میں فلاں فلاں آیات بھول گیا ہوں بلکہ یہ کہے کہ مجھے کچھ بھلا دیا گیا ہے۔ مطلب یہ کہ نسیان کا ذریعہ شیطان کو قرار دے۔ [کیونکہ قرآن مجید کی تلاوت سے غفلت (جس کے نتیجے میں نسیان ہوا) شیطانی فعل ہے جو شیطان کی پیدا کردہ ہوتی ہے ؛ (۲۳) قرآن مجید کے سلسلے میں نہ شک کا اظہار کرنا چاہیے ، نہ اس کے کسی حکم یا کسی آیت کی غلط تفسیر اور تعبیر کرنی چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ارشاد ہے : المراءُ فی القرآن کفرٌ ، یعنی قرآن کے بارے میں شک و شبہہ میں پڑنا کفر ہے ؛ (۲۴) جس علاقے اور جس سلطنت میں قرآن مجید کی اہانت کا خطرہ ہو، وہاں اس کو ساتھ نہیں لے جانا چاہیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس بارے میں تاکیدی حکم دیا ہے۔ یہ حکم سند صحیح کے ساتھ اس طرح مروی ہے: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ان یسافر بالقرآن الی ارض العدو ، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے کہ دشمن کی سر زمین میں ، قرآن کو ساتھ لے کر سفر کیا جائے ؛ (۲۵) قرآن مجید ختم کرنے کے بعد ، صاف ستھرا مگر سادہ لباس پہن کر اللہ سے عجز و انکسار سے دعا مانگی جائے ؛ (۲۶) جب قرآن مجید ختم ہو جائے تو سورۃ البقرۃ کی ابتدائی پانچ آیات المفلحون تک پڑھنی چاہییں ، یعنی ختم کے ساتھ ہی از سر نو شروع بھی کر دیا جائے۔ تاکہ قراءت کا تسلسل کسی صورت میں ٹوٹنے نہ پائے ؛ (۲۷) قرآن مجید کو تدبّر و تفکّر اور اس کے معانی و مطلب کو سمجھ کر پڑھنا چاہیے ؛ (۲۸) قرآن مجید کی بعض آیات دعائیہ ہیں۔ ان کی تلاوت کے آداب یہ ہیں کہ ان کو اپنے آپ پر وہی کیفیت طاری کرکے پڑھنا چاہیے ، جس کا دعا تقاضا کرتی ہے۔ مثلاً سورۃ البقرۃ کی اخری آیات یا وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا یا رَبَّنَآ اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّ فِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ ، یا رَبَّنَآ اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْکَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا ؛ (۲۹) قرآن مجید کے بنیادی آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو بدرجۂ غایت صحت تلفظ اور صحت اعراب کے ساتھ پڑھا جائے ، کیونکہ اس میں معمولی سی غلطی اور بے احتیاطی معنی و مطلب کی سمتوں کو بالکل بدل کر رکھ دیتی ہے اور انسان کفر کی سرحدوں پر پہنچ جاتا ہے ؛ (۳۰) قرآن مجید کی کتابت مقصود ہو تو صاف ستھرا اور پاکیزہ کاغذ استعمال کیا جائے اور تمام سامان کتابت اور لوازم کتابت شک و شبہہ سے مبرّا ہو ؛ (۳۱) بعض ائمۂ دین سے یہ بھی ثابت ہے کہ قرآن مجید اہل ذمّہ اور غیر مسلموں کے ہاتھ فروخت نہ کیا جائے۔ اسے بھی انھوں نے آداب قرآن مجید میں شمار کیا ہے ، اس لیے کہ غیر مسلموں سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ احترام قرآن کے تقاضوں کو ملحوظ رکھیں گے ؛ (۳۲) علمائے سلف و خلف نے قرآن مجید کی بعض آیات کو بصورت وظائف اور حاجات و ضروریات کی تکمیل کے لیے پڑھنے کو بھی آداب قرآن میں گردانا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مریض پر پڑھ کے ان کا دم کیا جائے تو اللہ شفا عطا کرتا ہے ، یعنی جہاں یہ روحانی بیماریوں کے لیے شفا ہے وہاں جسمانی بیماریوں کے لیے بھی صحت و عافیت کا باعث ہے اور ہر اعتبار سے شفا ہے ؛ (۳۳) قرآن مجید کی تلاوت و قراءت اور اس کو سمجھنے میں عجلت نہیں کرنی چاہیے : لَا تُحَرِّکْ بِهٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهٖ (۷۵ [القیٰمة] : ۱۶) ، یعنی قرآن کو حفظ کرنے کے لیے زبان کو جلدی جلدی حرکت نہ دو۔ سورۂ طٰہٰ میں اس ادب قرآن پر عمل کرنے کی ان الفاظ میں تلقین فرمائی گئی ہے۔ فَتَعٰلَی اللّٰهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ ۚ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یُّقْضٰٓی اِلَیْکَ وَحْیُهٗ ز وَقُلْ

رَّبِّ زِدْنِی عِلْمًا ٥ (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۱۴) یعنی بڑا بلند مرتبہ ہے اللہ کا جو بادشاہ برحق ہے اور (اے نبی اکرم؎) قرآن کے یاد کرنے میں اس سے پہلے ہی کہ آپ کی طرف اس کی وحی ختم کی جائے جلدی نہ کرو اور کہو اے پروردگار مجھے اور علم عطا فرما؛ (۳۴) تلاوت قرآن مجید کا آغاز تعوّذ اور بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم سے کرنا چاہیے ۔ ارشاد خداوندی ہے : اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ٥ (۹٦ [العلق] : ۱) آپ؎ اپنے رب کا نام لے کر جس نے پیدا کیا ہے پڑھو ۔ [تعوذ کے لیے دیکھیے (۱٦ [النحل]: ۹۸)] :

(۳۵) جہاں قرآن اور اس کے احکام کی توہین کا پہلو نکلتا ہو، وہاں بیٹھنا ہی نہیں چاہیے : وَاِذَا رَاَیْتَ الَّذِیْنَ یَخُوْضُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْھُمْ حَتّٰی یَخُوْضُوْا فِیْ حَدِیْثٍ غَیْرِہٖ ط وَاِمَّا یُنْسِیَنَّکَ الشَّیْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّکْرٰی مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ ٥ (٦ [الانعام] : ٦۸) یعنی (اے نبی اکرم؎ !) جب آپ؎ ان لوگوں کو دیکھیں جو ہماری آیات کے بارے میں فضول باتیں کرتے ہیں ، آپ؎ ان سے کنارہ کش رہیں ، تا آنکہ وہ اس کو چھوڑ کر دوسری باتوں میں لگ جائیں ، اور اگر یہ بات آپ کو شیطان بھلا دے تو یاد آنے کے بعد اس ظالم گروہ کے ساتھ نہ بیٹھیں؛ (۳٦) قرآن مجید کا اتباع نہایت ضروری ہے ، قرآن اس کی بار بار تاکید کرتا ہے ؛ (۳۷) قرآن مجید کو لوگوں تک پہنچانا اور اس کی تبلیغ کرنا بھی ضروری ہے : فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِکِیْنَ ٥ (۱۵ [الحجر]: ۹۴)، یعنی (اے نبی؎ !) جس بات کا آپ کو حکم دیا جاتا ہے ، اس کو ظاہر کرو اور مشرکوں سے منہ پھیر لو ۔ یہ بھی فرمایا بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ ط ؛ (۳۸) قرآن مجید کی تبلیغ و اشاعت کے سلسلے میں کوئی تکلیف پہنچے یا اس میں لوگ رکاوٹ پیدا کریں تو اس سے دل برداشتہ نہیں ہونا چاہیے اور اپنا کام ہر حال میں جاری رکھنا چاہیے : الٓمّٓصٓ ٥ کِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَیْکَ فَلَا یَکُنْ فِیْ صَدْرِکَ حَرَجٌ مِّنْہُ لِتُنْذِرَ بِہٖ وَذِکْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ ٥ (۷ [الاعراف] : ۱، ۲): یعنی (اے نبی؎) یہ کتاب آپ؎ کی طرف اتاری گئی ہے ، اس سے آپ؎ کے دل میں کسی قسم کی تنگی نہ ہو ، تاکہ آپ؎ اس کے ذریعے لوگوں کو ڈرائیں اور یہ ایمان داروں کے لیے نصیحت کا موجب ہو ؛ (۳۹) ہر دور اور ہر صورت میں لوگوں کو قرآن کی دعوت دینا ضروری ہے اور یہ اس کے اساسی آداب میں سے ہے : وَلَا یَصُدُّنَّکَ عَنْ اٰیٰتِ اللّٰہِ بَعْدَ اِذْ اُنْزِلَتْ اِلَیْکَ وَادْعُ اِلٰی رَبِّکَ وَلَا تَکُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ ج ٥ (۲۸ [القصص] : ۸۷)، یعنی (اے نبی؎ !) کہیں ایسا نہ ہو کہ آیات الٰہی نازل ہونے کے بعد وہ آپ؎ کو اس سے روک دیں ۔ آپ؎ برابر اپنے پروردگار کی طرف دعوت دیتے رہیں اور مشرکوں میں سے نہ ہو جائیں ۔

**مآخذ :** (۱) قرآن مجید ؛ (۲) البخاری : الصحیح (۳) مسلم : صحیح (۴) ابو داؤد : سنن (۵) الترمذی : جامع (٦) النسائی : سنن (۷) ابن ماجہ : سنن ؛ (۸) مشکٰوۃ ؛ (۹) امام مالک ؛ موطّا (۱۰) امام محمد : موطّا ؛ (۱۱) الدارمی ؛ (۱۲) فتح الباری ، شرح صحیح البخاری ؛ (۱۳) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ؛ (۱۴) محمد انور شاہ : فیض الباری شرح صحیح البخاری؛ (۱۵) الحاکم : المستدرک ؛ (۱٦) مرقات شرح مشکٰوۃ ؛ (۱۷) شمس الحق ڈھیانوی : عون المعبود شرح سنن ابی داؤد ؛ (۱۸) عبدالرحمٰن مبارک پوری : تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ؛ (۱۹) امام احمد : مسند ؛ (۲۰) ابن کثیر : تفسیر ؛ (۲۱) الزمخشری : الکشاف ؛ (۲۲) الآلوسی : روح المعانی ؛ (۲۳) رشید رضا : تفسیر المنار ؛ (۲۴) صبحی صالح : مباحث فی علوم القرآن ۔ بارششم بیروت ۱۹٦۹ء ؛ (۲۵) راغب الاصفہانی : مفردات ؛ (۲٦) بدرالدین محمد بن عبداللہ الزرکشی : البرہان ۔

فی علوم القرآن ، ۱۳۷۶ھ/۱۹۵۷ء ؛ (۲۷) ابن قتیبه : تاویل مشکل القرآن ؛ (۲۸) تفسیر غریب القرآن ؛ (۲۹) شاہ ولی اللہ دہلوی : الفوزالکبیر ؛ (۳۰) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن ؛ (۳۱) ابو زکریا یحیی بن زیاد الفراء (م ۲۰۷ھ) : معانی القرآن ؛ (۳۲) ابو زکریا یحیی بن شرف الدین النووی شافعی : التبیان فی حَمَلَة القرآن ؛ (۳۳) علی بن محمّد المعروف بالضباع المصری : فتح الکریم المنان فی آداب حَمَلَة القرآن ؛ بار اول ، قاہرہ ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء ؛ (۳۴) صدیق حسن خان : فصل الخطاب فی فضل الکتاب ، دہلی ۱۳۱۴ھ .

(محمد اسحاق بھٹی [و ادارہ])

⊗ **اعجازُ القرآن** : اِعْجَازْ باب افعال سے مصدر ہے ۔ اس کے معنی دوسرے کو عاجز کرنے اور عاجز پانے کے ہیں ۔ مُعْجِزَۃ اس کام کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعے بوقت تحدی مخالف کو عاجز کر دیا جائے ۔ اس میں تاے مُدَوّرہ برا‌ے مبالغه ہے (القاموس المحیط، بذیل مادّۂ عجز) ۔

قرآن مجید رسالتِ محمّدی کے اثبات کے لیے ایک دائمی معجزے کی حیثیت رکھتا ہے، [اور اسلوب بیان ، بلاغت اور غیبی خبروں کے دینے کی وجه سے تا ابد اس کی معجزانه حیثیت قائم رہے گی] ، اس لیے قرآنی اعجاز کی پہچان شرعاً واجب ہے ۔ رشید رضا نے اس کو فرض کفایه کہا ہے (الرافعی : اعجاز القرآن ، ص ۱۷ ؛ الزرکشی : البرہان ۲ : ۹۰) ۔ اللہ تعالٰی نے حضرت محمد صلی اللہ علیه وآلہٖ وسلم کو جن معجزات سے نوازا ، اعجاز القرآن ان میں سب سے اہم اور مہتم بالشان ہے ۔ اس معجزے کی نمایاں خصوصیت یه ہے که کفار مکه نے آپؐ کے دیگر معجزات کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا تھا مگر کلامِ الٰہی کی عدیم النظیر بلاغت کے سامنے انھیں بھی سر تسلیم خم کرنا پڑا اور قرآن کی بار بار تحدّی کے باوجود وہ اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے ۔

اعجاز القرآن کا پس منظر : قاضی عِیاض مالکی کہتے ہیں : خداوند کریم نے انبیاے کرام کو اسی قسم کے معجزات عطا کیے جن کی ان کے مخصوص عصر و عہد میں ضرورت تھی ، آنحضرت صلّی اللہ علیه وآلہٖ وسلم کی بعثت کے وقت اور اس سے پہلے عرب ، فصاحت و بلاغت میں یکتاے روزگار تھے ۔ انھیں ایسی طلاقت لِسانی حاصل تھی جس سے دوسرے خِطوں کے انسان بے بہرہ تھے ۔ برجسته خطابت اور فی البدیهه شعر گوئی کا انھیں ایسا ملکه حاصل تھا که انسان پر حیرت و استعجاب کا عالم طاری ہو جاتا تھا ۔ چمکتی ہوئی تلواروں اور ٹکراتے ہوے نیزوں کے درمیان رَجزیه اشعار پڑھا کرتے ۔ مدح کرنے پر آتے تو زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ۔ مذّمت کرنے پر اترتے تو تحت الثرٰی تک پہنچا دیتے تھے ۔ زبان آوری کی بدولت وہ جادو جگا دیتے تھے ۔ دیرینه بُغض میں ہیجان برپا کر دینا ، بُزدل کو جری بنا دینا ، بخیل کو سخاوت کی طرف مائل کر دینا ان کی زبان آوری کے معمولی کرشمے تھے ۔ ان کا بَدوی پُر شوکت الفاظ کا دھنی اور ان کا شہری کمالِ بلاغت پر فائز تھا ۔ ایسے فصحا و بلغاء کو اگر کسی نے ششدر کیا تو وہ ذات رسالت مآب صلی اللہ علیه وآلہٖ وسلم تھی جس نے ذاتِ باری تعالٰی کی نازل کردہ کتاب کے ذریعے انھیں بار بار چیلنج کیا ۔ ایسی کتاب جس کی آیات محکم اور کلمات متصل ہیں ، جس کی فصاحت و بلاغت ان کی ہر گفتار پر غالب آئی جس کے ایجاز و اعجاز نے ، عربوں کے نامور فُصحا کو گنگ کر دیا ، جس کے دامن میں حقیقت و مجاز کے شاہکار ہیں ، جس کی سُورتوں کے فواتح و خواتم کے محاسن کی نظیر نہیں پیش کی جا سکتی ، جس کا حُسنِ نظم ، ایجاز کے باوجود نہایت معتدل رہا ، جس کے منتخب الفاظ فوائد کی

کثرت کو سمیٹے ہوے ہیں ۔ قرآن کا اعجاز اس کا وہ اسلوب ہے جو کلام عرب کے اسالیب سے یکسر مختلف ہے ۔ [قرآن مجید نے نظم و نثر کے درمیان ایک ایسا پسندیدہ اور دلآویز اسلوب اختیار کیا ، جو بلغاے عرب کے تخیل میں بھی نہ تھا ۔ قرآن کے مطالع، مقاطع اور فواصل ، یعنی جس طرح قرآن مجید کسی بیان کا آغاز اور اس کا خاتمہ کرتا ہے اور جس طرح ایک ایک آیت کو جدا کرتا جاتا ہے، وہ حد اعجاز میں داخل ہے (سید سلیمان ندوی ! سیرت النبیؐ ، ۳ : ۵۱۲ ، اعظم گڑھ ۱۹۳۷ء)] ۔ جب ولید بن مغیرہ کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قران کی تلاوت کی تو اسے سن کر وہ ھکا بکا رہ گیا ۔ جب ابوجہل نے اس پر اعتراض کیا تو اس نے جواب دیا کہ خدا کی قسم تم میں مجھ سے زیادہ کوئی اشعار کا جاننے والا نہیں ۔ واللہ وہ جو کچھ کہتا ہے اس میں شعر کی مشابہت نہیں پائی جاتی ۔ (قاضی عیاض : الشفا بتعریف حقوق المصطفی ، ص ۲۱۷ ؛ ملا علی قاری : شرح الشفا ، ص ۵۳۲ ؛ الاتقان ، ۲ : ۱۱۷ مطبوعۂ قاھرہ) ۔

**قرآن مجید کا چیلنج :** [جب مخالفین نے قرآن مجید کی اثر انگیزی سے لوگوں کو متأثر ہوتے پایا تو انھوں نے آنحضرتؐ] پر یہ اتہام باندھا کہ آپ از خود قرآن مجید کو وضع کرتے ہیں ۔ اس موقع پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی : ”اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ“ (۱۱ [ھود] : ۱۳) یعنی کیا وہ یہ کہتے ہیں کہ اس نے اس (قرآن) کو خود بنا لیا ہے ۔ کہ دیجیے کہ تم بھی ایسی دس سورتیں بنا کر لے آؤ ۔ جب وہ اس چیلنج کے جواب میں قرآن جیسی دس سورتیں بنانے سے قاصر رہے تو فرمایا : ”وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ“ (۲ [البقرۃ] : ۲۳) ، یعنی اگر تم اس (کتاب) کے بارے میں کسی شک میں مبتلا ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے تو اس جیسی ایک سورت ھی بنا لاؤ اور جب [فصاحت و بلاغت کے بلند بانگ دعووں کے باوجو بھی] وہ قرآن جیسی ایک سورت بھی تصنیف نہ کر سکے تو اس پر فرمایا : ”قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیْرًا۝“ (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۸۸) یعنی کہ دیجیے کہ اگر جن و انس بھی قرآن کی مثل لانے پر متفق ھو جائیں تو وہ اس جیسی کتاب نہیں لا سکیں گے خواہ وہ ایک دوسرے کے مدد گار ھی کیوں نہ ہوں ۔ اسی قسم کی بکثرت آیات سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالٰی کی طرف سے مخالفین کو بار بار چیلنج کیا گیا کہ اگر وہ پورا قرآن نہیں تو اس جیسی چند سورتیں یا ایک ھی سورت بنا کر لے آئیں مگر وہ اس کی مثل لانے سے عاجز رہے اور اگر وہ ایسا کر سکتے تو انھیں یہ بات کہنے کی ضرورت لاحق نہ ھوتی کہ یہ قرآن ”سحر یا شعر یا اَسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنَ“ (پہلے لوگوں کے افسانے) ہے ۔ یہ باتیں ان کے عجز و قصور کی زندہ دلیل ھیں ۔

**وجوہ اعجاز :** قرآن عزیز کے وجوہ اعجاز کا احاطہ کرنا استطاعت بشری سے خارج ہے ۔ چند پہلوؤں پر اکتفا کی جاتی ہے ۔

**۱۔ فصاحت و بلاغت :** قرآن مجید اپنی فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے معجزہ ہے ۔ السیوطی نے الاتقان میں حازم : (منھاج البلغاء) کے حوالے سے لکھا ہے : قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ اس میں فصاحت و بلاغت اس کے ھر موقع اور ھر محل پر یکساں طور پر پائی جاتی ہے اس طرح کہ اس میں انقطاع نہیں ۔ بخلاف ازیں کسی دوسرے شخص کے کلام یا تصنیف میں یہ بات نہیں پائی جاتی کہ از ابتدا تا انتہا اس میں فصاحت و بلاغت ھر جگہ یکساں طور پر موجود ھو (الاتقان ، ۲ : ۱۱۹ ؛ الزرکشی : البرھان ، ج ۲ ، ص ۱۰۱ ، طبع قاھرہ) ۔

۲- قدرت اسلوب : یہ امر بالکل بد یہی ھے کہ قرآن مجید کا انداز بیان دیگر فُصحا و بُلغا کے طریقِ بیان سے بالکل مختلف اور نرالا ھے ۔ آیات کے مقاطع و فواصل (مقامات وقف) بالکل نئی قسم کے ھیں جو نہ تو قرآن مجید سے پہلے کسی کلام میں موجود تھے اور نہ بعد ھی کے کسی کلام میں ملتے ھیں ۔ کوئی شخص اس اسلوب کو اول سے آخر تک نباہ نہیں سکتا ؛ چنانچہ اس نئے اور نرالے اسلوب کو دیکھ کر فُصحاے عرب دنگ رہ گئے ۔ [معتزلی علما کے نزدیک قرآن مجید کا نظم کلام (اسٹائل) معجزہ ھے ۔ ان میں سے جاحظ اور تمام اشاعرہ قرآن مجید کو فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے معجزہ قرار دیتے ھیں ۔ نظام معتزلی اور ابن حزم ظاھری یہ اعتقاد رکھتے ھیں کہ قرآن کا اعجاز یہ ھے کہ اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت کاملہ سے تمام بلغاے عرب و عجم کی زبانیں اس کے مقابلے میں گنگ کر دیں ، اس لیے وہ اس کا جواب نہیں دے سکے (ابن حزم : الفصل فی الملل والنحل ، ج ۳ ، باب اعجاز القرآن)]

قرآنی اُسلوب کا ھر پہلو بجاے خود ایک معجزہ ھے ۔ [الفاظ کی بندش ، جملوں کی برجستگی ، ترکیب کی چستی ، عالمانہ انداز بیان ، کوثر و تسنیم میں دھلے ھوے جملے ، موقع اور محل کے مطابق زور بیان] یہ ایسی چیز تھی کہ جس نے عربوں کو مبہوت و ششدر کر دیا یہاں تک کہ عرب اپنی اس فطری زبان آوری کو جسے وہ بہت قوی سمجھتے تھے ضعیف سمجھنے پر مجبور ھوگئے اور کلام و خطابت کے اپنے مستحکم ملکے کو قرآنی اسلوب کے سامنے بہت پست باور کرنے لگے ۔ ان بلغا کو اعتراف کرنا پڑا کہ اسلوب قرآنی زبان و بیان کی وہ جنس گراں مایہ ھے جس تک ان کی پرواز نہیں ھو سکی اور نہ ھو سکتی ھے ۔ اھل عرب نے شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ نظم و اسلوب خود ان کی فطرت لسانی کی روح اور جان ھے اور کسی عرب کے دل کو اس انداز نظم و بیان سے پھیرنے اور باز رکھنے کی کوئی کوشش کارگر نہیں ھو سکتی ۔ اور نہ کسی عرب کے دل و دماغ کو اس بیان سے متأثر ھونے سے بچایا جا سکتا ھے ۔ اس لیے کہ یہ قرآنی اسلوب عرب کے لسانی کمال کا وہ رخ ھے جسے سارے عرب کی روح جانتی پہچانتی ھے اور جو ان کے دلوں کی دھڑکن ھے ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے الرافعی : اعجاز القرآن بذیل اسلوب القرآن ، ص ۲۱۳).

۳- پیشینگوئیاں : موجودہ زمانے میں علوم جدیدہ نے بہت ترقی کی ھے مگر آئندہ واقعات کے متعلق ٹھیک ٹھیک خبر دے دینا کسی بھی فرد بشر کے لیے ممکن نہیں ، البتہ قرآن مجید کے ذریعے سے مستقبل کی جو پیشینگوئیاں کی گئیں ، جن کا ذکر جابجا قرآن مجید میں موجود ھے ، وہ ٹھیک اپنے اپنے وقت پر اسی طرح وقوع پذیر ھوئیں جس طرح قرآن مجید نے خبر دی تھی حتّٰی کہ مخالفین کو بھی ان کی صحت کا اقرار کرنا پڑا ۔ قرآن مجید میں اس قدر پیش گوئیاں مذکور ھیں کہ کسی دوسری آسمانی کتاب میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی ۔ ذیل میں چند ایک کا ذکر کیا جاتا ھے :

دینِ اسلام کے غلبہ و استحکام کی بشارت : هُوَ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَ دِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ (۹ [التوبة] : ۳۳ :) یعنی اللہ کی ذات وہ ھے جس نے اپنے رسول کو ھدایت اور سچا دین دے کر بھیجا تاکہ وہ اسے تمام دینوں پر غالب کر دے ؛ چنانچہ یہ وعدۂ خداوندی چند ھی سال کے بعد حرف بحرف پورا ھوگیا ۔ حضرت شیخینؓ جب جہاد کے لیے روانہ ھوتے تو اس وعدۂ ربانی سے لوگوں کو آگاہ کرتے تھے اور اس طرح صحابہؓ کو فتح و نصرت کا یقین آ جاتا ۔ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کا بھی یہی معمول تھا ۔ [کیا اس وعدۂ خداوندی کے

پورا ھونے کے ثبوت کے لیے یہ کافی نہیں ھے کہ اھل اسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد پچاس سال ھی میں مشرق سے مغرب تک پہنچ گئے] .

معرکۂ بدر میں فتح کی بشارت : [جب بدر کے میدان میں تین سو تیرہ نہتے اور غیر مسلح مسلمان مجاھد ایک ہزار دشمنوں کے مقابلے میں کھڑے تھے اور حالات بظاھر قریش مکہ کے موافق تھے تو اس موقع پر فرمایا : وَاِذْ یَعِدُکُمُ اللّٰہُ اِحْدَی الطَّآئِفَتَیْنِ اَنَّھَا لَکُمْ (۸ [الانفال] : ۷) یعنی جب اللہ تعالٰی تم سے وعدہ کرتے تھے کہ دونوں جماعتوں میں سے ایک تمہارے ھاتھ آ جائے گی ۔ یہ وعدۂ خداوندی پورا ھوا اور [بے سر و سامان مسلمانوں نے] اھل مکہ کے تجارتی قافلے اور کفار مکہ کے مسلح لشکر میں سے ایک یعنی مسلح مکی لشکر کو مغلوب کر لیا .

[اھل روم کے غلبے کی بشارت : روم و فارس کی باھمی جنگوں میں فارس کا پلہ بھاری تھا اور روم والے مسلسل ھزیمتیں اٹھا رھے تھے ۔ عین اس موقع پر یہ آیات نازل ھوئیں] وَ ھُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِھِمْ سَیَغْلِبُوْنَ ۝ فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ (۳۰ [الروم] : ۲، ۳) یعنی رومی مغلوب ھونے کے بعد چند ھی سال میں ایرانیوں پر غالب آ جائیں گے ؛ چنانچہ اس پیش گوئی کے مطابق صرف چند سال میں رومی سلطنت ایران پر غالب آ گئی .

[رسول کریمؐ کی حفاظت کا وعدہ : آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو دشمنوں کی طرف سے خطرہ رھتا تھا اور صحابۂ کرامؓ کو آپؐ کی حفاظت کا بندوبست کرنا پڑتا تھا ۔ عین اس حالت میں یہ آیت نازل ھوئی] وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ ؕ (۵ [المآئدۃ] : ۶۷)، یعنی اور اللہ تجھے لوگوں سے محفوظ رکھے گا ۔ جب یہ آیت کریمہ اتری تو آپؐ نے اسی دن سے اپنی جسمانی حفاظت کے تمام ذرائع موقوف کر دیے اور فرمایا خدا مجھ کو کبھی دشمن کے بس میں نہیں ڈالے گا ۔ اس قسم کی اور متعدد پیش گوئیاں قرآن کریم میں مذکور ھیں ۔ اور ایسا تو اکثر ھوتا کہ مخالفین کوئی منصوبہ باندھتے تو قرآن مجید نازل ھوکر اس کی قلعی کھول دیتا ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے الباقلانی : اعجاز القرآن : ص ۴۹ ، مطبوعۂ قاھرہ) .

۴۔ امم سابقہ کے حالات : قرآن کریم ان اقوام و ملل کا تفصیلاً ذکر کرتا ھے جنھوں نے انبیا علیھم السّلام کی مخالفت کر کے اپنے آپ کو مورد عذاب الٰہی ٹھیرایا ۔ اس زمانے کے علمائے یہود و نصارٰی بھی گزشتہ اقوام کے حالات اس قدر شرح و بسط کے ساتھ نہیں جانتے تھے جس طرح قرآن میں بیان کیے گئے ۔ اھل کتاب اکثر آپؐ سے امتحاناً بعض قِصَص کی صحت کے بارے میں سوال کرتے اور آپؐ سے تسلی بخش جواب پاتے ؛ چنانچہ قِصّۂ اصحابِ کہف قِصّۂ یوسفؑ ، قِصّۂ ذوالقرنین ، قِصّۂ لقمانؑ ، قِصّۂ موسٰیؑ و خضرؑ [جو ان کے سوال پر نازل ھوئے] اس کی بہترین مثال ھیں ۔ ان سب امور کی تفصیل ایسے شخص کی زبان مبارکہ سے صادر ھوئی جس نے ایک ان پڑھ سوسائٹی میں پرورش پائی اور ایک دن بھی کسی استاد کے سامنے زانوے تلمذ تہ نہ کیا تھا کیونکہ اگر ایسا ھوتا تو آپؐ کے مخالفین جھٹ منہ پر کہہ دیتے ۔ اس سلسلے میں ارشاد ھے : وَمَا کُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِہٖ مِنْ کِتٰبٍ وَّلَا تَخُطُّہٗ بِیَمِیْنِکَ اِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ ۝ (۲۹ [العنکبوت] : ۴۸)، یعنی تم اس سے پہلے نہ تو کوئی کتاب پڑھتے تھے اور نہ اپنے دائیں ھاتھ سے لکھتے تھے ، اگر ایسا ھوتا تو باطل پرست شک میں پڑ جاتے .

مزید فرمایا ”تِلْکَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَیْبِ نُوْحِیْھَآ اِلَیْکَ ۚ مَا کُنْتَ تَعْلَمُھَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُکَ مِنْ قَبْلِ ھٰذَا ؕ (۱۱ [ھود] : ۴۹)، یعنی یہ غیب کی خبریں ھیں جو وحی کے ذریعے ھم آپ کو

بتا رہے ھیں اِس سے پہلے نہ تو آپ اِن سے آگاہ تھے اور نہ آپ کی قوم (الباقلانی : التمهید ص ۱۳۰ ، مطبوعۂ قاهره ؛ شاہ ولی اللہ دہلوی : الفوز الکبیر ، ص ۴ ۱ ؛ الزرکشی : البرهان ، ج ۲ ، ص ۹۶ ، مطبوعۂ قاهره).

۵- قوتِ تأثیر : قرآن عزیز کی قوت تأثیر بھی اس کے وجوہ اعجاز میں سے ایک ہے ۔ قرآن کے علاوہ کسی کلام میں نظم ہو یا نثر یہ تأثیر، یہ حلاوت و شیرینی اور یہ شوکت و دبدبہ نہیں پایا جاتا ۔ اس سلسلے میں قرآن میں ارشاد ہے : لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْآنَ عَلٰی جَبَلٍ لَّرَاَیْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْیَةِ اللّٰهِ ؕ (۵۹ [الحشر] : ۲۱) یعنی اگر ہم نے اس قرآن کو پہاڑ پر اتارا ہوتا تو تم دیکھ لیتے کہ وہ اللہ کے ڈر سے دبا جاتا اور پھٹا جاتا ہے ۔

[ولید بن مُغیرہ مکے کا رئیس تھا ۔ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ آیت اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ (بے شک اللہ انصاف کرنے کا حکم دیتا ہے) پڑھتے ہوے سن کر کہا : اس بیان میں شیرینی اور لطافت ہے ۔ اس کا زیرین حصہ پانی میں ڈوبا ہوا اور بالائی حصہ پھلوں سے لدا ہوا ہے اور یہ انسان کا کلام نہیں (الباقلانی : اعجاز القران ، مطبوعۂ قاهره)] ۔

جب عُتبہ بن ربیعہ حضور علیہ السلام کے پاس آیا تو آپؐ نے سورۂ حٰم السّجدة پڑھنا شروع کی ۔ جب اس نے آیت فَاِنْ اَعْرَضُوْا فَقُلْ اَنْذَرْتُكُمْ صٰعِقَةً مِّثْلَ صٰعِقَةِ عَادٍ وَّ ثَمُوْدَ ۝ (۴۱ [حم السّجدة] : ۱۳) ، یعنی پھر اگر یہ منہ پھیر لیں تو کہہ دو کہ میں تم کو ایسی آفت سے ڈراتا ہوں جیسی عاد اور ثمود پر آفت آئی تھی ، سنی تو اس نے آپ کے منہ پر ہاتھ رکھ دیا اور کہا خدا کے لیے بس کیجیے مجھے اس سے آگے سننے کی تاب نہیں ۔ عُتبہ واپس چلا گیا ۔ جب اس کے ساتھی اس کے پاس آئے تو کہنے لگا بخدا اس نے ایسا کلام پڑھا ہے کہ آج تک میرے کان میں نہیں پڑا ۔ میں نہیں جانتا کہ اس کلام کا کیا نام لوں (الباقلانی : اعجاز القرآن ، ص ۳۹) ۔ جُبیر بن مُطْعِم نے جب حضورؐ کو سورۂ طور کی یہ آیت پڑھتے سنا کہ "اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ" تو اسے یوں محسوس ہوا جیسے وہ عذاب کی لپیٹ میں آ گیا ہو ؛ چنانچہ اس نے (اسی وقت) اسلام قبول کر لیا ۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے [جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قتل کرنے کے ارادے سے گردن میں تلوار لٹکائے آئے تھے] جب سورۂ طٰهٰ [کی چند آیات سنیں تو فوراً مشرف باسلام ہو گئے (الخطّابی : بیان الاعجاز ، ص ۶۴ ؛ الزرکشی : البرهان ، ۲ : ۱۰۶ ؛ نیز مولانا اصغر علی روحی : ما فی الاسلام ، ۲ : ۲۷۶) ۔ [تاریخ اور سوانح کی کتابوں میں بہت سے علما ، ادبا اور صلحا کے حالات مذکور ھیں جو قرآن مجید کی بعض بر محل اور مناسب حال آیات سن کر وجد اور سرور میں آ جاتے تھے ۔ ان میں ایک فیض الحسن ، شارح دیوان الحماسه بھی ھیں ۔ جب وہ قرآن مجید کی یہ آیت : وَ قِیْلَ یٰۤاَرْضُ ابْلَعِیْ مَآءَكِ وَ یٰسَمَآءُ اَقْلِعِیْ وَ غِیْضَ الْمَآءُ وَ قُضِیَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَی الْجُوْدِیِّ وَ قِیْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ ۝ (۱۱ [هود] : ۴۴) یعنی کہا گیا کہ اے زمین اپنا پانی پی لے اور اے آسمان پانی کو روک لے ؛ پانی کم ہو گیا اور حکم کی تعمیل ہو گئی کشتی جُودی کی پہاڑی پر جا کر رک گئی اور کہا گیا کہ ظالموں پر لعنت ہو" سن لیتے تو ان پر کیف و سرور اور اِهتزاز و انبساط کی عجیب کیفیت طاری ہو جاتی ۔ اس آیت کے ادبی محاسن پر عبدالقاهر الجرجانی نے طویل بحث کی ہے (دیکھیے دلائل الاعجاز قاهره ۱۳۶۷ ھ) ۔ مشہور مفسر الثعلبی نے "قتلی القرآن" کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی جس میں ان لوگوں کا تذکرہ تھا جن کی روحیں

قرآن مجید کی چند آیات سن کر قفس عنصری سے پرواز کر گئیں السخاوی : الاعلان بالتوبیخ ، اردو ترجمہ ، ص ۲۳۶ ؛ الزرکشی: البرہان، ۲ : ۱۰۶) ۔

۶۔ بقا و ثبات : انبیا علیہم السّلام کو جس قدر معجزات عطا ہوے وہ سب فانی تھے جن کا اثر بعد میں صرف سماع روایت تک باقی رہا مگر حضور علیہ السلام کو اس قسم کے معجزات کے علاوہ قرآن مجید ایک ایسا معجزہ ملا جو ابدالآباد تک باقی رہنے والا ہے ۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے : إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ ۝ (۱۵ [الحجر] : ۹) یعنی ہم نے آپ پر یہ نصیحت (قرآن) اتاری ہے اور ہم اس کے نگہبان ہیں ۔

مطلب یہ ہے کہ اس قرآن کے اتارنے والے بھی ہم ہیں اور اس کی ہر قسم کی حفاظت کا ذمہ بھی ہم نے لیا ہے ۔ جس شان اور شکل سے وہ اترا ہے بغیر ایک شوشے یا زبر زیر کی تبدیلی کے چار دانگ عالم میں پہنچ کر رہے گا اور قیامت تک ہر طرح کی تحریف لفظی و معنوی سے محفوظ رہے گا ۔ زمانہ کتنا ہی بدل جائے ، مگر اس کے اصول و احکام کبھی نہ بدلیں گے ۔ زبان کی فصاحت و بلاغت اور علم و حکمت کی موشگافیاں بھی کتنی ہی ترقی کر جائیں مگر قرآن کے صوری و معنوی اعجاز میں اصلاً ضعف و انحطاط محسوس نہ ہوگا ۔ قومیں اور سلطنتیں قرآن کی آواز کو دبانے یا کم کر دینے میں ساعی ہوں گی ۔ لیکن اس کے ایک نقطے کو کم نہ کر سکیں گی ۔ حفاظت قرآن کے متعلق یہ وعدۂ الٰہی ایسے حیرت انگیز طریقے سے پورا ہو کر رہا ہے ، جسے دیکھ کر بڑے بڑے متعصّب و مغرور مخالفوں کے سر بھی جھک گئے ۔ تاریخ شاہد ہے کہ ہر زمانے میں علما کی کثیر تعداد نے قرآن کے علوم و مطالب اور غیر منتہی عجائب کی حفاظت کی ۔ کاتبوں نے رسم الخط کی ، قاریوں نے طرزِ ادا کی ، حافظوں نے اس کے الفاظ و عبارت کی وہ حفاظت کی کہ نزول کے وقت سے آج تک ایک زیر زبر تبدیل نہ ہو سکی ، کسی نے قرآن کے رکوع گنے ، کسی نے آیتیں شمار کیں ، کسی نے حروف کی تعداد بتلائی ، حتّٰی کہ بعض نے ایک ایک اعراب اور ایک ایک نقطے کو شمار کر ڈالا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے عہد مبارک سے آج تک کوئی لمحہ اور کوئی ساعت بھی ایسی نہیں بتائی جا سکتی جس میں ہزاروں لاکھوں حُفّاظِ قرآن موجود نہ رہے ہوں ۔ غور کیجیے آٹھ دس سال کا بچہ جسے اپنی مادری زبان میں چھوٹا سا رسالہ یاد کرانا دشوار ہے وہ ایک غیر مادری زبان کی ضخیم کتاب جو مشکلات سے پُر ہے کس طرح رواں دواں سُنا دیتا ہے ۔ کسی مجلس میں ایک بڑے باوجاہت عالم و حافظ سے کوئی حرف چھوٹ جائے یا اعراب کی فروگزاشت ہو جائے تو ایک بچہ اس کو ٹوک سکتا ہے ۔ چاروں طرف سے تصحیح کرانے والے بول اٹھتے ہیں ۔ ممکن نہیں کہ پڑھنے والے کو غلطی پر قائم رہنے دیں ۔ حفاظت قرآن کے متعلق یہی اہتمام و اعتنا تھا جس کا مشاہدہ عہد رسالت میں سب لوگ کرتے تھے ۔ "إِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ" میں اسی طرف اشارہ ہے (شبیر احمد عثمانی : تفسیر ، ص ۳۴۰ ، طبع کراچی ، نیز الرافعی : اعجاز القرآن ، ص ۱۲۹ تا ۱۳۲ مطبوعۂ ، قاہرہ) ۔

۷۔ لذت تکرار : کوئی کلام کیسا ہی فصیح و بلیغ کیوں نہ ہو انسانی طبیعت اس کو دوبارہ سننے یا کثرت مزاولت کو پسند نہیں کرتی اور اس سے ایک گونہ ملال پیدا ہوتا ہے ، مگر دنیا میں قرآن مجید واحد کتاب ہے جس کے اعادہ و تکرار سے ایک نئی فرحت و مسرت حاصل ہوتی ہے ، بلکہ ازالۂ ہَمّ و غَمّ کے لیے قرآن کریم کی تلاوت (بالخصوص جب کہ تفکّر و تدبّر کے ساتھ) کی جائے تو اکسیر کا درجہ رکھتی ہے ۔ اس کی ایک وجہ قرآن کریم کا صوتی حظ بھی ہے ۔

۸۔ دعائیہ کلمات کی سحر آفرینی : قرآن کریم

کی سورتوں سے ہم بسہولت ایسے اجزا منتخب کر سکتے ہیں جو دعا سے تعلق رکھتے ہیں ۔ دعا بذات خود بھی ذات باری کی جانب بلند ہونے والا ایک نغمہ ہے ۔ دعا داعی کے دل پر اس صورت میں خوش آیند اثر ڈالتی ہے جب اس کے الفاظ بڑے ہی [جاذب توجہ اور سحر انگیز کشش کے حامل ہوں] ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعض دعائیں مُقفّٰی و مسجّع اور باہم یک رنگ و ہم آہنگ ہیں ، [لیکن بیشتر دعاؤں کی زبان نہایت سادہ مگر دلکش اور مؤثر ہے ۔ قرآن مجید میں انبیا کی جو دعائیں منقول ہیں وہ بھی حسنِ صوت اور سحر بیانی کی آئینہ دار ہیں ۔ قرآن کریم کے دعائیہ کلمات کے تلّفظ سے نغمے کا احساس ہوتا ہے ۔ جب ہم نگاہ تصور سے دیکھتے ہیں کہ ایک نبی خلوت میں بڑے عجز و الحاح کے ساتھ خدا کو پکار رہا ہے اور اس کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ آسمان کی جانب بلند ہو رہے ہیں تو ہمیں آہنگ سے لبریز فضا کا احساس ہونے لگتا ہے ۔ (مثال کے طور پر دیکھیے ۳ [سورۂ آل عمران] : ۱۹۱ تا ۱۹۴ ۔ خوف طوالت سے ہم مزید نظائر و امثلہ پیش نہیں کر سکتے ملخّص از الغزالی : احیاء علوم الدین ، ۱ : ۳۰۱-۳۲۷)

مصطفیٰ صادق الرافعی کہتے ہیں کہ قرآن کریم اس خصوصیت میں منفرد ہے کہ اس کی تکرار و اعادے سے اکتاہٹ اور بیزاری کا احساس پیدا نہیں ہوتا ۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بھی اسی طرح کا ارشاد منقول ہے ۔ اگر الفاظ قرآن کو صحیح طریقے سے ادا کیا جائے تو اس کی تروتازگی اور جدت برقرار رہتی ہے ۔ قاری کے ولولے اور ذوق و شوق میں کمی واقع نہیں ہوتی اور اس کی بڑی وجہ قرآن کریم کا حُسنِ نظم اور اس کا صوتی حسن و جمال ہے ۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس میں وہ عالِم جو قرآنی مطالب و معانی کا ذوق آشنا ہے اور ایک جاہل جو قرآنی حروف کے حُسنِ صوت کے سوا کچھ نہیں سمجھتا دونوں برابر ہیں (الرافعی : اعجاز القرآن ، ۲۳۸ تا ۲۴۸ ، مطبوعۂ قاہرہ) .

۹۔ نظم و تالیف : قرآن عزیز کی نظم و تالیف بھی اس کے وجوہِ اعجاز میں سے ایک ہے ، عربوں کے جملہ اصناف کلام میں سے کسی میں بھی یہ نظم و ترتیب موجود نہیں ۔ قرآن کریم کے زور بیان اور ندرت بیان کا راز اسی میں مُضمر ہے ۔ (الرافعی : تاریخ آداب العرب ، ۲ : ۲٦۰) .

امام باقلانی فرماتے ہیں کہ اشعار میں جو صنائع و بدائع پائے جاتے ہیں ان کو اعجاز قرآن کے ساتھ کچھ نسبت نہیں ، اس لیے کہ وہ صنائع خارق عادت نہیں بلکہ پڑھنے پڑھانے اور محنت کے ساتھ ان کو حاصل کیا جا سکتا ہے ، مثلاً شعر گوئی اور خطابت و بلاغت میں مہارت وغیرہ ، مگر قرآنی نظم و تالیف کی تقلید ممکن نہیں ، نہ قصداً اس کا کوئی امکان ہے اور نہ اتفاقاً ۔ قرآن نے عربوں کو جو دعوت مقابلہ دی تھی اس کا مطلب یہی تھا کہ وہ ایسا کلام پیش کریں جو قرآنی نظم و ترتیب کا حامل اور اسی قسم کے اسرار و حکم کا جامع ہو جو قرآن میں پائے جاتے ہیں ۔ (الباقلانی : اعجاز القرآن ، ص ۱٦۸) .

سیّد رشید رضا کہتے ہیں کہ عربوں کو جس بات پر دعوت مقابلہ دی گئی تھی وہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے اسلوب و انداز کی نظیر پیش کریں ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتابِ عزیز کی سحر بیانی اور اس کی حیرت انگیز نظم و تالیف ہی اس کا اعجاز ہے ۔ آغازِ وحی ہی میں اس کی جادو بیانی لوگوں کے دلوں کو مسحور و مُسخّر کر چکی تھی حالانکہ اس وقت نہ تشریحی آیات اتری تھیں نہ غیبی امور پر مشتمل آیات کا کوئی وجود تھا ، نہ تکوینیات اور گذشتہ آثار و قصص سے متعلق آیات کا کوئی نشان تھا ۔ (تفسیر المنار ، ۱ : ۱۹۸ تا ۲۳۸ ؛ الزرقانی : مناہل العرفان ،

ج ۲ ، ص ۲۲۷ تا ۲۷۸) ، مطبوعۂ قاہرہ .

[شیخ عبدالقاہر الجُرجانی (م ۴۷۱ھ) علم بلاغت کے بانی امام ہیں - انھوں نے لکھا ہے کہ قرآن مجید کی خاص خوبی ترتیب اور نظمِ الفاظ میں ہے ، جو ایسے مضامین پر مشتمل ہے جو نزول قرآن سے پہلے نامعلوم تھے - یہاں انھوں نے اپنے بیان کی تائید میں اشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْباً کی تشریح کی ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ "سر ضعیف العمری سے چمک نکلا" (دلائل الاعجاز ، قاہرہ ۱۳۶۷ھ] .

۱۰- اعجاز القرآن کی تعبیر ممکن نہیں :

ابو یعقوب سکّاکی کا یہ نظریہ ہے کہ اعجاز القرآن کی تعبیر و توضیح ممکن نہیں - اس کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے ، مگر اسے کھول کر بیان نہیں کیا جا سکتا - جیسے کسی کلمے کے وزن کی درستی کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے ، مگر اسے لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا ، اسی طرح ملاحت (خوبصورتی) کا ادراک تو ممکن ہے ، مگر اس کی توضیح ممکن نہیں - اعجازِ کلام کا ادراک علمِ معانی و بیان میں مہارت حاصل کرکے حاصل کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ذوقِ سلیم کی سعادت حاصل ہو (السکّاکی : مِفتاح العلوم ، ص ۲۲۱) .

ابو حیّان التوحیدی نے البصائر میں لکھا ہے کہ بُندار بن حسین الفارسی بڑے مُتبحّر عالم تھے - جب ان سے سوال کیا گیا کہ قرآن کا اعجاز کس بات میں مضمر ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ سوال تو یوں نہیں ہے جیسے دریافت کیا جائے کہ کسی انسان میں انسانیّت کا جوہر کہاں ہے ؟ اسی طرح قرآن کی کوئی بات معجزے سے کم نہیں - کتاب الٰہی کے اغراض و مقاصد اور اسرار و حِکم کا احاطہ کرنا استطاعتِ بشری سے خارج ہے - اس لیے اعجاز القرآن کا ادراک تو کیا جا سکتا ہے مگر اس کی تعبیر و تفسیر ممکن نہیں - (البرہان ، ج ۲ ، ص ۱۰۰) .

۱۱- قرآن جمیعِ وجوہِ اعجاز کے پیش نظر معجزہ ہے : محققین کا موقف یہ ہے کہ قرآن کریم جملہ وجوہِ اعجاز کے پیشِ نظر معجزہ ہے - اور مذکورۂ صدر وجوہ میں سے ہر وجہ سبب اعجاز ہے - چونکہ یہ جملہ وجوہِ اعجاز قرآن میں پائے جاتے ہیں ، اس لیے مناسب یہی ہے کہ اعجاز کو جملہ وجوہ کی طرف منسوب کیا جائے تاکہ کوئی ایک وجہ ہی موجب اعجاز نہ بن جائے اور باقی نظر انداز ہو جائیں - مذکورۃ الصدر وجوہ اعجاز کے علاوہ اور بھی بے شمار امور ہیں جن کو قرآن عزیز کے اسبابِ اعجاز میں شمار کیا گیا ہے مگر خوف طوالت سے ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے - تفصیل کے لیے دیکھیے (الزرکشی : البُرہان، ج ۲ ، ص ۱۰۶) -

[اس ضمن میں یہ تذکرہ بھی بے محل نہ ہوگا کہ تاریخ اسلام میں کچھ ایسے ملحدین بلکہ ایمان میں ناقص لوگ بھی پیدا ہوئے ہیں جنھوں نے قرآن کے اعجاز ہی سے انکار کر دیا مثلاً بنان بن سمعان ، عیسٰی بن صبیح ، النظّام اور جعد بن درہم وغیرہ لیکن مسلمانوں نے ان کی پر زور تردید کی - اسی طرح کچھ معارضین قرآن بھی ہوئے ہیں - ان میں بعض تو جھوٹے مدعیان نبوت (=متنبی) تھے ، مثلاً مُسَیْلمہ بن حبیب الکذّاب ، اَسْودِ عنسی ، طَلْحہ اسدی ، سَجَاح بنت الحارث اور ابو الطیّب المتنبی ، مگر مؤخر الذکر تینوں نے بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا - اس کے علاوہ ایک دوسرا گروہ ایسا بھی تھا جنھوں نے نبوت کا دعوٰی تو نہ کیا البتہ معارضۂ قرآن کے سلسلے میں اپنی بے تکی کوششیں کیں - مثال کے طور، نَضر بن الحارث ، ابن المُقَفّع ، ابن الرّاوَنْدی ، مگر ان کی یہ کوششیں یقیناً آفتاب کو چراغ دکھانے کے مترادف تھیں ، اس لیے انھیں کوئی مقبولیت نہ حاصل ہو سکی - (تفصیل کے لیے دیکھیے : الرافعی : اعجاز القرآن ؛ السیوطی : الاتقان ؛ الطبری : تاریخ ؛ ابن کثیر : البدایة والنهایة ،

محمد بن اسمٰعیل البخاری، الجامع الصحیح، باب الغزوات)]۔ یہ تھا ان لوگوں کا مختصر تذکرہ جنھوں نے قرآن مجید کے اعجاز سے انکار یا معارضہ کرنے کی سعی لاحاصل کی، مگر حقیقت یہ ہے کہ جن و انس مل کر بھی قرآن کریم کی فصاحت و بلاغت اور نظم و تالیف کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

عصر حاضر میں قرآن کے فنی حسن و جمال کو اس کے وجوہ اعجاز میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ السیوطی نے الاتقان [اور معترک الاقرآن فی اعجاز القرآن] میں متقدمین کی کتب سے اخذ کرکے قرآن کے بلاغی مباحث کو یکجا کر دیا ہے؛ چنانچہ سیوطی قرآن کے تشبیہ و استعارہ، کنایہ و تعریض، حقیقت و مجاز، تخصیص، ایجاز و اطناب، خبر و انشاء، جدل و مناظرہ اور امثال و اقسام سب مباحث پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں (الاتقان، ج ۲)۔

تشبیہ و استعارہ: السیوطی اس ضمن میں تشبیہ کی تعریف آلاتِ تشبیہ، طرفین اور وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ تشبیہ کو دو قسموں (مفرد و مرکب) میں تقسیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ تشبیہ مرکب میں وجہ شبہ چند امور کے مجموعے سے مأخوذ ہوتی ہے۔ مثلاً یہ آیت کریمہ "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا" (۶۲ [الجمعۃ]: ۵)، (یعنی گدھے کی طرح جس نے کتابیں اٹھا رکھی ہوں) اس آیت میں تشبیہ گدھے کے حالات سے مرکّب ہے اور وہ یہ ہے کہ کتابوں جیسی مفید چیز اس پر لادی گئی ہے۔ وہ ان کا بوجھ بھی اٹھاتا ہے مگر اسے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ (سورۂ یونس، ۲۴) (دنیوی زندگی کی مثال پانی کی سی ہے جس کو ہم نے آسمان سے اتارا۔ قرآن کریم میں اس موقع پر دس جملے جمع ہو گئے ہیں اور ان کے مجموعے سے تشبیہ مرکب مأخوذ ہے۔ اگر ان میں سے ایک جملہ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ میں خلل پیدا ہو جائے گا۔ ان آیات میں دنیا کے جلد فنا پذیر ہونے، اس کی نعمتوں کے مائل بزوال ہونے اور لوگوں کے اس کے دامِ فریب میں مبتلا ہونے کو بارش کے پانی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ یہ پانی آسمان سے اترتا ہے۔ پھر اس سے قسم قسم کی گھاس اگتی ہے۔ اور زمین نئی نویلی دلھن کی طرح آراستہ پیراستہ ہو جاتی ہے۔ جب لوگ اپنی امیدیں اس سے وابستہ کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اب کوئی آفت اس کو تباہ نہیں کر سکتی تو اچانک عذاب خداوندی اس کو اپنی گرفت میں لے کر ملیا میٹ کر کے رکھ دیتا ہے اور وہ یوں ہو جاتی ہے کہ گویا کبھی آباد ہی نہ تھی (الاتقان، ۲: ۷۰-۷۱؛ شریف الرضی: تلخیص البیان فی مجازات القرآن، ص ۱۵۵)۔

سیوطی استعارے کا ذکر کرکے اس کی پانچ قسمیں مع امثلہ بیان کرتے ہیں آیت کریمہ، "وَالصُّبْحِ اِذَا تَنَفَّسَ" (۸۱ [التکویر]: ۱۸) (صبح کی قسم جب وہ سانس لے) میں سیوطی استعارۂ محسوس بطریق محسوس قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ظہور صبح کے وقت مشرق سے رفتہ رفتہ روشنی کے نمودار ہونے کے لیے آہستہ آہستہ سانس لینے کا استعارہ استعمال کیا گیا ہے، اس لیے کہ جس طرح روشنی تدریجی طور پر نمودار ہوتی ہے اسی طرح سانس بھی رفتہ رفتہ لیا جاتا ہے اور یہ دونوں چیزیں محسوسات کے قبیل سے ہیں (الاتقان، ۲، ۴۷؛ الرضی: مجازات القرآن، ص ۳۶)۔

مجاز و کنایہ: بعض علماء کنایہ کو مجاز کی ایک قسم قرار دیتے ہیں، اس لیے جو علما قرآن میں وقوع مجاز کے منکر ہیں انھوں نے قرآن میں کنایہ کے وجود سے بھی انکار کیا ہے، مگر کنایہ کا مجاز کے علاوہ ایک اور مفہوم بھی ہے۔ کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جس سے اس کے معنی کے لوازم مراد لیے جائیں۔

قرآن میں یہ بکثرت وارد ہوا ہے ۔ قرآن عزیز کے بیشتر مقامات میں جہاں تصریح کی گنجائش نہ تھی کنایہ سے کام لیا گیا ہے ۔ مثلاً شادی بیاہ کی غرض و غایت نسلِ انسانی کا تحفظ ہے ۔ قرآن نے اس کو "الحرث" (کھیتی) سے تعبیر کیا ۔ ارشاد فرمایا : "نِسَاۗؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" (۲ [البقرة] : ۲۲۳) ، (تمھاری عورتیں تمھاری کھیتیاں ہیں) .

زوجین کے باہمی ربط و تعلق کی بنا پر ان کو ایک دوسرے کا لباس ٹھیرایا ؛ "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ" (البقرة [۲] : ۱۸۷) ، (عورتیں تمھارا لباس ہیں اور تم ان کا لباس ہو) خوبصورت ترین کنایہ کی مثال مندرجۂ ذیل آیت ہے "وَالْحٰفِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحٰفِظٰتِ" (۳۳ [الاحزاب] : ۳۵) اس آیت میں "فروج" سے قمیص اور کپڑے کا دامن مراد ہے ۔ مقصد یہ ہے کہ مؤمن مرد و عورت کا دامن اخلاق آلودگی سے ملوث نہیں ہوتا اور وہ پاکدامن اور عفیف ہوتے ہیں ۔

قرآن کریم میں رمز و کنایہ کی کثرت ہے ۔ وہ خداوندی ذات و صفات سے متعلق دینی حقائق کو اس انداز سے بیان کرتا ہے کہ مضمون کا حسن دوبالا ہو جاتا ہے ۔ اسی حسن بیان کے نتیجے میں وہ ذہنی افکار جو مادّی صورت سے مجرد ہوتے ہیں محسوس صورت میں سامنے آتے ہیں ؛ چنانچہ اللہ تعالٰی کے جُود و کرم کی وسعت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے : بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاۗءُ (۵ [المائدة] : ۶۴) (اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہیں جیسے چاہتا ہے خرچ کرتا ہے) کتاب مذکور ، ۲ : ۷۹ ؛ الزرکشی : البرهان ، ۲ : ۳۰۴ ؛ الرضی : مجازات القرآن ، ص ۳۵۴ : ابن قتیبہ ، ص ۱۰۷) . یہی حسن بیان قرآن کا اعجاز ہے ۔

[قرآن مجید کا سب سے بڑا اعجاز یہ ہے کہ اس نے جاہل اور وحشی عربوں میں اخلاق و روحانی انقلاب برپا کرکے ان کو تہذیب و انسانیت کے اعلٰی مدارج پر پہنچا دیا ، ان کو ایک متحدہ سلطنت ، ایک کامل قانون ، ایک مکمل شریعت عطا کی اور قرآن کی زبان کو دنیا کی دائمی اور عالمگیر زبان بنا دیا] ۔

**اعجاز القرآن پر تصنیفات :** تیسری صدی ہجری کے آغاز تک اعجاز القرآن پر کوئی مستقل کتاب وجود میں نہ آئی تھی ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ اس وقت تک اعجاز القرآن کے عقیدے پر متفق تھے ۔ جب یونانی علوم کی اشاعت سے نئے نئے خیالات اور نئے نئے تصورات نے جنم لیا ۔ اور یہ احتمال پیدا ہوا کہ اس شور و شغب سے ایسا نہ ہو کہ عوام پر تقلیداً یا عادۃً حقیقت حال مستور ہو جائے ، اس لیے اس بات کی ضرورت لاحق ہوئی کہ قرآن کی فصاحت اور اس کے اعجاز پر تفصیلی بحث کے لیے قلم اٹھایا جائے اور وُجوہِ اعجاز پر کھل کر بحث کی جائے (الرافعی : اعجاز القرآن ، طبع قاہرہ ص ۱۷۰) .

آغاز کار میں متکلمین اور مفسرین تفسیر قرآن کے دوران میں اعجاز القرآن کے مسئلے پر بحث کیا کرتے تھے ، مثلاً علی بن رَبن کاتب المتوکل نے اپنی کتاب "الدین والدولة" میں اسی طرح کیا ۔ الطبری نے اپنی تفسیر جامع البیان میں ، الاشعری نے "مقالات الاسلامیین" میں اور الجاحظ نے "الحُجۃُ فِی تَثْبِیْتِ النُّبُوۃِ" ، [حجج النبوۃ] اعجاز القرآن کے موضوع پر ضمناً بحث کی ہے ۔ جب معتزلہ میں سے ہِشَام الفُوْطِیّ اور عَبّاد بن سلیمان نے قرآن کے عدم اعجاز کا دعوٰی کیا تو خود معتزلی علما ہی اس کی تردید کے لیے میدان میں آ گئے ، مثلاً ابو الحسین الخیاط اور ابو علی الْجُبّائی نے ابن الراوندی کی کتاب "الدّامِغ" کا رد لکھا ۔ یہ کتاب اس نے قرآن کریم کی تردید میں لکھی تھی ۔

**نظم القرآن للجاحظ :** مشہور معتزلی عالم اور ادیب الجاحظ (م ۲۵۵ھ) نے نظام معتزلی کی تردید میں "نظم القرآن" نامی کتاب تحریر کی ۔ گویا

یہ پہلی کتاب ہے جس میں اعجاز القرآن کے موضوع پر مستقل طور پر کچھ اظہار خیال کیا گیا ۔ جاحظ کی یہ کتاب آج مفقود ہے ۔ الباقلانی نے "اعجاز القرآن" (ص ۷) میں جاحظ کی کتاب کا تذکرہ بڑے اختصار کے ساتھ کیا ہے ۔ جاحظ نے اپنی اس کتاب کا تذکرہ اپنی دیگر تصانیف میں بھی کیا ہے (دیکھیے موصوف کی کتاب حجج النبوة ، ص ۱۴۷ و کتاب الحیوان) ۔

جاحظ کی تقلید میں مندرجۂ ذیل علما نے اپنی کتب کا نام "نظم القرآن" رکھا :

۱۔ ابوبکر عبداللہ بن ابی داوٗد السّجستانی (م ۳۱۶ھ)؛ ۲۔ احمد بن سلیمان ابو زیدالبلخی (م ۳۲۲ھ)۔ ابو حیّان التوحیدی نے اپنی کتاب البصائر والذخائر میں ابو حامد قاضی کے حوالے سے لکھا ہے کہ میں نے علوم القرآن کے موضوع پر ابو زید بلخی کی کتاب سے بہتر کتاب نہیں دیکھی ؛ ۳۔ ابوبکر احمد بن علی المعروف ابن الاخشید معتزلی (م ۳۲۶ھ) ۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جاحظ کی نظم القرآن کس درجے کی کتاب تھی ۔ (سید احمد صقر : مقدمہ اعجاز القرآن للباقلانی ، طبع مصر) ۔

اعجاز القرآن للواسطی : اعجاز القرآن کے موضوع پر شرح و بسط کے ساتھ تفصیلی بحث کے لیے اصحاب فن کے طریقے پر جو پہلی کتاب تالیف کی گئی وہ ابو عبداللہ محمد بن یزید الواسطی (م ۳۰۶ ھ) کی کتاب "اعجاز القرآن" ہے ۔ اس کی ایک مبسوط شرح عبدالقاہر الجرجانی (م ۴۷۴ھ) نے "المُعْتَضَد" کے نام سے تحریر کی ۔ پھر دوسری اس سے چھوٹی شرح تالیف کی ۔ یہ کتاب بھی آج کہیں موجود نہیں (دیکھیے الرافعی : اعجاز القرآن ، ص ۱۷۱) ۔

۱۔ چوتھی صدی ہجری میں اعجاز القرآن کے موضوع پر جو کتب تحریر کی گئیں ان میں سے تین آج موجود ہیں ۔ ان کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے ۔

اعجاز القرآن للرُّمّانی : ابوالحسن علی بن عیسٰی الرُّمّانی (۲۹۶ھ - ۳۸۴ھ) ۔ یہ ادب و عربیّت کے امام تھے ۔ الرمانی نے کتاب کا آغاز وجوہِ اعجاز کے ذکر و بیان سے کیا ہے جو اس کے مطابق سات ہیں ۔ وہ بلاغت کو تین درجات میں تقسیم کرتے اور کہتے ہیں کہ اعلٰی درجے کی بلاغت مُعْجز ہوتی ہے اور وہ قرآنی بلاغت ہے ۔ انھوں نے بلاغت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "ایصال المعنٰی الی القلب فی احسنِ صورةٍ من اللفظ" (بلاغت یہ ہے کہ بہترین الفاظ میں اپنا مفہوم دل تک پنہچا دیا جائے) ۔ بقول ان کے یہ وصف قرآنی بلاغت میں پایا جاتا ہے ۔ الرمّانی کا خیال ہے کہ قرآن میں سجع نہیں ، البتہ فواصل (آیات کے آخری الفاظ) موجود ہیں ۔ سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت ، اس لیے کہ فواصل معانی کے تابع ہوتے ہیں ، بخلاف ازیں معانی سجع کے تابع نہیں ہوتے ۔ (مقدمۂ اعجاز القرآن ، للباقلانی ، ص ۱۴) ۔

۲۔ اعجاز القرآن للخَطّابی : ابو سُلیمان حَمد بن محمّد بن ابراھیم بن الخطّاب البُستی (۳۱۹ - ۳۸۸ ھ) چوتھی صدی ہجری کے مشہور محدث اور ادیب تھے ۔ ان کی تصانیف میں "غریب الحدیث و معالم السنن (شرح سنن ابی داوٗد) اور اعلام السنن شرح صحیح البخاری بہت مشہور ہیں ۔ ان کی کتاب بیان اعجاز القرآن صغیر الحجم ہے ۔ موصوف اپنی کتاب میں وجوہِ اعجاز پر تفصیلی بحث کرتے ہیں ۔ خطابی نے منکرینِ اعجاز کے اعتراضات کا ذکر کرکے ان کا مفصل جواب دیا ہے ۔ خطّابی بیان کرتے ہیں کہ وجوہِ اعجاز میں ایک وجہ ایسی ہے جس کی جانب توجہ مبذول نہیں کی گئی اور وہ قرآن مجید کی قوت تاثیر اور زورِ بیان ہے ۔ قرآن کے سوا کوئی کلام نظم ہو یا نثر ایسا نہیں جو کان میں پڑتے ہی دل کو لذّت و حلاوت اور شوکت و رعب سے معمور کر دے اور اگر خوف و حزن کا مقام ہو تو اس کو سن کر رونگٹے کھڑے ہو

جائیں اور دل کانپنے لگے ۔ کتنے ھی اعداے رسول تھے جو حضورؐ کو قتل کرنے آئے اور قرآنی آیات سن کر مشرف باسلام ھوے ۔

اعجاز القرآن للباقلانی: محمد بن الطیّب کنیت ابوبکر اور نسبت الباقلانی یا ابن الباقلانی (م ۴۰۳ھ، دیکھیے الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۵: ۳۸۲) بصرے میں پیدا ھوے ۔ طلبِ علم کے سلسلے میں بغداد گئے اور پھر وھیں کے ھو رھے ۔ عضد الدولة کے دربار میں الباقلانی کو بڑی عزت و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ۔

الباقلانی کی تصانیف میں سب سے پہلے ان کی کتاب اعجاز القرآن زیور طبع سے آراستہ ھوئی ۔ کتاب کا انداز بیان متکلمانہ ھے جس دور میں یہ کتاب تصنیف کی گئی اس وقت تک علوم بلاغت مدوّن و مرتب نہیں ھوے تھے ۔ عبدالقاھر الجُرجانی وغیرہ کی کُتب ابھی عالمِ وجود میں نہیں آئی تھیں، اس لیے اپنے عصر و عہد کے اعتبار سے یہ کتاب بہت اچھی ھے (دیکھیے سید احمد صقر، مقدمۂ اعجاز القرآن للباقلانی، ص ۵ تا ۱۰۴) .

[شیخ عبدالقاھر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) علم بلاغت کے بانی ھیں ۔ انھوں نے دلائل الاعجاز اور الرسالة الشافیه: (در ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، مطبوعۂ قاھرہ) میں قرآن مجید کے اعجاز پر خاص توجہ دی ھے ۔ ان کی کتابیں سلاست زبان و شیرینی بیان کے اعتبار سے ادب عربی کا شاھکار ھیں (کرد علی: کنوز الاجداد، مطبوعۂ دمشق: مقدمۂ اسرار البلاغة، طبع C. H. Ritter استانبول ۱۹۵۴ء) ۔ قاضی عبدالجبار المعتزلی پانچویں صدی ھجری کے مشہور عالم، متکلم اور ادیب ھیں ۔ انھوں نے اپنی جلیل القدر کتاب المغنی فی ابواب التوحید والعدل، کی سولھویں جلد (اعجاز القرآن، قاھرہ ۱۹۶۰ء) میں معتزلہ کے نقطۂ نظر سے گفتگو کی ھے] .

مزید برآن قاضی عیاض مالکی (م ۵۴۴ھ) نے اگرچہ اعجاز القرآن پر کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی لیکن موصوف نے اپنی کتاب "الشفاء" میں اس عنوان پر ایک مبسوط، عمدہ اور دل نشین مقالہ سپرد قلم کیا ھے اس کتاب نے قبولیت عامّہ حاصل کی ھے اور بہت سے علما نے اس کی شرحیں لکھی ھیں .

[الزّمخشری (م ۵۳۸ھ) کی الکشاف کتب تفسیر میں اس اعتبار سے منفرد ھے کہ انھوں نے جا بجا وجوہ اعجاز سے بحث کی ھے اور مخالفین کے اعتراضات کے جواب دیے ھیں ۔ ضیاء الدین ابن الاثیر (م ۶۳۷ھ) نے المثل السائر (۴ جلدیں، قاھرہ ۱۹۵۹ء) میں قرآن مجید کے اعجاز کے علاوہ احادیث کی فصاحت و بلاغت پر بڑی عمدگی سے اظہار خیال کیا ھے ۔ یہ کتاب سخن فہمی اور ذوق آفرینی کے لیے بہترین رھنما کا کام دیتی ھے ۔ اسی موضوع پر ابن ابی الاصبع المصری (م ۶۵۴) کی بدیع القرآن (قاھرہ ۱۹۵۷ء) اور تحریر التحبیر فی صناعة الشعر والنثر و بیان اعجاز القرآن، قاھرہ ۱۹۶۳ء) بھی قابل ذکر ھیں .

متأخرین کی تصانیف: آٹھویں صدی ھجری میں امام یحیی بن حمزہ العلوی (م ۷۴۹ھ) علماے بلاغت میں بے مثل عالم ھوے ھیں ۔ انھوں نے اپنی کتاب الطراز المتضمن لاسرار البلاغة و علوم حقایق الاعجاز (۳ جلدین، قاھرہ ۱۹۱۴ء) میں علماے متقدمین کے مباحث متعلقۂ اعجاز القرآن کو جمع کر دیا ھے ۔ امام ابن قیّم (م ۷۵۱ھ) نے اسی موضوع پر کتاب الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان (قاھرہ ۱۳۲۷ھ) و بدائع الفوائد (۲ جلدیں، مطبوعۂ قاھرہ) لکھی ھیں، جو اس موضوع پر منفرد حیثیت رکھتی ھیں ۔ بہاء الدّین السبکی (م ۷۵۳ھ) کی عروس الافراح شرح تلخیص المفتاح (۴ جلدیں، قاھرہ ۱۹۳۷ء) خطیب القزوینی کی تلخیص المفتاح کی نہایت مفید، مفصل اور جامع شرح ھے، جو فاضل مصنف نے ایک سو

کتب کی مدد سے لکھی ہے ۔ اس میں انھوں نے قرآن مجید کے اعجاز پر بھی بہت خوبی سے بحث کی ہے ۔ (احمد مطلوب : شروح التلخیص، بغداد ۱۹۶۷ء، بمواضع کثیرہ)

سرخیل علماے متأخرین السیوطی (م ۹۱۱ھ) کی معترک الاقران فی اعجاز القرآن (۳ جلدین ، قاہرہ ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۲ء) اعجاز القرآن کے موضوع پر سب سے زیادہ مبسوط کتاب ہے ۔ متقدمین نے اپنی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے ، ان کو السیوطی نے مُعْتَرَکُ الاقْران فِی اِعْجازِ القرآن کی تین جلدوں میں یکجا کر دیا ہے ۔ اس طرح یہ کتاب علوم اعجاز القرآن کی دائرۃ المعارف بن گئی ہے .

شیخ شہاب الدین محمود الالوسی (م ۱۲۷۰ھ) کی تفسیر روح المعانی اگرچہ تیرھویں صدی ھجری کے وسط کی تصنیف ہے ، لیکن مقبولیت کے لحاظ سے اس کو بہت سی متقدم تفسیروں پر فوقیت حاصل ہے ۔ الآلوسی نے جمع و ترتیب قرآن اور اعجاز القرآن وغیرہ مباحث پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے ۔ یہ تفسیر دو بار مصر اور تین دفعہ بھارت و پاکستان سے شائع ہو چکی ہے] .

تفسیر المنار زمانۂ حال کی تصنیف ہے ۔ اس کا آغاز مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) کے ہاتھوں ہوا ، لیکن بعد کی جلدیں مشہور مصلح عالم سید رشید رضا (م ۱۹۳۵ء) کی محنت و کاوش کا نتیجہ ہیں ۔ کتاب کی پہلی جلد میں مفتی محمد عبدہ نے اعجاز القرآن کے بارے میں ایک دلنشین مقالہ سپرد قلم کیا ہے (تفسیر المنار ، ۱ : ۱۹۸ تا ۲۳۸ ، مطبوعۂ قاہرہ)] ؟ .

مصطفٰی صادق الرافعی : عصر حاضر کے مشہور ادیب مصطفٰی صادق الرّافعی نے بھی اس سلسلے میں اہم خدمات انجام دی ہیں ؛ چنانچہ موصوف نے اپنی کتاب "تاریخ آداب العرب" کی دوسری جلد کو قرآن اور بلاغت نبویہ‌ؐ کے لیے وقف کر دیا ہے ۔ یہ کتاب اعجاز القرآن کے نام سے علٰحدہ بھی شائع ہو چکی ہے .

سیّد قطب شہیدؒ : سیدؔ قطب شہیدؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "التصویر الفنی فی القرآن" لکھ کر قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے ۔ موصوف نے اس کتاب میں قرآن کے فنّی حسن و جمال اور الفاظ کی ہم آہنگی کو بڑے ہی جاذب و دلکش طرز میں بیان کیا ہے .

[عائشہ عبدالرّحمٰن بنت الشاطی کی تفسیر البیانی اور الاعجاز البیانی فی القرآن (قاہرہ ۱۹۷۱ء) اس موضوع پر دلچسپ کتابیں ہیں ؛ مولانا محمد یوسف بنوری نے مقدمۂ مشکلات القرآن (سید محمد انور شاہ) میں اس موضوع پر عمدہ بحث کی ہے .

اردو میں سید سلیمان ندوی نے سیرت النبی (۳ : ۵۱۱ تا ۵۲۹) اور سعید احمد اکبر آبادی نے وحی الٰہی (۱۵۷ تا ۱۹۲ ، دہلی ۱۹۳۱ء) میں اس مسئلے پر نہایت دلنشین انداز میں بحث کی ہے .

ممالک عربیہ میں اعجاز القرآن کے مطالعے کا شوق مفتی محمد عبدہ اور سید رشید رضا کی علمی و عملی کوششوں کا مرہون منت ہے ۔ اب جامعۂ ازہر ، جامعۂ زیتونہ اور جامعۂ قرویین کے نصاب تعلیم میں اس کو خاص اہمیت حاصل ہے ۔ ہندوستان میں اس کی تعلیم و ترویج تمام تر مولانا شبلی اور ان کے تلامذہ کی مساعی کا نتیجہ ہے] .

**مآخذ :** مقالے میں مذکور کتابوں کے علاوہ اس موضوع پر مندرجۂ ذیل کتب بھی دیکھی جا سکتی ہیں، (۱) فیروز آبادی : القاموس المحیط ؛ (۲) الزرکشی : البرہان ؛ (۳) مصطفٰی صادق الرّافعی : اعجاز القرآن ؛ (۴) ابن قیّم : کتاب الفوائد ، مطبوعۂ قاہرہ (۵) ابن حزم : الْفِصَل فِی الْمِلَل والنِّحَل ؛ (۶) قاضی عیاض : الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی ؛ (۷) ملا علی قاری : شرح الشفاء ؛ (۸) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن ؛ (۹) اصغر علی روحی : ما فی الاسلام ۱ : ۲۶۱ بار دوم لاہور ؛ (۱۰) الباقلانی : التمہید ، مطبوعۂ قاہرہ ؛ (۱۱) شاہ ولی اللہ دہلوی ؛ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر مطبوعۂ

لاهور؛ (۱۲) الخطابی : بیان الاعجاز ؛ (۱۳) الباقلانی : اعجاز القرآن : مطبوعۂ قاهره بتصحیح سید احمد صقر ؛ (۱۴) السخاوی : الاعلان بالتوبیخ، اردوترجمه مطبوعۂ لاهور ؛ (۱۵) سولانا شبیر احمد عثمانی : تفسیر ؛ (۱۶) السید قطب الشهیدؒ: التصویر الفنی فی القرآن ؛ (۱۷) سیّد رشید رضا : تفسیر المنار ؛ (۱۸) الزرقانی : مناهل العرفان فی علوم القرآن ؛ (۱۹) السکّاکی : مفتاح العلوم ، مطبوعۂ قاهره ؛ (۲۰) امام ابو حنیفه : مسند ؛ (۲۱) امام بخاری : الصحیح، مطبوعۂ کراچی ؛ (۲۲) ابن جریرالطبری : تاریخ، مطبوعۂ قاهره ؛ (۲۳) الیاقوت : معجم البلدان ؛ (۲۳) الاغانی ج ۱۸ ، مطبوعۂ قاهره ؛ (۲۴) طبقات فحول الشعراء ؛ (۲۵) حاجی خلیفه : کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون ؛ (۲۶) شریف الرضی : تلخیص البیان فی مجازات القرآن ؛ (۲۷) ابن قتیبه : مشکل القرآن ؛ (۲۸) عبدالقاهر الجرجانی : دلائل الاعجاز، مطبوعۂ قاهره ؛ (۲۹) الجاحظ : حجج النبوة ، مطبوعۂ قاهره ؛ (۳۰) سید احمد صقر : مقدمۂ، اعجازالقرآن للباقلانی‌سطبوعۂ قاهره ؛ (۳۱) یاقوت : معجم الادباء ، ج ۱۴ ؛ (۳۲) ابن تیمیه : الفتاوی الحَمَویّة الکُبْری ؛ (۳۳) ابن خَلّکان ، وفیات الاعیان ، ج ، ۳ ؛ [(۳۴) مصطفٰی المراغی ؛ تاریخ علوم البلاغة ، مطبوعۂ قاهره ؛ (۳۵) شوق ضیف : البلاغة : تطوُّر و تاریخ ، قاهره ۱۹۶۵ء ؛ (۳۶) احمد مطلوب : القزوینی و شروح التلخیص ، بغداد ۱۹۶۷ء ؛ (۳۷) محمد یوسف بنوری ؛ مقدمه ، مشکلات القرآن (عربی) ، مطبوعۂ دہلی ؛ (۳۸) عبدالعلیم : تاریخ عقیدۂ اعجاز القرآن (اردو) ، مطبوعۂ جامعۂ ملیه دہلی] .

(غلام احمد حریری [و اداره])

⊗ **قَصَصِ القرآن** : قصص قرآن ایک نهایت اهم مضمون هے ، جو قرآن مجید میں بعض جگه تفصیل اور بعض جگه اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا هے ۔ بعض قصص کئی کئی بار اور متعدد مقامات پر بیان فرمائے گئے هیں ۔ ان واقعات و قصص کا سلسله زیاده تر اقوام سابقه اور ان کی طرف بیھجے هوے پیغمبروں سے تعلق رکھتا هے اور ان کی حیثیت حق و باطل کے مجادلوں اور اولیاء الله اور اولیاء الشیطان کے معرکوں کے عبرت آموز مجموعے اور بصیرت افروز مرقع کی هے ۔ ان میں ابلاغ حق اور دعوت الی الله کے بنیادی مقاصد کی وضاحت کی گئی هے نیز گزشته قوموں کے اچھے اور برے اعمال اور ان کے نتائج و عواقب کو لوگوں کے سامنے پیش کیا گیا هے ۔ ان میں جو تکرار و اعاده پایا جاتا هے اور ایک ایک بات کے اظہار میں جو مختلف اسالیب اور متنوع پیرایۂ بیان سے کام لیا گیا هے ، اس میں رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کو یه بتانا مقصود هے که پہلی قومیں بدرجۂ غایت سرکش و متمرد تھیں اور انبیا علیهم السلام کی تکذیب کو انھوں نے اپنے لیے ضروری قرار دے لیا تھا ۔ پھر وه لوگ اسی پر اکتفا نہیں کرتے تھے ، اپنے انبیاؑ کو سخت پریشان بھی کرتے تھے ، مگر انبیاے کرام نے همت نہیں هاری اور سلسلۂ دعوت هر حال میں جاری رکھا ۔ قرآن کا مقصد کفار مکه ، مشرکین عرب اور دیگر اعداے اسلام کے مقابلے میں رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کی حوصله افزائی کرنا اور آپ کی همت بڑھانا هے ؛ چنانچه قرآن مجید انبیاے سابقین کا ذکر کرتے هوے کہتا هے : فَاِنْ كَذَّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ جَآءُوْ بِالْبَيِّنٰتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتٰبِ الْمُنِيْرِ ○ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۸۴) ، یعنی اے پیغمبر ، صلی الله علیه وآله وسلم) اگر یه لوگ آپ کی تکذیب کر رهے هیں تو آپ سے پہلے بھی پیغمبروں کی تکذیب هو چکی هے ، جو معجزات اور صحیفے اور روشن کتاب لے کر آئے تھے ؛ دوسری جگه فرمایا : وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوْا عَلٰى مَا كُذِّبُوْا وَاُوْذُوْا حَتّٰى اَتٰهُمْ نَصْرُنَا ۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ۚ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِنْ نَّبَاِی الْمُرْسَلِيْنَ ○ (۶ [الانعام] : ۳۴) ، یعنی (اے پیغمبر ! صلّی الله علیه وآله

وسلم) آپ سے پہلے بھی بہت سے پیغمبروں کی تکذیب کی جا چکی ہے۔ پس انھوں نے اس پر صبر کیا کہ ان کی تکذیب کی گئی اور ان کو ایذا دی گئی، یہاں تک کہ ہماری نصرت ان کو پہنچی اور اللہ تعالٰی کی باتوں کو کوئی بدلنے والا نہیں، اور آپ کے پاس پیغمبروں کے کچھ قصے تو پہنچ ہی چکے ہیں۔

سورۂ حج میں مختلف قوموں کی تکذیب انبیا کا ذکر کرتے ہوے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو ان الفاظ میں تسلی دی: وَاِنْ یُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَّعَادٌ وَّثَمُوْدُ ۙ○ وَقَوْمُ اِبْرٰهِیْمَ وَقَوْمُ لُوْطٍ ۙ○ وَّاَصْحٰبُ مَدْیَنَ ۚ وَكُذِّبَ مُوْسٰی فَاَمْلَیْتُ لِلْكٰفِرِیْنَ ثُمَّ اَخَذْتُهُمْ ۚ فَكَیْفَ كَانَ نَكِیْرِ ○ (۲۲ [الحج]: ۴۲ تا ۴۴)، یعنی اے پیغمبرؐ! اگر لوگ آپ کی تکذیب کرتے ہیں (تو آپ مغموم نہ ہوں کیونکہ) ان لوگوں سے پہلے قوم نوح اور عاد اور ثمود اور قوم ابراہیم اور قوم لوط اور اہل مدین بھی (اپنے اپنے انبیا علیہم السلام کی) تکذیب کر چکے ہیں اور موسیٰؑ کو بھی جھوٹا قرار دیا گیا پس میں نے (تکذیب کے بعد ان) کافروں کو (تھوڑی) مہلت دی، پھر میں نے ان کو گرفتار (عذاب) کر لیا سو (دیکھو) میرا عذاب کیسا ہوا۔

اس مضمون کی آیات قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر موجود ہیں، جن میں امم سابقہ کی سرکشی اور انبیاے کرام کی تکذیب کا ذکر کرکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے فرمایا گیا ہے کہ اصل کام تبلیغ دین اور ابلاغ احکام الٰہی کا ہے۔ یہ سلسلہ ہر صورت میں جاری رہنا چاہیے اور مخالفین کے عناد اور ان کی مخالفت و سرکشی سے متاثر ہو کر جبین نبوت پر آثار اضطراب نمودار نہیں ہونے چاہییں۔

قرآن مجید کوئی تاریخ کی کتاب نہیں ہے کہ اس میں کسی گروہ یا فرد کے باقاعدہ حالات و سوانح مرقوم ہوں یا یہ اقوام عالم کے بارے میں تفصیلات سے بحث کی گئی ہو، یہ تو موعظت و عبرت کا ایک تذکرہ ہے جو تاریخی واقعات کی وضاحت کرتا، اپنے مخاطبین کو نافرمان اقوام کے انجام سے ڈراتا اور ترغیب و ترہیب کے سامان بہم پہنچاتا ہے۔ لوگوں کو روح کی پاکیزگی اور قلب کی طہارت کی دعوت دیتا ہے اور عمل و کردار کے تزکیہ و صفائی کے لیے عالم انسانیت کے ضمیر کو جھنجھوڑتا ہے۔ اس صحیفۂ مقدس میں جو واقعات و قصص خصوصی طور سے بیان کیے گئے ہیں، ان کا مقصد اساسی محض ابواب عبرت و بصیرت کی نشان دہی کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ مخالفینِ حق و صداقت کا انجام یہی ہوا کرتا ہے اور ان کے اعمال بد کی سزا بہرحال انھیں ملتی ہے: كَذٰلِكَ نَقُصُّ عَلَیْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ اٰتَیْنٰكَ مِنْ لَّدُنَّا ذِكْرًا ○ (۲۰ [طٰہٰ]: ۹۹) (اے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) اسی طرح ہم آپ سے واقعات گزشتہ کی خبریں بیان کرتے ہیں اور ہم نے آپ کو اپنے پاس سے ایک نصیحت نامہ (قرآن مجید) عطا کر دیا ہے۔

قرآن نے ان واقعات و قصص میں اصحاب عقل اور ارباب فہم کے لیے عبرت و موعظت کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کر دیا ہے: لَقَدْ كَانَ فِیْ قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ ؕ (۱۲ [یوسف]: ۱۱۱)، ان (انبیا و امم سابقہ کے) قصوں میں سمجھ داروں کے لیے بڑی عبرت پنہاں ہے۔ پھر یہ قصے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی تثبیت قلب اور تسکین روح کا سامان ہیں اور مومنوں کے لیے نصیحت: وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَیْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِیْ هٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَّذِكْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ ○ (۱۱ [ہود]: ۱۲۰)،

یعنی پیغمبروں کے قصوں میں سے یہ سب قصے ہم آپ سے بیان کرتے ہیں جن کے ذریعے سے ہم آپ کے دل کو تقویت دیتے ہیں اور ان قصوں کے اندر آپ کے پاس حق پہنچا ہے اور ان میں اہل ایمان کے لیے نصیحت اور یاد دہانی ہے ۔

اللہ تعالٰی نے لوگوں کی نصیحت اور ہدایت کے لیے بے شمار انبیا علیہم السلام کو دنیا میں بھیجا ، ان میں سے اللہ تعالٰی نے بعض کے واقعات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو قرآن مجید کے ذریعے بتا دیے ہیں اور بعض کے نہیں بتائے : ارشاد فرمایا : وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْنٰهُمْ عَلَیْکَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَیْکَ ط (۴ [النسآء] : ۱۶۴) ، یعنی (اے نبی اکرمؐ !) کچھ رسولوں کا حال ہم نے آپ کو بتا دیا اور کچھ رسولوں کا نہیں بتایا ۔

قرآن مجید میں جو سب سے پہلا اور عظیم تر واقعہ بیان کیا گیا ہے ، وہ حضرت آدم علیہ السلام کا واقعہ ہے ۔ یہ واقعہ سورۃ البقرۃ ، اٰل عمرٰن ، المآئدۃ ، الاعراف ، الحجر ، بنیٓ اسرآءیل ، الکہف ، مریم ، طٰہٰ ، یٰسٓ اور صٓ میں بیان کیا گیا ہے ۔ حضرت آدم علیہ السّلام ابو البشر تھے ۔ وہ دنیا کے پہلے انسان اور پہلے پیغمبر تھے ۔ ملائکہ اور شیطان کا ذکر بھی قرآن مجید میں پہلی مرتبہ حضرت آدمؑ ہی کے تذکرے کے ضمن میں ہوا ہے ۔ اس راز سے بھی قرآن نے اس واقعے میں پردہ اٹھایا ہے کہ انسان مسجود ملائکہ ہے اور اگر وہ عمل و کردار کی صحیح سمتوں پر گامزن ہو جائے تو فرشتوں سے بھی جو مقربین الٰہی ہیں افضل ہے ۔

اس واقعے سے حسب ذیل امور اخذ ہوتے ہیں : (۱) اللہ کی حکمتوں کے راز سے کوئی ہستی بھی آگاہ نہیں ۔ بے شک کوئی کتنا ہی عابد و زاہد اور مقرب الی اللہ ہو ، مگر رازہاے خداوندی اس پر آشکارا نہیں ہو سکتے ۔ فرشتے ہر آن اس کی عبادت میں مصروف رہتے ہیں اور اس کی نہایت مقرب مخلوق ہیں ، لیکن خلافت آدم کی حکمت سے آشنا نہ ہو سکے اور جب تک معاملہ پوری طرح ان پر منکشف نہیں ہوگیا وہ حیرت و تعجب ہی میں رہے ؛ (۲) اللہ تعالٰی کی عنایات کا سلسلہ نہایت وسیع ہے ۔ اگر وہ بظاہر کسی معمولی اور حقیر شی پر بھی توجہ فرما دے تو وہ جلالت قدر کے بلند مرتبے پر پہنچ جاتی اور خلعتِ عز و شرف سے بہرہ یاب ہو جاتی ہے ۔ اسی انسان کی مثال کو لیجیے کہ یہ ایک مشت خاک ہے ، لیکن اللہ کی نظر رحمت نے اس کو خلیفۃ اللہ کے منصب عالی پر فائز کر دیا ہے ؛ (۳) انسان کو اللہ نے اپنے فضل خاص سے جلالت و بزرگی کی رفعتوں پر پہنچا دیا اور اس کے لیے اپنے شرف و مجد کی نعمت کے دروازے وا کر دیے ، مگر اس کی خِلقی اور جِبلّی کمزوری باقی رہی اور مرتبۂ بلند پر فائز ہونے کے باوجود اس کے ذہن و فکر کی سطح پر بشریت و انسانیت کا فطری نقص بدستور چھایا رہا ، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ وَسوَسۂ ابلیس کا شکار ہوگیا اور ایک خاص وقت کے لیے اللہ کی نعمت عُظمٰی سے جو جنت کی صورت میں اسے عطا کی گئی تھی محروم ہو گیا ؛ (۴) ارتکابِ معصیت کے بعد اگر انسان اپنے اندر ندامت محسوس کرنے لگے اور اس کے دل میں توبہ و انابت الی اللہ کا جذبہ ابھر آئے تو اس کے لیے اللہ کی رحمت کا دروازہ بند نہیں ہے ۔ وہ بخشنے والا اور مہربان ہے اور انسان کے نسیان و خطا کو معاف کر دیتا ہے ۔ اس نے لغزش آدم کو بھی معاف کیا اور اب اولاد آدم پر بھی اس کے عفو و کرم کا ابر ہمیشہ سایہ فگن رہے گا ؛ (۵) بارگاہ خداوندی میں تمرد و سرکشی اور احکام الٰہی سے بغاوت سب سے بڑا جرم ہے اور اس کا نتیجہ ابدی ذلت و خُسران کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔ واقعۂ ابلیس اس حقیقت کا سب سے بڑا ثبوت ہے ۔ وہ اللہ کے حکم سے نافرمانی

کا مرتکب ہوا اور ہمیشہ کے لیے راندۂ درگاہ قرار پایا ؛ (۶) انسان کو اپنی لغزشوں کے نتیجے میں یاس و قنوط کا شکار نہیں ہونا چاہیے اور آگے بڑھنے کے لیے ماحول کے تقاضوں کے مطابق کوششیں جاری رکھنا چاہیے ۔ اگر اس کا دامن مایۂ خلوص سے پر ہوگا تو اللہ کی نصرت اس کے شامل حال رہے گی اور وہ کامیابی سے ہم کنار ہوگا .

حضرت آدم علیہ السّلام کے واقعے کے سلسلے میں ملائکہ اور ابلیس کا قصّہ بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ قصہ متعدد مقامات پر مذکور ہے [نیز رک بہ آدمؑ] .

قرآن مجید نے حضرت آدمؑ کے دو بیٹوں کا ذکر بھی کیا ہے اور یہ صرف ایک مقام پر (۵ [المآئدۃ] : ۲۷ تا ۳۲) ہے ۔ تورات میں ان کے نام قابیل اور ہابیل بتائے گئے ہیں ۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایۃ میں ان کا وہ مشہور واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے ، جو ان کی شادی سے متعلق ہے اور قابیل کے ہاتھوں ہابیل کے قتل پر منتج ہوا (البدایہ والنہایہ ، ۱ : ۹۳) ، مگر قرآن مجید نے ان کا نام نہیں لیا ۔ صرف ''اِبنَی آدم (آدم کے دو بیٹے) کا لفظ استعمال فرمایا ہے اور نہ ان کی شادی کا تذکرہ فرمایا ہے ۔ صرف یہ بتایا ہے کہ دونوں نے اللہ کی بارگاہ میں قربانی پیش کی ، ایک کی قبول ہوگئی اور دوسرے کی قبول نہیں ہوئی ۔ جس کی قبول نہ ہوئی ، اس نے دوسرے کو قتل کر دیا ۔ قتل کے بعد اسے پریشانی ہوئی کہ نعش کا کیا کرے ۔ کیونکہ نسلِ آدمؑ کو ابھی تک موت سے واسطہ نہیں پڑا تھا اور اسی بنا پر حضرت آدمؑ نے اس سلسلے میں کوئی ہدایت بھی نہیں دی تھی ۔ ناگہاں قاتل نے دیکھا کہ ایک کوّا زمین پر اترا اور اس نے زمین کرید کرید کر گڑھا کھودا ۔ قرآن مجید کے الفاظ ہیں کہ اس کو اللہ نے بھیجا تھا تاکہ اس قاتل کو اپنے بھائی کی نعش دفن کرنے کا طریقہ سمجھا دے ؛ چنانچہ اس نے سوچا کہ مجھے بھی اپنے بھائی کو زمین میں چھپانے کے لیے اسی طرح گڑھا کھودنا چاہیے ۔ وہ بے حد نادم اور غمگین ہوا کہ میں تو اس کوّے سے بھی زیادہ ناکارہ ہوں کہ اپنے بھائی کی نعش بھی چھپانے کی اہلیت نہیں رکھتا ۔ اس تذکرے سے پہلی بات تو یہ معلوم ہوئی کہ کسی نئی معصیت کا اختراع نہیں کرنا چاہیے تاکہ لوگوں کے ہاتھ میں ایک نیا حربہ نہ آ جائے ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس دنیا میں جو شخص بھی آئندہ اس کا مرتکب ہوگا ، اس کے گناہ کے برابر اس کے موجد و مخترع کو بھی حصہ ملتا رہے گا ۔ دوسرے یہ کہ جسم انسانی اگرچہ مردہ ہو ، اس کی توہین نہیں ہونی چاہیے ، اس کی عزت و تکریم بہر صورت ضروری ہے ۔ تیسرے یہ کہ مردے کو دفن کرنا چاہیے ، کیونکہ دنیاے انسانیت کی اوّلین میت کی تدفین ہی عمل میں آئی تھی ۔ چوتھے یہ کہ مرتکب معاصی کا دائرۂ فکر اور حلقۂ فہم بہت محدود ہوتا ہے ۔ وسعت فکر کی دولت اس سے سلب ہو جاتی ہے ۔ معصیت کے ارتکاب کے بعد وہ حیرانی و سراسیمگی میں مبتلا ہو جاتا ہے .

کہا جاتا ہے کہ دمشق کے شمال میں جبل قاسیون پر ایک زیارت گاہ ہے جو مقتل ہابیل کے نام سے مشہور ہے (حفظ الرحمٰن : قصص القرآن ، ۱ : ۹۴) .

قرآن مجید میں دوسرا اہم تذکرہ حضرت نوح علیہ السّلام کا ہے ، جن کو اللہ کی طرف سے نبوت اور رسالت کی نعمت سے نوازا گیا تھا ۔ ان کا ذکر سورۂ اٰل عمرٰن ، النّسآء ، الانعام ، الاعراف ، التّوبۃ ، یونس ، ہود ، ابرٰہیم ، بنیٓ اسرآءیل ، مریم ، الانبیآء ، الحج ، المؤمنون ، الفرقان ، الشعرآء العنکبوت ، الاحزاب ، الصّٰفّٰت ، صٓ ، المؤمن ، الشورٰی ، قٓ ، الذّٰریٰت ، النّجم ، القمر ، الحدید ، التّحریم اور نوح میں کہیں مفصل اور کہیں مجمل طور پر موجود ہے .

حضرت نوحؑ کی بعثت سے قبل لوگ اللہ تعالٰی کی وحدانیت اور عبادت الٰہی کے صحیح تصور سے قطعی طور سے ناآشنا ہو چکے تھے اور اصنام پرستی ان کا شعار تھا ۔ انھوں نے اپنی قوم کو اللہ تعالٰی کی توحید کی دعوت دی اور حق و صداقت کو قبول کرنے کی تلقین فرمائی ، مگر ان کی قوم نے ان کی بات ماننے سے قطعی انکار کر دیا ۔ صرف چند افراد نے ان کی دعوت قبول کی اور ان کی نبوت و رسالت اور احکام خداوندی پر ایمان لائے ۔ ان کے متبعین کو ان کی قوم کے سرکردہ اور سربرآوردہ لوگوں نے عیاں طور پر رذیل و پست، اور مفلس و ادنی طبقے کے لوگ قرار دیا ۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے : فَقَالَ الْمَلَاُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ مَا نَرٰىكَ اِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرٰىكَ اتَّبَعَكَ اِلَّا الَّذِیْنَ هُمْ اَرَاذِلُنَا بَادِیَ الرَّاْیِۚ وَمَا نَرٰى لَكُمْ عَلَیْنَا مِنْ فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كٰذِبِیْنَ (۱۱ [ھود] : ۲۷) ، یعنی اس پر ان کی قوم میں جو کافر سردار تھے ، وہ کہنے لگے کہ ہم تو تم کو اپنے ہی جیسا انسان سمجھتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تمھارا اِتّباع انہیں لوگوں نے کیا ہے جو ہم میں بالکل رذیل اور معمولی رائے کے مالک ہیں اور ہم تم لوگوں میں اپنے پر کوئی فضیلت اور فوقیت بھی نہیں سمجھتے ، بلکہ ہم تم کو جھوٹا سمجھتے ہیں .

قوم نوح نے کچھ اصنام تراش رکھے اور بت بنا رکھے تھے جن کی وہ عبادت کرتے تھے ۔ ان بتوں کے نام ، وَد ، سُواع ، یَغوث ، یَعوق اور نَسر تھے ۔ وہ ایک دوسرے کو تاکید کرتے تھے کہ نوح کی تبلیغ سے متأثر ہو کر اپنے بتوں کی پوجا ہر گز ترک نہ کرو ۔ قرآن مجید ان کی زبان میں کہتا ہے : وَقَالُوْا لَا تَذَرُنَّ اٰلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا ۥ وَّلَا یَغُوْثَ وَیَعُوْقَ وَنَسْرًا (۷۱ [نوح] : ۲۳) ، یعنی کہنے لگے ہرگز نہ چھوڑو اپنے معبودوں کو ، اور نہ چھوڑو وَدّ کو اور نہ سواع کو اور نہ یغوث اور یعوق اور نسر کو .

حضرت نوحؑ نے ساڑھے نو سو سال کی طویل مدت تک ان میں تبلیغ و دعوت کا سلسلہ جاری رکھا اور شب و روز ان کو عبادت الٰہی کی طرف بلاتے رہے ، مگر انھوں نے ان کی بات نہ مانی ، حتّٰی کہ ان کے بیٹے نے بھی ان کی دعوت توحید ماننے سے انکار کر دیا ۔ حضرت نوحؑ جب ان سے بالکل مایوس ہو گئے اور دیکھا کہ کئی صدیاں گزر چکی ہیں ، مگر یہ قبول حق پر آمادہ نہیں ہوتے تو بے چارگی کے عالم میں اللہ سے عرض گزار ہوے : رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ دَیَّارًا ۝ اِنَّكَ اِنْ تَذَرْهُمْ یُضِلُّوْا عِبَادَكَ وَلَا یَلِدُوْٓا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (۷۱ [نوح] : ۲۶ ، ۲۷) ، یعنی اے میرے پروردگار ! روے زمین پر کافروں کا ایک بھی بستا ہوا گھر نہ چھوڑ ۔ اگر تو ان کو چھوڑ دے گا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے ۔ اور یہ صرف کفار و فاجر لوگوں ہی کو جنم دیں گے ۔ اللہ تعالٰی نے حضرت نوحؑ کی دعا قبول فرمائی اور اپنے قانونِ جزاے اعمال کے مطابق نافرمانوں اور سرکشوں کو سزا دینے کا اعلان کیا ۔ حضرت نوحؑ علیہ السّلام کو کشتی بنانے کا حکم ہوا ۔ اس کشتی میں ان کے متبعین سوار ہوے ، قوم نے ان کا مذاق اڑایا ، ناگہاں طوفان آیا جس نے سب کو غرق کر دیا اور کشتی متبعین نوحؑ کو لے کر جودی پہاڑ پر آ ٹھیری : وَقُضِیَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِیِّ وَقِیْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ ۝ (۱۱ [ھود] : ۴۴ ] ، یعنی کام ہوچکا اور کشتی جودی پہاڑ پر جا ٹھیری اور حکم ہوا کہ ظالموں کی قوم (رحمت سے) دور ہو گئی .

اس قصے میں درحقیقت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ

وآلہ وسلّم کو تسلی دی گئی ھے اور بتایا گیا ھے کہ اگر مخالفین آپؐ کی بات نہیں مانتے ، توحید کی صاف ستھری دعوت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے اور آپ کا مذاق اڑاتے ھیں تو گھبرانے کی ضرورت نہیں ۔ حضرت نوح علیہ السّلام سے بھی ان کی قوم نے یہی کیا تھا ، حالانکہ وہ بھی اللہ کے عظیم المرتبت پیغمبر تھے اور ان کی تبلیغی و دعوتی مساعی کا سلسلہ کم و بیش ہزار سال کی طویل مدت میں پھیلا ہوا ھے ۔ اگر یہ لوگ آپؐ کی بات نہیں مانتے تو ان کو بھی اللہ ضرور سزا دے گا ، اگرچہ اس کی کوئی صورت ھو ۔

حضرت ادریسؑ : حضرت ادریس علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف دو مقام پر آیا ھے ۔ ایک سورۂ مریم میں اور ایک سورۃ الانبیآء میں ۔ سورۂ مریم میں انھیں نبی صدیق کہا گیا ھے اور ان کے مقام و مرتبہ کی رفعت کا تذکرہ فرمایا گیا ھے : وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِدْرِيْسَ ز اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا ۙ ق وَّ رَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا (۱۹ [مریم] : ۵٦ ، ۵۷)، یعنی (اے پیغمبر صلّی اللہ علیہ وآلہ وسّلم) کتاب میں ادریس کا واقعہ یاد کرو ۔ وہ سچا نبی تھا اور ھم نے اس کو مقام بلند پر اٹھا لیا ۔

سورۃ الانبیآء میں ان کا شمار صابرین کی پاکباز جماعت میں کیا گیا ھے : وَاِسْمٰعِيْلَ وَ اِدْرِيْسَ وَ ذَاالْكِفْلِ ط كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۸۵)، یعنی اسمٰعیل اور ادریس اور ذوالکفل ، سبھی صبر اختیار کیے ہوے تھے ۔

قرآن مجید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو مخاطب کرکے حضرت ادریس علیہ السّلام کی چند اھم صفات عالیہ کا ذکر کیا ھے ، مثلاً ان کی صدیقیت ، نبوت ، رفعت مرتبت اور صبر و تحمل کی وضاحت کی ھے اور اس سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور مخاطبین قرآن کو ان کے علو منزلت اور رفعت شان سے باخبر کرنا ھے ۔

حضرت ھودؑ : حضرت ھود علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں سات جگہ آیا ھے ۔ سورۃ الاعراف میں ایک جگہ ، سورۂ ھود میں پانچ جگہ اور سورۃ الشعرآء میں ایک جگہ ۔ ان کو قوم عاد کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا تھا ۔ عاد کا ذکر سورۃ الاعراف ، ھود ، المؤمنون ، الشعرآء ، حٰمٓ السجدۃ ، الاحقاف ، الذّٰریٰت ، القمر اور الحآقّۃ میں ہوا ھے ۔ قوم عاد بلاد احقاف میں قیام پذیر تھی اور حضرت ھودؑ نے ان کو وھیں دعوت حق دی تھی ۔ قرآن مجید کہتا ھے : وَاذْكُرْ اَخَا عَادٍ ط اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهٗ بِالْاَحْقَافِ (٤٦ [الاحقاف] : ۲۱)، یعنی (اے پیغمبرؐ !) عاد کے بھائی (ھود کا واقعہ) یاد کرو جب اس نے اپنی قوم کو (علاقۂ) احقاف میں (اللہ کے عذاب سے) ڈرایا ۔

عاد ایک زبردست اور طاقتور قوم تھی، جو حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے بعد سطح ارض پر نمودار ھوئی اور اس کی جانشین بنی ۔ قرآن مجید اس سے مخاطب ھو کر کہتا ھے : وَ اذْكُرُوْٓا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوْحٍ وَّ زَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْۜطَةً ج (۷ [الاعراف] : ٦۹)، یعنی یاد کرو (اللہ کے اس احسان کو) جب کہ اس نے قوم نوح کے بعد تمھیں اس کا جانشین بنایا اور تمام مخلوق میں تم کو زیادہ جسمانی طاقت عطا فرمائی ۔

حضرت ھودؑ کو ان کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا تھا ۔ قرآن مجید نے حضرت ھودؑ کو ان کا بھائی قرار دیا ھے ۔ یہ لوگ اللہ کی عبادت سے روگردان ھو کر غیر اللہ کی پرستش کرنے لگے تھے ۔ حضرت ھودؑ نے اس سے منع کیا اور اللہ کی عبادت کا حکم دیا : وَ اِلٰى عَادٍ اَخَاهُمْ هُوْدًا ط قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ط اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (۷ [الاعراف] ٦۵)، یعنی قوم عاد کی طرف ان کے بھائی

ہودؑ کو (پیغمبر بنا کر) بھیجا ۔ اس نے کہا : اے میری قوم ! اللہ کی عبادت کرو ۔ اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں ۔ کیا تم ڈرتے نہیں ۔ قوم ہودؑ نے حضرت ہودؑ کا تمسخر اڑایا ، انھیں بے عقل اور سفیہ ٹھیرایا ۔ اور ان کا جی بھر کر استہزا کیا ، لیکن حضرت ہودؑ نے ان کی تمام باتوں کا نہایت متانت اور سنجیدگی سے جواب دیا ۔ قرآن مجید اس کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ کرتا ہے : قَالَ الْمَلَاُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ قَوْمِہٖٓ اِنَّا لَنَرٰىکَ فِیْ سَفَاهَةٍ وَّ اِنَّا لَنَظُنُّکَ مِنَ الْکٰذِبِیْنَ ○ قَالَ یٰقَوْمِ لَیْسَ بِیْ سَفَاهَةٌ وَّ لٰکِنِّیْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○ اُبَلِّغُکُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّیْ وَ اَنَا لَکُمْ نَاصِحٌ اَمِیْنٌ ○ (ے [الاعراف] : ٦٦ تا ٦٨) ، یعنی اس کی قوم کے سرکردہ لوگوں نے جو کفر کا شیوہ اختیار کیے ہوئے تھے ، کہا ، ہم تجھے عقل سے بیگانہ پاتے ہیں اور تجھے جھوٹا سمجھتے ہیں (ہودؑ نے) کہا اے میری قوم ! میں بے عقل نہیں ہوں ۔ میں تو پروردگار عالم کا فرستادہ ہوں ۔ تم کو اپنے رب کے پیغام (حق) پہنچاتا ہوں اور میں تمھارا حقیقی خیرخواہ ہوں ۔

حضرت ہودؑ کے واقعے سے قرآن مجید رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ اس سے قبل بھی بڑی بڑی طاقتور اور اپنے دور کی زبردست قومیں گزر چکی ہیں ، جن میں ایک قوم عاد بھی تھی ۔ ان کو حضرت ہودؑ نے جو انھیں کے بھائی بند بھی تھے اللہ کے نبی کی حیثیت سے دین حق کی تبلیغ کی اور اور انھیں حق کی مخالفت سے باز رہنے کی تلقین فرمائی مگر ان پر ان کے وعظ و نصیحت کا کوئی اثر نہ ہوا ، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنی عظیم طاقت کے باوجود عذاب الٰہی کی گرفت میں آ کر ہلاک ہو گئے ۔ قرآن مجید اس میں یہ بھی واضح کرتا ہے کہ حضرت ہودؑ نے نہایت شرافت اور نرمی سے اپنے دین کی تبلیغ کی ، گھبراہٹ اور اضطراب کے آثار کسی موقع پر بھی ان پر طاری نہیں ہوئے ۔

حضرت ہودؑ اور ان کی قوم عاد کا ذکر قرآن مجید نے بڑی تفصیل سے کیا ہے اور ان کی ہلاکت و تباہی کا پورا قصہ بیان کر دیا ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت حاصل کریں ۔ اور اس حقیقت کو ذہن میں رکھیں کہ تاریخ ساکن نہیں ہے ، وقت و زمان کی گاڑی ہر آن رواں دواں ہے ۔ اگر نافرمانی و سرکشی کا سلسلہ طول کھینچ جائے تو گزشتہ دور کی سی صورت حال پیش آتے دیر نہیں لگتی ۔

حضرت صالحؑ : حضرت صالحؑ علیہ السلام کا ذکر قرآن مجید میں سورة الاعراف ، ہود ، الشعرآء اور النحل میں کیا گیا ہے ۔ حضرت صالحؑ جس قوم میں پیدا ہوئے ، قرآن مجید اس کو ثمود کے نام سے موسوم کرتا ہے ۔ نیز انھیں اصحاب الحجر سے بھی تعبیر کرتا ہے : وَ لَقَدْ کَذَّبَ اَصْحٰبُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِیْنَ (١٥ [الحجر] : ٨٠) ، یعنی حجر والوں نے پیغمبروں کو جھٹلایا ۔ قوم ثمود کے ملک کا نام الحجر [رکب‌ان] تھا لہٰذا انھیں حجر والے کہا گیا ۔ ان کا زمانہ عاد کے بعد کا ہے ۔ یہ اپنے دور کے امیر ترین لوگ تھے ۔ انھوں نے پہاڑوں کو تراش کر اپنی سکونت کے لیے بلند و بالا محل تیار کیے تھے ، جو ان کا مضبوط و مستحکم مسکن تھے ۔ یہ بت پرست قوم تھی اور حضرت صالحؑ نے ان کو خالص توحید کی دعوت دی ۔ حضرت صالحؑ کی اونٹنی حق تعالٰی کا ایک نشان قرار دی گئی اور ان سے کہا گیا کہ وہ اسے کچھ نہ کہیں اور اس کا احترام ملحوظ رکھیں : وَ اِلٰی ثَمُوْدَ اَخَاهُمْ صٰلِحًا ؕ قَالَ یٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَکُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ ؕ قَدْ جَآءَتْکُمْ بَیِّنَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ ؕ هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَکُمْ اٰیَةً فَذَرُوْهَا تَاْکُلْ فِیْٓ اَرْضِ اللّٰهِ وَلَا تَمَسُّوْهَا بِسُوْٓءٍ فَیَاْخُذَکُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ○

وَاذْكُرُوْٓا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ عَادٍ وَّبَوَّاَكُمْ فِي الْاَرْضِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْ سُهُوْلِهَا قُصُوْرًا وَّتَنْحِتُوْنَ الْجِبَالَ بُيُوْتًا ۚ فَاذْكُرُوْٓا اٰلَآءَ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ ۝ (۷ [الاعراف] : ۷۳ ، ۷۴) ، یعنی هم نے ثمود کی طرف ان کے بهائی صالح کو بهیجا ، اس نے کہا اے میری قوم ! اللہ کی عبادت کرو ، اس کے سوا کوئی تمهارا معبود نہیں ۔ خدا کی طرف سے ایک واضح دلیل بهی تمهارے پاس آئی هے ۔ یه اللہ کی اونٹنی تمهارے لیے معجزه هے ۔ پس اسے چهوڑ دو تاکه اللہ کی زمین میں کهاتی پهرے اور اسے ایذا رسانی کی غرض سے هاتھ نه لگانا ۔ ورنه تمهیں المناک عذاب اپنی گرفت میں لے لے گا اور اس وقت کو یاد کرو که خدا نے قوم عاد کے بعد تم کو (زمین میں) نائب بنایا اور اس سر زمین میں تم کو ٹهکانا عطا کیا ۔ که تم صاف زمین میں بڑے بڑے محل بناتے اور پہاڑوں کو کهود کر گهر تعمیر کرتے هو ۔ سو تم اللہ کے احسان یاد کرو اور زمین میں ناحق فساد نه پهیلاتے پهرو ۔

قرآن مجید سے واضح هوتا هے که حضرت صالح علیه السلام قوم ثمود کے بهائی بند تهے اور ان کی عادات و اطوار سے پوری طرح واقف تهے ۔ ثمود بت پرستی اور شرک میں مبتلا تهے ۔ اللہ کی توحید سے اعراض کرکے انهوں نے بہت سے باطل معبودوں کی پرستش شروع کر رکهی تهی ۔ حضرت صالحؑ نے ان کو توحید کا سیدها رسته دکهایا ، مگر ان میں سے سرکرده اور امیر لوگوں نے ان کے اتباع سے انکار کر دیا ، البتّه کچھ لوگ جو دنیوی اعتبار سے کم حیثیت تهے ، ان کی دعوت پر ایمان لائے ۔ یه تمام واقعات قرآن مجید میں خاصی تفصیل کے ساتھ مذکور هیں ۔

**حضرت ابراهیمؑ :** حضرت ابراهیم علیه السّلام ، اللہ کے اولوالعزم پیغمبر اور تاریخ انسانی کے عظیم الشان فرد تهے ۔ قرآن مجید نے مکّی اور مدنی سورتوں میں کہیں مجمل اور کہیں مفصل طور سے ان کا بار بار ذکر کیا هے ۔ بعض مقامات پر ان کے تذکرے کے ضمن میں حضرت اسمٰعیلؑ ، حضرت اسحٰقؑ حضرت یعقوبؑ اور حضرت لوطؑ کا ذکر بهی کیا گیا هے ۔ رشد و هدایت کا پیغام چونکه بنیادی طور پر ملت ابراهیمی کا پیغام هے ، اس لیے قرآن مجید نے جگه جگه خود ان کا اور ان کے پیغام کا ذکر فرمایا هے ۔ مندرجهٔ ذیل سورتوں میں ان کا تذکره موجود هے : البقرة ، آل عمرٰن ، النسآء ، الانعام ، التوبة ، هود ، یوسف ، ابرٰهیم ، الحجر ، النحل ، مریم ، الانبیآء ، الحج ، الشعرآء ، العنکبوت ، الاحزاب ، الصّٰفّٰت ، صٓ ، الشورٰی ، الزخرف ، الذّٰریٰت ، النجم ، الحدید ، الممتحنه اور الاعلٰی ۔

حضرت ابراهیم علیه السّلام کو اللہ تعالٰی نے عهد طفولیت هی میں رُشد و هدایت کی نعمت سے بهره مند فرما دیا تها ۔ بات یوں هے که ان کے والد نجّار تهے اور اپنی قوم کے مختلف خاندانوں اور قبیلوں کے لیے لکڑی کے بت بناتے اور فروخت کرتے تهے اور لوگ ان بتوں کی باقاعده پرستش کرتے تهے لیکن حضرت ابراهیمؑ اس پر حیران و متعجب هوتے تهے که یه بت جو انسانی هاتھ سے بنائے گئے هیں ، نه بات کر سکتے هیں ، نه سن اور دیکھ سکتے هیں ، نه کسی کو کسی کام پر متعین کرنے کی استطاعت اور نه روکنے کی طاقت رکهتے هیں ، نه کچھ بنا اور بگاڑ سکتے هیں ۔ یه انسانی هاتهوں کے تراشیده هیں ، آخر ان کے سامنے جهکنے ، دامنِ طلب دراز کرنے اور ان کی عبادت کرنے سے کیا حاصل ؟ حضرت ابراهیمؑ کی بدرجهٔ غایت فراست ، بے پناه بصیرت اور فطری رشد و هدایت جو انهیں اللہ کی طرف سے ودیعت کی گئی تهی ، اس کو ماننے سے ابا کرتی تهی اور وه اپنی قوم سے برملا کہتے تهے که مورتیوں کی پرستش ایک سعیِ فضول کے سوا کچھ نہیں ،

ارشاد ہے: وَلَقَدْ اٰتَيْنَآ اِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهٗ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهٖ عٰلِمِيْنَ ۚ۝ اِذْ قَالَ لِاَبِيْهِ وَقَوْمِهٖ مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيْلُ الَّتِيْٓ اَنْتُمْ لَهَا عٰكِفُوْنَ ۝ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۱، ۵۲)، یعنی ہم نے اس سے قبل (تمھارے مورث اعلٰی) حضرت ابراہیمؑ کو ہدایت عطا کی اور ہم اس کو خوب جانتے تھے، جب اس نے اپنے باپ اور قوم سے کہا کہ یہ کیا مورتیاں ہیں جن پر تم مجاور بنے بیٹھے ہو.

حضرت ابراہیمؑ کا یہ سوال بالکل صحیح اور برمحل تھا، لیکن ان کی قوم اور ان کا باپ چونکہ غیر اللہ کی پرستش میں بہت آگے بڑھ چکے تھے اور اب پیچھے ہٹنا ممکن نہ رہا تھا، نیز وہ اللہ کی عبادت کے تصور سے آشنا ہونا بھی نہیں چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے حضرت ابراہیمؑ کو اس کا وہی جواب دیا جو اس سے قبل کے پیغمبروں کو ان کی قومیں دیتی آئی تھیں: قَالُوْا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا لَهَا عٰبِدِيْنَ ۝ (۲۱ [الانبیآء] : ۵۳)، یعنی انھوں نے کہا ہم نے اپنے باپ داداؤں کو ان کی عبادت کرتے ہوئے پایا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السّلام کا قصّہ قرآن مجید میں بڑی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ ان کے زمانے میں شرک زوروں پر تھا۔ لوگ اصنام کی پوجا بھی کرتے تھے اور چاند، سورج اور کواکب کو بھی خدا مانتے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ نے غیر اللہ کی عبادت سے ہٹا کر اللہ کی عبادت کی طرف ان کا رخ موڑنا چاہا، مگر انھوں نے ایک نہ مانی۔ اس زمانے میں عراق کے بادشاہ کا لقب نمرود تھا اور یہ نمرود صرف بادشاہ ہی نہ تھا، بلکہ اپنے آپ کو رعایا کا ربّ اور معبود و مالک قرار دیتا تھا۔ حضرت ابراہیمؑ نے اس کو بھی دعوت اسلام دی اور اس سے مسئلۂ توحید کے بارے میں مناظرہ و مباحثہ بھی ہوا، جس کی تفصیل قرآن مجید میں موجود ہے۔ انھوں نے ان کے بتوں کو بھی توڑ ڈالا۔ حضرت ابراہیمؑ تبلیغ توحید سے باز نہ آئے تو اس نے آپؑ کو آگ میں ڈال دیا مگر اللہ تعالٰی نے ابراہیمؑ کو اس طرح بچایا کہ تمام مشرک حیران رہ گئے: قَالُوْا حَرِّقُوْهُ وَانْصُرُوْٓا اٰلِهَتَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ فٰعِلِيْنَ ۝ قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ ۙ۝ وَاَرَادُوْا بِهٖ كَيْدًا فَجَعَلْنٰهُمُ الْاَخْسَرِيْنَ ۝ (۲۱ [الانبیآء] : ۶۸، ۷۰)، یعنی اُنھوں نے کہا، اس کو آگ میں جلا دو اور اپنے معبودوں کی حمایت کرو، اگر تم کچھ کرنا چاہتے ہو۔ ہم نے (آگ کو) حکم دیا کہ اے آگ! تو ابراہیمؑ کے لیے سرد اور سلامتی والی بن جا، اور انھوں نے اس سے دغا کی تھی، پس ہم نے انھیں کو ناکام اور ذلیل کیا.

حضرت ابراہیم علیہ السّلام اللہ کے نہایت برگزیدہ، ذی مرتبت اور اولوالعزم پیغمبر تھے۔ [یہود و نصارٰی اور مسلمان سب ان کی رسالت کا اقرار کرتے اور انھیں عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان کی نسل سے بہت سے انبیاے کرامؑ ہوے ہیں]۔

حضرت اسمٰعیلؑ: حضرت اسمٰعیل علیہ السّلام حضرت ابراہیمؑ کے بڑے بیٹے تھے۔ ان کی والدہ کا نام ہاجرہ تھا۔ ان کی پیدائش کے وقت حضرت ابراہیمؑ کی عمر ستاسی سال تھی۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم کے تذکرے کے ضمن میں بھی اور الگ بھی ان کا کئی مقامات پر ذکر آیا ہے۔ اللہ تعالٰی نے انھیں صادق الوعد اور رسول اور نبی کہا ہے: وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِسْمٰعِيْلَ ۫ اِنَّهٗ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا ۚ۝ وَكَانَ يَاْمُرُ اَهْلَهٗ بِالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ ۠ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهٖ مَرْضِيًّا ۝ (۱۹ [مریم] : ۵۴، ۵۵)، یعنی (اے پیغمبرؐ) آپؐ اس کتاب میں اسمٰعیل کا بھی ذکر کیجیے۔ بے شک وہ وعدے کا سچا، رسول اور نبی تھا۔ اور اپنے اہل و عیال کو نماز اور زکٰوۃ کا حکم

دیتا تھا، اور اپنے پروردگار کے نزدیک بڑا ھی پسندیدہ تھا۔

اس جلیل القدر پیغمبر نے اپنے آپ کو قربانی کے لیے پیش کیا، بئر زمزم کا انکشاف بھی انھیں کی وجہ سے ھوا، مناسک حج میں صفا و مروہ کے درمیان سعی کے آغاز کا باعث بھی یہی ھوے، مکّۂ مکرمہ کی آبادی کا سلسلہ بھی انھیں کی وجہ سے شروع ھوا اور بیت اللہ کی تعمیر میں بھی انھوں نے اپنے والد گرامی قدر حضرت ابراھیم علیہ السّلام کی پوری مدد کی۔ ان کا تذکرہ قرآن میں کہیں مجمل اور کہیں مفصل بہت سے مقامات پر ھوا ھے۔

**حضرت اسحٰقؑ:** حضرت اسحٰق علیہ السلام حضرت ابراھیم علیہ السّلام کے چھوٹے بیٹے تھے۔ والدہ کا نام سارہ تھا۔ ان کی ولادت کے وقت حضرت ابراھیمؑ کی عمر سو سال تھی۔ حضرت اسحٰقؑ کا ذکر سورة البقرة، آل عمرٰن، النسآء، الانعام، ھود، یوسف، ابرٰھیم، مریم، الانبیآء، العنکبوت، الصّٰفّٰت اور صٓ میں آیا ھے۔

**حضرت لُوطؑ:** حضرت لوط علیہ السّلام حضرت ابراھیم علیہ السّلام کے برادر زادہ تھے۔ ان کے والد کا نام ھارون تھا۔ حضرت لوطؑ کا عہدِ طفولیت حضرت ابراھیمؑ ھی کی تربیت و نگرانی میں گزرا۔ حضرت ابراھیمؑ نے اللہ کے پیغمبر کی حیثیت سے عَلمِ توحید بلند کیا تو حضرت لوطؑ نے فوراً لبّیک کہا اور ان کی دعوت پر ایمان لانے کا اعلان کیا۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ھے: فَاٰمَنَ لَهٗ لُوْطٌ ۘ وَ قَالَ اِنِّیْ مُهَاجِرٌ اِلٰی رَبِّیْ ؕ اِنَّهٗ هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ ۝ (۲۹ [العنکبوت]: ۲۶)، یعنی اس پر لوط ایمان لایا۔ اور (ابراھیمؑ نے کہا) میں اپنا وطن چھوڑ کر اپنے پروردگار کی طرف جاتا ھوں بے شک وہ بڑا غالب، بڑی حکمت والا ھے۔

حضرت ابراھیمؑ کی ھجرت کے وقت بھی حضرت لوطؑ ان کے ساتھ تھے اور قیام مصر کے زمانے میں بھی ان کے ھم رکاب تھے۔ بعد کو ایک باھمی سمجھوتے کے تحت حضرت ابراھیمؑ نے مصر سے واپس فلسطین چلے جانے کا فیصلہ کیا اور حضرت لوطؑ نے دین حنیف کی تبلیغ اور حضرت ابراھیمؑ کی رسالت کا پیغام حق عام کرنے کے لیے شرقِ اردن کے علاقۂ سدوم میں قیام پذیر ھونے کا عہد کیا۔ حضرت لوطؑ کا ذکر قرآن مجید میں سورة الانعام، الاعراف، ھود، الحجر، الانبیآء، الحج، الشعرآء، النمل، العنکبوت، الصّٰفّٰت، صٓ، قٓ، القمر اور التّحریم میں موجود ھے۔

**حضرت یعقوبؑ:** حضرت یعقوب علیہ السّلام، حضرت اسحٰق علیہ السّلام کے بیٹے، حضرت ابراھیم علیہ السّلام کے پوتے، اللہ کے جلیل القدر نبی، صاحب صبر و عزیمت پیغمبر اور حضرت یوسف علیہ السّلام کے والد تھے۔ قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کا ذکر سورة البقرة، آل عمرٰن، النسآء، الانعام، ھود، یوسف، مریم، الانبیآء، العنکبوت اور صٓ میں آیا ھے۔

**حضرت یوسف علیہ السلام:** حضرت یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن ابراھیم علیہم السّلام کی والدہ کا نام راحیل بنت لابان تھا اور وہ ان کے والد (حضرت یعقوبؑ) کے ماموں کی بیٹی تھیں۔ حضرت یعقوبؑ کو حضرت یوسف علیہ السّلام سے بے حد محبت تھی اور کسی وقت ان کی جدائی گوارا نہ کرتے تھے۔ اپنے اس بیٹے سے حضرت یعقوب علیہ السّلام کی اس بے انتہا محبت کی اصل وجہ یہ تھی کہ وہ یوسف علیہ السلام کی پیشانی پر چمکتا ھوا نور نبوت پہنچانتے تھے اور وحی الٰھی کے ذریعے یہ اطلاع بھی پا چکے تھے کہ یوسف علیہ السّلام اللہ کی طرف سے نبوت کی نعمت عظمٰی سے سرفراز ھوں گے۔ چنانچہ حضرت یوسفؑ جب سن رشد کو پہنچے تو اپنے گرامی قدر آبا و اجداد کی طرح اللہ کے پیغمبر ھوے اور ملت ابراھیمی کی دعوت و تبلیغ کو اپنا شعار ٹھیرایا۔ ان کی دماغی و فکری قوتیں اور فطری

صلاحیتیں دوسرے بھائیوں سے بالکل مختلف اور جداگانہ نوعیت کی تھیں۔ قرآن مجید نے ان کا ذکر ستائیس جگہ کیا ہے۔ چوبیس جگہ سورۂ یوسف میں ایک جگہ سورة الانعام میں اور ایک جگہ سورة المؤمن میں، جس طرح ان کے پردادا حضرت ابراهیم کے نام پر قرآن مجید میں سورۂ ابرهیم نازل ہوئی اسی طرح ان کے نام پر بھی سورۂ یوسف نازل ہوئی۔ قرآن مجید نے حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے کو احسن القصص سے تعبیر کیا ہے جس میں عبر و نصائح اور مواعظ و حِکم کا عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے۔ یہ ایک خانہ بدوش قبیلے کے ایسے فرد کی حیرت انگیز تاریخ ہے، جس کو اللہ تعالٰی نے اس دور کی سب سے زیادہ متمدن و مہذب قوم کی رہنمائی کے لیے چن لیا اور ان کو حاکمانہ اقتدار کے لیے منتخب کیا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے میں فضائل اخلاق، استقامت و استقلال، صبر و شکر، موعظت و عبرت، اصلاح و تقوٰی، عفو و درگزر، عفت و عصمت، دیانت و امانت، خود اعتمادی، اعلاء کلمة اللہ کے جذبۂ صادقہ اور داعیۂ تبلیغ دین کے بے شمار پہلو پنہاں ہیں۔

**حضرت شُعَیْبؑ**: حضرت شعیب علیہ السّلام کو اللہ تعالٰی نے نعمت نبوت سے سرفراز کرکے قبیلۂ مدین کی طرف مبعوث فرمایا۔ یہ قبیلہ حضرت ابراهیم علیہ السّلام کے بیٹے مدین کی نسل سے تھا۔ شعیب علیہ السلام بھی اسی نسل اور قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی بعثت کے بعد انھیں قوم شعیبؑ کے نام سے موسوم کیا گیا۔ حضرت شعیبؑ کی قوم کو اصحاب الایکة بھی کہا گیا ہے: وَ اِنْ کَانَ اَصْحٰبُ الْاَیْکَةِ لَظٰلِمِیْنَ (۱۵ [الحجر]: ۷۸)، یعنی یقیناً ایکہ والے (بن والے) ظالم تھے۔ مطلب یہ ہے کہ قوم شعیبؑ شہر مدین میں سکونت پذیر تھی اور وہاں درختوں کا بن تھا، اس لیے یہ اصحاب الایکة (بن والے) کہلائے۔ بعض کے نزدیک اصحاب الایکہ اور اصحاب مدین دو جداگانہ قومیں ہیں۔ بہر حال حضرت شعیبؑ کا تذکرہ سورة الاعراف، ہود، الحجر، الشعراء، اور العنکبوت میں موجود ہے انھوں نے اپنی قوم کو توحید اور عبادت الٰہی کی دعوت دی، شرک سے روکا اور ناپ تول میں کمی کرنے سے منع فرمایا: وَ اِلٰی مَدْیَنَ اَخَاهُمْ شُعَیْبًا ط قَالَ یٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَکُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ ط وَلَا تَنْقُصُوا الْمِکْیَالَ وَالْمِیْزَانَ اِنِّیْٓ اَرٰکُمْ بِخَیْرٍ وَّاِنِّیْٓ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ مُّحِیْطٍ ○ وَ یٰقَوْمِ اَوْفُوا الْمِکْیَالَ وَالْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْیَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدِیْنَ (۱۱ [ہود]: ۸۴، ۸۵)، یعنی اہل مدین کی طرف ان کے بھائی شعیب کو (رسول بنا کر) بھیجا۔ اس نے کہا: اے میری قوم، اللہ کی عبادت کرو، اس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں۔ اور ناپ تول میں کمی نہ کرو میں تم کو اچھی (آسودہ) حالت میں دیکھتا ہوں، مجھے خطرہ ہے تم پر ایسا عذاب آئے گا جو سب کو گھیر لے گا۔ اور اے میری قوم ناپ تول انصاف سے پورا کیا کرو اور لوگوں کو چیزیں کم نہ دیا کرو اور ملک میں فساد نہ پھیلاتے پھرو۔

حضرت شعیبؑ کی اس نصیحت و موعظت کا انھوں نے انتہائی کبر و غرور اور حقارت کے ساتھ جواب دیا: قَالُوْا یٰشُعَیْبُ اَصَلٰوتُکَ تَاْمُرُکَ اَنْ نَّتْرُکَ مَا یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِیْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا ط اِنَّکَ لَاَنْتَ الْحَلِیْمُ الرَّشِیْدُ (۱۱ [ہود]: ۸۷)، یعنی انھوں نے کہا: اے شعیبؑ! کیا تیری نماز تجھے حکم دیتی ہے کہ ہم اپنے باپ داداؤں کے معبودوں کی عبادت کرنا ترک کر دیں

یا اپنے مالوں میں جس طرح چاہیں تصرف کرنا چھوڑ دیں ، بے شک تو ہی بڑا عقلمند اور دیندار رہ گیا ہے ۔

قرآن مجید ، ناطق ہے کہ قوم شعیبؑ اپنی نافرمانی اور سرکشی کی پاداش میں دو قسم کے عذاب سے دوچار ہوئی ۔ ایک زلزلے کا عذاب ، جسے قرآن مجید رَجْفَہ سے تعبیر کرتا ہے اور دوسرا آگ کی بارش کا عذاب ۔ ہوا یوں کہ یہ لوگ اپنے گھروں میں آرام سے بیٹھے تھے کہ یکایک ایک ہولناک زلزلہ آیا اور ابھی زلزلے کی ہولناکی ختم نہیں ہوئی تھی کہ آسمان سے آگ برسنے لگی اور لوگوں نے دیکھا یہ سب سرکش اور مغرور لوگ ، گھٹنوں کے بل اوندھے منہ جھلسے ہوئے پڑے ہیں ۔ قرآن مجید عذاب کے اس دن کو اس کی کیفیت کے پیش نظر "یوم الظّلّۃ" سے موسوم کرتا ہے : فَاَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَاَصْبَحُوْا فِيْ دَارِهِمْ جٰثِمِيْنَ (۷ [الاعراف] : ۹۱)، یعنی یکایک سخت زلزلہ ان پر آیا ، جس سے وہ اپنے گھروں میں اوندھے منہ پڑے رہ گئے ؛ دوسری جگہ فرمایا : فَكَذَّبُوْهُ فَاَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ ؕ اِنَّهٗ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ (۲۶ [الشعرآء] : ۱۸۹) ، یعنی پھر ان لوگوں نے انہیں (حضرت شعیبؑ کو) جھٹلایا سو انہیں عذاب سائبان نے آ لیا ۔ بے شک وہ بڑے سخت عذاب کا دن تھا ۔

حضرت شعیبؑ نہایت متحمل مزاج اور حلیم الطبع پیغمبر تھے ۔ مدین میں ان کی برادری بھی تھی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی برادری کے لوگ اپنے دور میں بڑے طاقتور اور اثر و رسوخ کے مالک تھے ۔ اسی لیے حضرت شعیبؑ کے مخاطبین حضرت شعیبؑ سے کہتے ہیں : قَالُوْا يٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ وَاِنَّا لَنَرٰىكَ فِيْنَا ضَعِيْفًا ۚ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَ ؗ وَمَآ اَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيْزٍ ۝ قَالَ يٰقَوْمِ اَرَهْطِيْۤ اَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ ؕ وَاتَّخَذْتُمُوْهُ وَرَآءَكُمْ ظِهْرِيًّا ؕ اِنَّ رَبِّيْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ مُحِيْطٌ (۱۱ [ھود] : ۹۱ ، ۹۲)، یعنی وہ لوگ بولے اے شعیبؑ تو جو کچھ (از قسم وعظ) کہتا ہے ، اس میں بہت سا حصہ ہم نہیں سمجھتے اور ہم تجھے اپنی قوم میں سے کمزور گردانتے ہیں اور اگر تیرے کنبے کے لوگ نہ ہوتے تو ہم نے تجھے پتھروں سے مار دیا ہوتا ، اور تو ہمارے نزدیک کوئی غالب و توانا نہیں ہے ۔ (شعیبؑ نے ) جواب دیا ۔ اے میری قوم ! کیا میرا کنبہ تمہارے نزدیک ، اللہ سے زیادہ معزز ہے ؟ اور اللہ کو تم پس پشت ڈال چکے ہو ۔ بلا شبہہ میرا پروردگار تمہارے اعمال کا احاطہ کیے ہوے ہے ۔

معلوم ہوتا ہے حضرت شعیب علیہ السّلام کے زمانے کے لوگ اس عذاب سے آشنا تھے جو قوم نوحؑ قوم ہودؑ ، قوم صالحؑ اور قوم لوطؑ وغیرہ پر اللہ کی طرف سے نازل ہو چکا تھا اور انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ یہ قومیں کس جرم کی پاداش میں عذاب الٰہی کا ہدف بنی تھیں ۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے :

وَيٰقَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِيْۤ اَنْ يُّصِيْبَكُمْ مِّثْلُ مَاۤ اَصَابَ قَوْمَ نُوْحٍ اَوْ قَوْمَ هُوْدٍ اَوْ قَوْمَ صٰلِحٍ ؕ وَمَا قَوْمُ لُوْطٍ مِّنْكُمْ بِبَعِيْدٍ ۝ وَاسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْۤا اِلَيْهِ ؕ اِنَّ رَبِّيْ رَحِيْمٌ وَّدُوْدٌ (۱۱ [ھود] : ۸۹ ، ۹۰) ، یعنی حضرت شعیبؑ نے کہا : اے میری قوم ! میری عداوت میں آ کر کہیں تم ایسے کام نہ کرنے لگو ، جن کی وجہ سے تم پر اسی قسم کا عذاب نازل ہو ، جو قوم نوحؑ یا قوم ہودؑ یا قوم صالحؑ پر نازل ہو چکا ہے اور لوطؑ کی قوم بھی تم سے دور نہیں ۔ اور اپنے پروردگار سے بخشش مانگو ۔ پھر اسی کی طرف جھکے رہو بے شک میرا رب بڑی رحمت والا اور محبت والا ہے ۔

بہر حال حضرت شعیبؑ کا قصہ قرآن مجید میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے اور ان کی قوم جن برائیوں

کا شکار تھی، اس کی وضاحت بھی موجود ہے، پھر ان پر جس قسم کا عذاب نازل ہوا اور اس کے نتیجے میں وہ جس صورت میں ہلاک ہوئے، اس کا ذکر بھی متعدد مقامات پر کیا گیا ہے۔ ان کے واقعے سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام صرف عبادت ہی پر زور نہیں دیتا بلکہ معاملات کی اصلاح اور درستی کو بھی انسان کے لیے ضروری ٹھیراتا ہے۔ حضرت شعیبؑ نے جہاں اللہ کی عبادت کا حکم دیا، وہاں ناپ تول کو درست رکھنے کو بھی فرض قرار دیا ہے اور ان دونوں چیزوں پر عمل پیرا ہونے کا حکم ایک ہی آیت میں وارد ہوا ہے، یعنی اسلام کے نقطۂ نظر سے عبادت اور معاملات کا سلسلہ ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ ناپ تول میں کمی ایک ایسی معاشرتی برائی ہے کہ اگر اس میں اصلاح نہ کی جائے تو ہر انسان کی ہلاکت و بربادی کا بہت بڑا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اس سے دوسرے کی حق تلفی ہوتی ہے، حقوق العباد میں انقطاع واقع ہوتا ہے، انسانی شرافت کی جڑ کٹ جاتی ہے، باہمی ہمدردی اور اخوت و مودت کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ لالچ، حرص اور خود غرضی لے لیتی ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۝ وَاِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ (۸۳ [المطففین]: ۱، ۳)، یعنی بڑی خرابی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں تو پورا ہی لیں اور جب انھیں ناپ کر تول کر دیں تو گھٹا دیں۔

**حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ:** حضرت موسیٰ علیہ السّلام، اللہ کے نہایت جلیل القدر، اولوالعزم اور عظیم المرتبت پیغمبر تھے۔ ان کا سلسلۂ نسب صرف تین واسطوں سے حضرت یعقوبؑ تک پہنچتا ہے۔ ان کے والد کا نام عمران تھا۔ موسیٰ بن عمران بن قاہاث بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ایک بھائی حضرت ہارون علیہ السلام تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام اللہ کے وہ پیغمبر ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں بڑی کثرت کے ساتھ بار بار آیا ہے، کہیں بہت مفصل اور کہیں کچھ مختصر و مجمل۔

حضرت موسیٰؑ کے قصے میں، کئی واقعات قرآن مجید میں اور بھی مذکور ہیں، مثلاً ان کے بھائی حضرت ہارونؑ کا واقعہ، فرعون کا واقعہ، حضرت موسیٰؑ کے ہاتھوں ایک قبطی کا قتل، مدین کو روانگی اور وہاں مدت قیام، پھر واپسی اور نبوت و رسالت سے بہرہ مندی، بنی اسرائیل کا واقعہ من و سلویٰ کا نزول سامری کا قصہ، صاحب موسیٰؑ (جنھیں حضرت خضر کہا جاتا ہے) کا واقعہ، فرعون کے دربار میں جادوگروں سے مقابلے کا واقعہ وغیرہ۔

عنوان میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ، حضرت ہارون علیہ السّلام کا اسم گرامی اس لیے درج کیا گیا ہے کہ بہت سے واقعات میں (جو قرآن مجید میں مذکور ہیں) حضرت موسیٰؑ کے ساتھ ساتھ حضرت ہارونؑ کا ذکر بھی موجود ہے ان کا تذکرہ مندرجۂ ذیل سورتوں میں کیا گیا ہے:

البقرة، اٰل عمرٰن، النسآء، المآئدة، الانعام، الاعراف، یونس، ھود، ابرٰھیم، بنی اسرآءیل، الکھف، مریم، طٰہٰ، الانبیآء، الحج، المؤمنون، الفرقان، الشعرآء، النمل، القصص، العنکبوت، السجدة، الاحزاب، الصّٰفّٰت، المؤمن، حٰمٓ السجدة، الشوریٰ، الزخرف، الاحقاف، الذّٰریٰت، النّجم، الصّف، النّٰزعٰت، الاعلیٰ۔

حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا قصّہ صرف ایک قصہ ہی نہیں ہے۔ اس میں بنی اسرائیل، فرعون اور قوم فرعون کی ایک طویل داستان بیان کی گئی ہے جس میں حق و باطل کا ایک عظیم معرکہ، ظلم و

عدوان کی ایک سبق آموز جنگ ، حرّیت و عبودیت کی ایک عبرت انگریز کشمکش، اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی (۷۹ [النّزعٰت] : ۲۴) کا نعرہ بلند کرنے والے ایک جابر و متمرّد حکمران کی کہانی جس کا ظلم و ستم بالآخر اس کی ذلت و ہلاکت کا باعث بنا ، مجبور و بےبس کے امتحان کی بے مثال روداد ، صبر و ابتلا اور شکر و احسان کا ایک عدیم النظیر واقعہ ، برائی کے ہیبت ناک انجام اور سچائی و صداقت کے بصیرت افروز نتائج نہایت وضاحت اور تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں ۔

یہ واقعہ اس حقیقت کی زندہ اور ابدی شہادت ہے کہ انسان اگر اللہ پر بھروسا کرکے صداقت پر قائم ہو جائے اور مصیبت و ابتلا کے موقع پر صبر و رضا سے کام لے تو بلاشبہہ اللہ اس کی مدد کرتا ہے اور اس کی کامیابی و کامرانی کے اسباب فراہم کر دیتا ہے ۔

اس واقعے سے واضح ہوتا ہے کہ اگر انسان ذہن و فکر اور قلب و نظر کے تمام گوشوں پر رضاے الٰہی کو طاری کر لے تو دنیا کی کوئی طاقت اس کو شکست نہیں دے سکتی اور وہ دنیا کے بڑے سے بڑے متمرد اور جابر انسان کی بھی پروا نہیں کرتا اور ہر موقع پر کلمۂ حق اس کی زبان پر جاری رہتا ہے ۔ حضرت موسٰیؑ کو فرعون جب کبر و غرور سے مخاطب ہو کر کہتا ہے : اِنِّیْ لَاَظُنُّکَ یٰمُوْسٰی مَسْحُوْرًا (۱۷ [بنیٓ اسراءیل] : ۱۰۱) ، یعنی میں تجھے اے موسٰیؑ سحر زدہ (دیوانہ) سمجھتا ہوں، تو حضرت موسٰیؑ کسی خوف وخطر کی پروا کیے بغیر بے جھجک جواب دیتے ہیں : لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ ہٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَصَآئِرَ ج وَاِنِّیْ لَاَظُنُّکَ یٰفِرْعَوْنُ مَثْبُوْرًا (۱۷ [بنیٓ اسراءیل] : ۱۰۲) ، یعنی تم جان چکے ہو یہ معجزات آسمانوں اور زمین کے پروردگار ہی نے بصورت دلائل اتارے ہیں ۔ اے فرعون ! میں سمجھتا ہوں کہ تم بہت جلد ہلاک ہو جاؤ گے ۔ پھر جب معاملہ بہت آگے بڑھ جاتا ہے ۔ جادوگر حضرت موسٰیؑ پر ایمان لے آتے اور ان کی صداقت کو مان لیتے ہیں تو فرعون جادوگروں کو سخت ترین سزا کی دھمکیاں دینے لگتا ہے اس وقت جادوگر بےباکانہ انداز میں فرعون کو جواب دیتے ہیں : قَالُوْا لَنْ نُّؤْثِرَکَ عَلٰی مَا جَآءَنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ وَالَّذِیْ فَطَرَنَا فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ ط اِنَّمَا تَقْضِیْ ہٰذِہِ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا (۲۰ [طٰہٰ] : ۷۲) ، یعنی (جادوگر) بول اٹھتے ہیں ہمارے رب کی طرف سے جو نشانات ہمارے پاس آئے ہیں اور جس خدا نے ہم کو پیدا کیا ہے ، اس پر ہم تم کو ہرگز ترجیح نہیں دیتے ۔ پس جو کچھ تم کر سکتے ہو کر گزرو ۔ تم صرف اسی دنیا کے فیصلے کر سکتے ہو ۔ اس واقعے سے یہ سبق بھی ملتا ہے کہ کوئی شخص حق قبول کرے یا نہ کرے ، داعی کا فرض ہے کہ وہ کلمۂ حق کہتا رہے اور نصیحت و موعظت اور تبلیغ و اشاعت دین کا سلسلہ ہر حال میں جاری رکھے ۔ حضرت موسٰیؑ پر بڑی آزمائشیں آئیں ، وہ وطن سے بےوطن ہوے ، دنیا کے سب سے جابر حکمران نے ان کی آواز کو دبانے کی کوشش کی ، مگر وہ اپنی بات پر جو سراسر حق تھی اور جس کے لیے اللہ تعالٰی نے ان کو مأمور کیا تھا ، ڈٹے رہے ۔

اس سارے واقعے کا مقصود اللہ تعالٰی کی جانب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو یہ بتانا ہے کہ آپؐ سے قبل بھی داعیان حق بڑی بڑی آزمائشوں سے دوچار ہو چکے ہیں ۔ اللہ کے رسول اور انبیاے کرام ہر مصیبت کا مستقل مزاجی سے مقابلہ کرتے اور حق و صداقت پر قائم رہتے ہیں ۔ اللہ کی طرف سے سزاوار عقوبت بہرحال وہی لوگ قرار پاتے ہیں جو انبیا کی مخالفت پر اتر آتے اور احکام خداوندی کو ماننے سے انکار کرتے ہیں ۔

حضرت موسٰی علیہ السّلام کے قصے کے ضمن

میں قرآن مجید (۲۸ [القصص]: ۷۶؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۳۹، ۴۰) میں قارون کا مختصر قصه بھی بیان کیا گیا ھے۔ یه شخص حضرت موسیٰؑ کا چچا زاد بھائی تھا اور فرعون کے دربار میں رہتا تھا۔ اس نے خوب دولت کمائی تھی اور موسیٰ علیه السّلام کا سخت مخالف تھا اور اسی طرح (۲۹ [العنکبوت]: ۳۹) ھامان کا نام بھی لیا گیا ھے، یه بھی فرعون کے درباریوں میں سے تھا۔

**حضرت یوشع بن نونؑ:** حضرت یوشع بن نون علیه السّلام، حضرت یوسف علیه السّلام کے پرپوتے اور انبیاے بنی اسرائیل میں سے تھے۔ اِن کا سلسلهٔ نسب یه ھے: یوشع بن نون بن فراهیم بن یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن ابراهیم علیهم السّلام۔ حضرت یوشع حضرت موسیٰ علیه السّلام کی زندگی میں ان کے خادم تھے اور حضرت ھارونؑ اور اور حضرت موسیٰؑ کی وفات کے بعد ان کے خلیفه اور جانشین بنے جو وفد، حضرت موسیٰؑ کے زمانے میں کنعان میں جابر و مشرک لوگوں کے حالات سے آگاه ھونے کے لیے گیا تھا، اس میں یوشعؑ بھی شامل تھے پھر جب حضرت موسیٰؑ نے بنی اسرائیل کو کنعان کے اھل شرک سے جنگ کرنے کی ترغیب دی اور بنی اسرائیل نے اس سے انکار کیا تو یوشعؑ پہلے شخص تھے، جنھوں نے بنی اسرائیل کو آمادهٔ جهاد کرنے اور حضرت موسیٰؑ کی بات ماننے کی تلقین کی اور کہا که اگر تم حضرت موسیٰؑ کے حکم کے مطابق مشرکوں سے جهاد کرو گے تو یقیناً تمھیں فتح حاصل هو گی۔

قرآن مجید میں، حضرت یوشع علیه السّلام کا نام کہیں مذکور نہیں۔ البته دو مقام پر حضرت موسیٰؑ کے واقعے میں جب وه حضرت خضر سے ملاقات کے لیے گئے، ان کے ایک نوجوان رفیق سفر کا تذکره موجود ھے: وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰی لِفَتٰىهُ (۱۸ [الکهف]: ۶۰)، یعنی جب موسیٰؑ نے اپنے ساتھی سے کہا: فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتٰىهُ (۱۸ [الکهف]: ۶۲)، یعنی جب وه دونوں آگے بڑھے تو حضرت موسیٰؑ نے اپنے ساتھی سے کہا۔ اس سے حضرت یوشعؑ ھی مراد ھیں (ابن کثیر: تفسیر، بذیل آیات مذکوره)۔

تیسری جگه رَجُلٰنِ (۵ [المآئدة]: ۲۳) سے بھی حضرت یوشعؑ اور دوسرے نبی کالب بن یوقنا [اور بقول ابن حزم (جمهرة انساب العرب، ص ۵۰۵) یوقنا الیهوذائی] مراد ھیں۔

**حضرت حزقیلؑ:** حضرت موسیٰ علیه السّلام کے بعد، انبیاے بنی اسرائیل کا ایک طویل سلسله شروع ھوتا ھے، جو حضرت عیسیٰ علیه السّلام تک چلتا ھے۔ اس اثنا میں بےشمار انبیا و رسل، الله کی طرف سے مبعوث کیے گئے، جن کی صحیح تعداد کا علم، الله کے سوا کسی کو نہیں۔ قرآن مجید میں الله تعالی نے ان سب کا ذکر نہیں کیا صرف چند پیغمبروں کا نام لے کر تذکره فرمایا ھے۔ ارشاد ھے: مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ط (۴۰ [المؤمن]: ۷۸)، یعنی بعض پیغمبروں کی سرگزشت ھم نے آپؐ کو بتا دی اور بعض کی نہیں بتائی۔

ان میں سے بعض کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ھے اور بعض کا اجمالی طور سے اور بعض وه ھیں، جن کے نام کے بارے میں آیات کے مفهوم سے پتا چلتا ھے۔ حضرت حزقیلؑ کا اسم گرامی اسی تیسری قسم کے پیغمبروں میں شامل ھے۔ ان کا نام قرآن مجید میں کہیں مذکور نہیں۔ البته سورة البقرة میں بیان کرده ایک واقعے سے مفهوم ھوتا ھے که اس کا اشاره ان کی طرف ھے۔

کتب تفسیر میں حضرت عبداللهؓ بن عباسؓ اور بعض دیگر صحابهٔ کرام رضوان الله علیهم اجمعین سے یه روایت منقول ھے که بنی اسرائیل کی ایک

کثیر جماعت سے ان کے بادشاہ یا ان کے پیغمبر حزقیل نے کہا کہ اپنے فلاں دشمن سے جہاد کرنے کے لیے تیار ہو جاؤ اور اعلاے کلمۃ اللہ کا فریضہ ادا کرو، مگر ان پر اس درجہ خوف طاری ہوا کہ وہ فرار ہو گئے اور دور ایک وادی میں چلے گئے ۔ پیغمبر اللہ کے حکم کی نافرمانی اور خداے تعالٰی کے فیصلے سے انحراف کی وجہ سے ان پر سخت ناراض ہوے ۔ انھوں نے یا تو ان کے لیے بددعا کی یا خود اللہ تعالٰی کو ان کی یہ حرکت ناگوار گزری، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان سب پر موت طاری کر دی گئی ۔ ایک ہفتے کے بعد ان پر حضرت حزقیل علیہ السّلام کا گزر ہوا تو انھوں نے اپنی امت پر موت کی یہ کیفیت دیکھ کر افسوس کا اظہار کیا اور اللہ سے دعا مانگی کہ وہ ان کو موت کے عذاب سے نجات عطا فرمائے تاکہ ان کی زندگی خود ان کے لیے اور دوسروں کے لیے عبرت و بصیرت کا باعث ہو ۔ پیغمبر کی دعا اللہ کی بارگاہ میں قبول ہوئی اور وہ زندہ ہو کر نمونۂ عبرت و بصیرت بنے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ج ۲، ص ۱۳۴؛ تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۲۸۳؛ روح المعانی، ج ۲، ص ۱۳۰)۔ قرآن مجید میں یہ واقعہ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے: اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ وَ هُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ص فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا قف ثُمَّ اَحْیَاهُمْ ط اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَی النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَشْكُرُوْنَ (۲ [البقرۃ]: ۲۴۳)، یعنی (اے پیغمبر صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم!) کیا آپؐ نے ان لوگوں کی سرگزشت پر غور نہیں کیا جو اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوے تھے اور باوجودیکہ ہزاروں کی تعداد میں تھے مگر (دلوں کی بے طاقتی کا یہ حال تھا کہ) موت کے ڈر سے بھاگ گئے تھے ۔ اللہ کا حکم ہوا (تم موت کے ڈر سے بھاگ رہے ہو) تو اب تم مر جاؤ ۔ پھر اللہ نے انھیں زندہ کر دیا یقیناً اللہ لوگوں کے لیے بڑا ہی فضل و بخشش رکھنے والا ہے، لیکن اکثر آدمی ناشکر گزار ہیں ۔

یعنی اللہ تعالٰی نے ان لوگوں کو حضرت حزقیل کی دعا کے نتیجے میں دوبارہ زندگی عطا فرمائی اور فتح یاب کیا ۔

حضرت الیاسؑ: حضرت الیاس علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید میں دو مقامات پر آیا ہے ۔ ایک سورۃ الانعام میں اور دوسرے سورۃ الصّٰفّٰت میں. الیاسین کے نام سے بھی انھیں کو موسوم کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ سورۃ الصّٰفّٰت میں ایک جگہ ان کو الیاس کہا گیا ہے اور دوسری جگہ الیاسین۔ حضرت الیاس علیہ السّلام کو علاقۂ شام کے لوگوں کی ہدایت کے لیے بھیجا گیا تھا اور بعلبک کا شہر ان کی رسالت و ہدایت کا مرکز تھا ۔ ان کی قوم اللہ کی توحید سے انکار کرتی اور بعل نامی بت کی پرستش کرتی تھی ۔ اللہ کے اس جلیل القدر پیغمبر نے ان کو صنم پرستی سے روکا اور توحید خالص کی دعوت دی ۔ قرآن مجید میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے: وَاِنَّ اِلْیَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ o اِذْ قَالَ لِقَوْمِهٖٓ اَلَا تَتَّقُوْنَ o اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا وَّ تَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِیْنَ o لا اللّٰهَ رَبَّكُمْ وَ رَبَّ اٰبَآئِكُمُ الْاَوَّلِیْنَ o فَكَذَّبُوْهُ فَاِنَّهُمْ لَمُحْضَرُوْنَ o لا اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلَصِیْنَ o وَتَرَكْنَا عَلَیْهِ فِی الْاٰخِرِیْنَ o لا سَلٰمٌ عَلٰۤی اِلْ یَاسِیْنَ o اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ o اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِیْنَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۲۳ تا ۱۳۲)، یعنی بے شک الیاسؑ پیغمبروں میں سے تھا، جب اس نے اپنی قوم سے کہا کیا تم لوگ نہیں ڈرتے؟ کیا تم بعل (بت) کو پکارتے ہو، اور سب سے بہتر خالق (یعنی اللہ تعالٰی) کو چھوڑتے ہو؟ جو تمھارا اور تمھارے آبا و اجداد کا رب ہے ۔ اس پر انھوں

نے اس کو جھٹلایا ، پس وہ (دوزخ میں) حاضر کیے جائیں گے ، بجز اللہ کے مخلص بندوں کے ۔ اور ہم نے ان کا ذکر (خیر) پچھلوں میں باقی چھوڑ دیا الیاسین پر سلام ۔ یقیناً وہ ہمارے مخلص بندوں میں سے تھا .

سورۃ الانعام میں ، حضرت نوحؑ ، حضرت یوسفؑ ، حضرت موسٰیؑ اور حضرت ہارونؑ وغیرہ متعدد انبیاے کرام کے تذکرے کے ضمن میں اس پیرایۂ بیان میں حضرت الیاسؑ کا ذکر فرمایا : كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهٖ دَاوٗدَ وَ سُلَيْمٰنَ وَ اَيُّوْبَ وَ يُوْسُفَ وَ مُوْسٰى وَ هٰرُوْنَ ؕ وَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ ۝ وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيٰى وَ عِيْسٰى وَ اِلْيَاسَ ؕ كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝ وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ الْيَسَعَ وَ يُوْنُسَ وَ لُوْطًا ؕ وَ كُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (٦ [الانعام] : ٨۴ تا ٨٦) ، یعنی ہم نے سب پیغمبروں کو راہ راست دکھائی اور اس سے پہلے نوحؑ کو ہدایت کی تھی اور اس کی اولاد میں سے داوٗدؑ اور سلیمانؑ اور ایوبؑ اور یوسفؑ اور موسٰیؑ اور ہارونؑ کو ہدایت کی اور اسی طرح ہم نیکوکاروں کو بدلا دیا کرتے ہیں اور زکریا اور یحیٰی اور عیسٰی اور الیاس کو ہدایت کی ۔ یہ سب ہمارے نیک بندے تھے اور اسمٰعیل اور الیسع اور یونس اور لوط کو راہ (ہدایت) دکھائی ، اور ان سب کو تمام جہان کے لوگوں پر برتری عنایت کی .

حضرت الیاس علیہ السّلام کا ذکر اگرچہ قرآن مجید میں بہت مختصر طور پر کیا گیا ہے ، مگر اس سے بنی اسرائیل کی مذہبی اور دینی حالت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اور ان کے توحید سے اعراض اور شرک سے تعلق خاطر کا نقشہ ذہن و فکر کے زاویوں میں گھومنے لگتا ہے .

حضرت الیسعؑ : حضرت الیسع علیہ السلامؑ ، حضرت الیاس علیہ السّلام کے نائب اور خلیفہ تھے ۔ آغاز عمر ہی سے حضرت الیاسؑ کی رفاقت میں رہتے تھے ۔ ان کی وفات کے بعد اللہ تعالٰی نے بنی اسرائیل کی ہدایت کے لیے ان کو نبوت سے سرفراز کیا اور انھوں نے حضرت الیاسؑ ہی کی طرح بنی اسرائیل میں فریضۂ تبلیغ انجام دیا ۔ ان کا سلسلۂ نسب یہ ہے ، الیسع بن عدی بن شوتم افرایم بن یوسف بن یعقوب بن اسحٰق بن ابراھیم علیھم السّلام .

قرآن مجید میں حضرت الیَسَعؑ کا ذکر دو مقام پر کیا گیا ہے : وَ اِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَ يُوْنُسَ وَ لُوْطًا ؕ وَ كُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ (٦ [الانعام]: ٨٦)، یعنی (ہم نے ہدایت دی تھی) اسمعیلؑ اور الیسعؑ اور یونسؑ اور لوطؑ کو اور ان میں سے ہر ایک کو ہم نے جہان والوں پر فضیلت دی : وَ اذْكُرْ اِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَ ذَاالْكِفْلِ ؕ وَ كُلٌّ مِّنَ الْاَخْيَارِ (٣٨ [صٓ] : ۴٨) ، یعنی (اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم !) یاد کرو اسمٰعیل اور الْيَسَعَ اور ذَاالْكِفْل کو ، یہ سب پسندیدہ لوگوں میں ہیں .

حضرت شمولیلؑ : حضرت شموئیل علیہ السّلام کا ذکر صاف لفظوں میں قرآن میں کہیں مذکور نہیں ۔ البتہ سورۃ البقرۃ کی ایک آیت کی تفسیر میں مفسّرین نے ان کا ذکر کیا ہے ۔ چنانچہ تفسیر روح المعانی میں منقول ہے کہ حضرت موسٰی علیہ السّلام کی وفات کے کچھ عرصہ بعد حضرت الیسع علیہ السّلام کا زمانہ آیا ۔ ان کے بعد مصر اور فلسطین کے درمیان بحر روم پر جو عمالقہ آباد تھے ، ان کے ایک حکمران کا نام جالوت تھا ۔ یہ بڑا ظالم اور ستم گر حکمران تھا ۔ اس نے بنی اسرائیل

کو طاقت کے زور سے مغلوب کر لیا اور ان کی آبادیوں پر جبرًا قابض ھوگئے اور پھر ان کے سرکردہ لوگوں اور قبیلے کے معززین کو گرفتار کرکے اپنے ساتھ لے گئے ۔ جو لوگ بچ گئے ان کو مغلوب کرکے ان پر خراج و تاوان عائد کر دیا اور تورات کو بھی ختم کر ڈالا ۔ حضرت موسٰیؑ کے بعد کا یہ دور بنی اسرائیل کے لیے نہایت مصیبت اور تکلیف کا دور تھا ۔ نہ کوئی نبی اور رسول ان میں موجود تھا اور نہ کوئی سردار اور امیر باقی رہا تھا ۔ کسی طرح خاندان نبوت میں ایک عورت باقی رہ گئی تھی ۔ اس عورت کے بطن سے ایک بچہ پیدا ھوا ، اس کا نام شموئیل رکھا گیا اور اس کی تعلیم و تربیت کی ذمّے داری بنی اسرائیل کے ایک معمّر اور نیک آدمی نے قبول کی ۔ شموئیلؑ نے عمر کی چند منزلیں طے کیں تو اس نے تورات حفظ کی اور اپنے دین کا کچھ علم حاصل کیا ۔ پھر سن رشد کو پہنچے تو بنی اسرائیل میں شرافت و نجابت اور علم و قابلیت کے اعتبار سے نمایاں حیثیت کے حامل قرار پائے ۔ عمر کی ایک منزل پر اللہ تعالٰی نے ان کو منصب نبوت عطا فرمایا اور بنی اسرائیل کی رشد و ھدایت پر مأمور کیا (روح المعانی ، ج ۲ ، ص ۱۴۲) ۔

قرآن مجید (۲ [البقرۃ] : ۲۴۶ و ۲۴۷) میں جو یہ مذکور ھے کہ بنی اسرائیل نے اپنے ایک نبی سے کہا کہ ھمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دیجیے تاکہ ھم اپنے دشمنوں سے اللہ کی راہ میں جنگ کریں اور نبی نے انھیں جواب دیا تھا کہ ایسا نہ ھو کہ تمھیں اللہ کی طرف سے جنگ اور جہاد کا حکم ھو تو تم بزدلی کا ثبوت دینے اور جہاد سے انکار کرنے لگو ۔ یہ نبی حضرت شموئیلؑ ھی تھے ۔ قرآن مجید نے ان کا نام نہیں لیا ، البتہ مفسرین نے جیسا کہ روح المعانی کے حوالے سے اوپر ذکر کیا گیا ، ان کا نام حضرت شموئیلؑ لکھا ھے ۔ قرآن مجید نے ان کا نام لیے بغیر یہ سارا واقعہ بیان کیا ھے ۔

یہاں جس نبی کا ذکر فرمایا گیا ھے ، وہ حضرت شموئیلؑ تھے ۔ حضرت شموئیلؑ ھی سے بنی اسرائیل نے اپنے لیے کسی بادشاہ کے تقرر کی درخواست کی تھی تاکہ وہ اپنے دشمنوں اور مخالفوں سے جہاد کریں ۔ پھر شموئیل نے ان کا بادشاہ طالوت کو مقرر کر دیا ، جس پر وہ معترض ھوے کہ یہ تو مالدار اور صاحب حیثیت نہیں ھے ۔ ھمارا بادشاہ کیونکر ھو سکتا ھے ؟ حضرت شموئیلؑ نے فرمایا کہ اللہ نے اس کو وسیع علم بھی عطا فرمایا ھے اور جسمانی طاقت سے بھی بہرہ ور کیا ھے ۔ انھوں نے کہا کہ اگر فی الواقع طالوت کو اللہ نے آپ کی معرفت ھمارا بادشاہ بنا دیا ھے تو کوئی نشانی دکھائیے اور ایسی علامت کی نشان دہی کیجیے جس سے ھمیں اس کی بادشاھت کا یقین ھو سکے ۔ حضرت شموئیلؑ نے فرمایا کہ نشانی یہ ھے کہ اس پر ایک متبرک صندوق (تابوت سکینہ) جو تم سے چھن گیا ھے ، اتارا جا رہا ھے ۔ اس میں تورات اور حضرت موسٰیؑ و ھارونؑ کے تبرکات محفوظ ھیں ، اس تابوت کو فرشتے اٹھا رھے ھوں گے : وَقَالَ لَھُمْ نَبِیُّھُمْ اِنَّ اٰیَةَ مُلْکِهٖٓ اَنْ یَّاْتِیَکُمُ التَّابُوْتُ فِیْهِ سَکِیْنَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَبَقِیَّةٌ مِّمَّا تَرَکَ اٰلُ مُوْسٰی وَاٰلُ ھٰرُوْنَ تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِکَةُ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۴۸) ، یعنی ان سے ان کے نبی نے کہا ، اس کی (اھلیت) حکومت کی نشانی یہ ھے کہ (مقدس) تابوت (جو تم کھو چکے ھو اور دشمنوں کے ھاتھ پڑ چکا ھے) تمھارے پاس (واپس) آ جائے گا اور (حکمت الٰہی سے) فرشتے اسے اٹھا لائیں گے ۔ اس تابوت میں تمھارے پروردگار کی طرف سے تمھارے لیے تسکین (کا سامان) ھے اور جو کچھ موسٰی و ھٰرون کے گھرانے (اپنی مقدس یادگاریں) چھوڑ گئے ھیں ، ان کا بقیہ ھے ۔ اگر

تم یقین کرنے والے ہو ، تو یقیناً اس واقعے میں تمھارے لیے بڑی ہی نشانی ہے .

اس سے آگے (آیات نمبر ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ میں) وہ ہدایات بیان کی گئی ہیں جو جنگ سے پہلے طالوت نے بنی اسرائیل کو دیں مگر بنی اسرائیل نے ان پر عمل نہ کیا ۔ نیز ان میں بتایا گیا ہے کہ جالوت سے طالوت کا مقابلہ ہوا تو طالوت کے ایک بہادر ساتھی داود نے جالوت کو قتل کر دیا ۔ جالوت کے قتل ہوتے ہی جالوت کے ساتھی میدان چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوئے اور اللہ نے داود کو بادشاہت و حکمت اور علم و عدل کی دولت سے سرفراز دیا ۔ ان آیات میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ بسا اوقات کم تعداد کے لوگ اللہ کے حکم سے زیادہ تعداد پر غالب آ جاتے ہیں ۔ اس مقام پر اس بات کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ جب خود بنی اسرائیل کے اصرار سے ان پر جہاد فرض ٹھیرایا گیا تو انھوں نے بزدلی کا مظاہرہ کیا اور جہاد سے اعراض کرنے لگے ۔ صرف چند لوگ حکم الٰہی کے مطابق شریک جنگ ہوئے .

حضرت داودؑ : یہ وہی حضرت داودؑ ہیں ، جنھوں نے جالوت کو قتل کیا تھا ۔ اس قتل کے بعد ان کی عظمت و شجاعت کا سکّہ بنی اسرائیل کے دلوں پر بیٹھ گیا اور وہ ان کی ایک ممتاز اور برگزیدہ شخصیت مانے گئے ۔ بعد ازاں اللہ تعالٰی نے ان کو رسالت و نبوت کا شرف بھی عطا کیا اور بنی اسرائیل کی رشد و ہدایت کے لیے منتخب فرمایا ۔ ان میں عدل و انصاف عام کرنے ، نظم و نسق پیدا کرنے اور ان کو اجتماعیت کے قالب میں ڈھالنے کے لیے حضرت داود علیہ السّلام کو اللہ تعالٰی نے زمین میں خلیفہ مقرر کیا ۔ یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ط (۳۸ [صٓ] : ۲۶) ، یعنی اے داوٗد! ہم نے تمھیں زمین کی خلافت عطا کی سو لوگوں میں عدل و انصاف کا نفاذ کرو .

جالوت کے قتل و ہزیمت کے بعد حضرت داود علیہ السّلام بنی اسرائیل کے مرکز محبت قرار پا گئے تھے ، جس کی وجہ سے طالوت کی زندگی ہی میں یا ان کی وفات کے بعد زمام سلطنت ان ہی کے ہاتھ آ گئی تھی .

حضرت داود سے قبل بنی اسرائیل میں یہ رواج چلا آ رہا تھا کہ حکومت پر ایک خاندان کا قبضہ تھا اور نبوت و رسالت کا سلسلہ دوسرے خاندان میں قائم تھا ۔ حضرت داوٗدؑ اس جماعت کے پہلے شخص ہیں ، جن کو بارگاہ خداوندی میں خلافت و رسالت یا ملک و حکمت دونوں کا مستحق گردانا گیا ۔ قرآن اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے : وَ اٰتٰـهُ اللّٰهُ الْمُلْکَ وَالْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَهٗ مِمَّا یَشَآءُ ط (۲ [البقرة]: ۲۵۱) ، یعنی اللہ نے داوٗد کو حکومت سے سرفراز کیا ، اور حکمرانی و دانشوری کی باتوں میں سے جو کچھ سکھانا تھا ، سکھا دیا .

حضرت داود علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید میں مندرجۂ ذیل سورتوں میں سولہ جگہ آیا ہے : سورة البقرة، النسآء ، المآئدة ، الانعام ، بنی اسرآءیل ، الانبیآء ، النمل، سبا ، صٓ ۔ حضرت داوٗدؑ کو اللہ تعالٰی نے مضبوط و مستحکم حکومت عطا کی ، حکمت و نبوت سے نوازا اور صحیح فیصلے کی تہ تک پہنچنے کی صلاحیت بخشی : وَ شَدَدْنَا مُلْکَهٗ وَ اٰتَیْنٰهُ الْحِکْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطَابِ ۝ (۳۸ [صٓ] : ۲۰) ، یعنی ہم نے داوٗدؑ کے ملک کو استحکام بخشا اور اس کو عقل مندی اور صحیح فیصلہ کرنے کا سلیقہ عطا کیا .

اللہ نے ان کو بے شمار اوصاف سے متصف فرمایا ، اپنی طرف سے زبور عطا کی ، لوگوں میں محبوب ٹھیرایا ، مبنی بر صحت فیصلوں کی صلاحیت سے بہرہ مند کیا اور ان کی بادشاہت کے دائرے کو انسانوں اور حیوانوں تک ممتد فرمایا ۔ ان کا زیادہ وقت اللہ کی تسبیح و تحمید میں بسر ہوتا تھا اور وہ

اس درجه خوش آواز تھے کہ جب زبور کی تلاوت کرتے یا خدا کی تسبیح و تقدیس کے نغمے الاپتے تو ان کی وجد آفرین آواز میں نہ صرف انسان ان کے ہم نوا ہوتے، جنگل کے جانور اور پرندے بھی ان سے ہم آہنگ ہو کر اللہ کی تسبیح پڑھتے بلکہ پہاڑ بھی خدا کی حمد کے ترانوں سے گونج اٹھتے. وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوٗدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ط وَ كُنَّا فٰعِلِيْنَ ٥ (۲۱ [الانبیاء] : ۷۹) ہم نے پہاڑوں کو داود کے لیے مسخر کر دیا تھا، وہ اللہ کی تسبیح کیا کرتے تھے اور اسی طرح پرندوں کو بھی، اور ہم ایسا ہی کرنے والے تھے۔ دوسری جگہ فرمایا: وَلَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ مِنَّا فَضْلًا ط يٰجِبَالُ اَوِّبِيْ مَعَهٗ وَالطَّيْرَ ط وَ اَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ ٥ لا (۳۴ [سبا] : ۱۰)، یعنی ہم نے داودؑ کو اپنی بارگاہ سے بہت بڑی فضیلت دی (ہم نے حکم دیا) اے پہاڑو اور اے جانورو، اس کے ساتھ تسبیح کرتے رہو اور ہم نے اس کے لیے لوہا نرم کر دیا۔

سورۂ صٓ میں فرمایا: اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْاِشْرَاقِ ٥ لا وَالطَّيْرَ مَحْشُوْرَةً ط كُلٌّ لَّهٗ اَوَّابٌ ٥ (۳۸ [صٓ] : ۱۹)، یعنی ہم نے داودؑ کے لیے بڑے بڑے پہاڑوں کو مسخر کر دیا تھا کہ اس کے ساتھ صبح و شام تسبیحیں پڑھا کریں اور جانور ان کے سامنے جمع ہوتے تھے۔ سب کے سب اس کے فرماں بردار تھے.

قرآن مجید نے حضرت داود علیہ السّلام کے حالات و اوصاف بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں.

حضرت سلیمانؑ: حضرت سلیمان علیہ السّلام حضرت داود علیہ السّلام کے صاحبزادے ہیں: وَوَهَبْنَا لِدَاوٗدَ سُلَيْمٰنَ ط نِعْمَ الْعَبْدُ ط اِنَّهٗ اَوَّابٌ ٥ (۳۸ [صٓ] . ۳۰)، یعنی ہم نے داودؑ کو سلیمانؑ مرحمت فرمایا، وہ بہت ہی اچھا آدمی تھا۔ بے شک وہ خدا کی طرف جھکا ہوا تھا۔ ان کا سلسلۂ نسب یہودا کے واسطے سے حضرت یعقوب علیہ‌السلام تک پہنچتا ہے اور حضرت یعقوبؑ حضرت ابراہیم علیہ السّلام کے پوتے تھے۔ اس طرح یعقوبؑ کے واسطے سے حضرت سلیمانؑ حضرت ابراهیم علیہ السّلام کی اولاد سے ہوئے۔ قرآن اس سلسلے کو اس طرح بیان کرتا ہے: وَ وَهَبْنَا لَهٗۤ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ ط كُلًّا هَدَيْنَا ج وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهٖ دَاوٗدَ وَ سُلَيْمٰنَ (۶ [الانعام] : ۸۴)، یعنی ہم نے (حضرت ابراہیمؑ کو) اسحٰقؑ اور یعقوبؑ عطا کیے، ہر ایک کو ہدایت دی اور ابراہیمؑ سے قبل نوحؑ کو ہدایت بخشی، اور ابراہیمؑ کی اولاد سے داودؑ اور سلیمانؑ ۔ ۔ ۔ کو نعمت و ہدایت سے نوازا.

قرآن مجید میں کہیں مفصّل اور کہیں مختصر حضرت سلیمانؑ کا تذکرہ مندرجۂ ذیل سورتوں میں سترہ مرتبہ ہوا ہے: سورة البقرة، النساء، الانعام، الانبیاء، النمل، سبا اور صٓ میں.

حضرت سلیمان، اللہ کے برگزیدہ پیغمبر، اپنے والد حضرت داود کی طرح زبور کے عالم اور نعمت نبوت سے بہرہ ور تھے: وَلَقَدْ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ وَ سُلَيْمٰنَ عِلْمًا ط (۲۷ [النمل] : ۱۵) یعنی بلاشبہہ ہم نے داودؑ اور سلیمانؑ کو علم (نبوت) عطا کیا.

جس طرح حضرت داودؑ بہت سی خصوصیات اور اوصاف کے حامل تھے، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کو بھی اللہ کی طرف سے متعدد خوبیوں اور امتیازات سے بہرۂ وافر ملا تھا۔ ان کو پرندوں کی بولی سکھائی گئی، انسانوں، جنوں اور دیگر مخلوق پر حکمران بنایا گیا، ہوا و فضا کو ان کے تابع فرمان کیا گیا۔ اس کے ذریعے وہ صبح اور شام کو ایک ایک مہینے کی مسافت طے کر لیتے تھے: وَ لِسُلَيْمٰنَ الرِّيْحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَّ رَوَاحُهَا شَهْرٌ ج

(۳۴ [سبا] : ۱۲) اور سلیمان کے لیے هم نے هوا کو مسخر کر دیا که صبح کو ایک مهینے کی مسافت طے کراتی اور شام کو ایک مهینے کی .

دوسری جگه فرمایا : فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيْحَ تَجْرِيْ بِاَمْرِهٖ رُخَآءً حَيْثُ اَصَابَ (۳۸ [صٓ] : ۳۶) ، یعنی اور هم نے سلیمان کے لیے هوا کو مسخّر کر دیا ۔ جهاں وه پهنچنا چاهے ، اس کے حکم سے نرمی کے ساته چلتی ۔ پهر الله نے ان کو صحیح فیصله کرنے کی صلاحیت بخشی اور بیت المقدس کی تجدید کا شرف بهی ان کے حصے میں آیا ۔ حضرت سلیمانؑ کے واقعے میں متعدد واقعات مذکور هیں ، مثلاً ملکۂ سبا کا واقعه ، هُدْهُدْ کا ذکر ، جنّات و حیوانات کی تسخیر کا حال اور نمله (چیونٹی) کا واقعه ، هاروت و ماروت کا قصه جو بابل کے شهر میں پیش آیا اور سورة البقرة کی آیت نمبر ۱۰۲ میں مذکور هے ۔ بهر حال ان کو الله نے نبوت و رسالت کی نعمت عطا کی اور بهت سے ان اوصاف و خصوصیات سے نوازا جو کسی اور میں نهیں پائے گئے .

حضرت ایوبؑ : حضرت ایوب علیه السّلام کا ذکر سورة النسآء ، الانعام ، الانبیآء اور صٓ میں آیا هے ۔ یه الله کے صابر و شاکر نبی تهے ۔ قرآن مجید نے ان کا ذکر انبیا علیهمّ السلام کی فهرست میں کیا هے : وَعِيْسٰى وَاَيُّوْبَ وَيُوْنُسَ وَهٰرُوْنَ وَسُلَيْمٰنَ ۚ (۴ [النسآء] : ۱۶۳) .

حضرت ایوبؑ کو الله کی طرف سے شدید ابتلاء و آزمایش میں ڈالا گیا ، مگر وه حرف شکایت زبان پر نه لائے ۔ خدا کا شکر هی ادا کرتے رهے انهوں نے همیشه صبر هی کو اپنی تکلیفوں کا مداوی قرار دیا تاآنکه الله نے ان کی تمام تکلیفیں اور مصیبتیں دور کر دیں اور اپنے فضل و کرم سے سرفراز کیا ۔ قرآن مجید میں هے : وَاَيُّوْبَ اِذْ نَادٰى رَبَّهٗۤ اَنِّيْ مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِيْنَ ۝ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ فَكَشَفْنَا مَا بِهٖ مِنْ ضُرٍّ وَّاٰتَيْنٰهُ اَهْلَهٗ وَمِثْلَهُمْ مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَذِكْرٰى لِلْعٰبِدِيْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۸۳ ، ۸۴) ، یعنی اور ایوب (کا معامله بهی یاد کرو) جب اس نے اپنے پروردگار کو پکارا که میں دکه میں پڑ گیا هوں اور اے الله تو هی سب سے زیاده رحم کرنے والا هے ۔ پس هم نے اس کی پکار سن لی اور جس دکه میں وه پڑ گیا تها اس کو دور کر دیا ، هم نے اس کا گهرانا (پهر سے) بسا دیا اور اس کے ساته ویسے هی (عزیز و اقارب) اور بهی دیے ۔ یه هماری طرف سے اس کے لیے رحمت تهی اور یه نصیحت هے ان کے لیے جو الله تعالٰی کی بندگی کرنے والے هیں .

حضرت ایوبؑ کے واقعے میں صبر و ضبط اور استقامت و استقلال کا بهت بڑا ذخیره پنهاں هے ۔ مصائب اور آزمایش میں سپاس و شکرگزاری کی جو مثال انهوں نے پیش کی قرآن مجید اس کا خصوصیت کے ساته ذکر کرتا هے ۔ ان کے واقعے سے یه عظیم سبق ملتا هے که کسی حالت میں بهی الله کی رحمت سے مایوس نهیں هونا چاهیے .

حضرت یونسؑ : حضرت یونس علیه السّلام کا تذکره قرآن مجید میں ، سورة النساء ، الانعام ، یونس ، الانبیاء ، اور الصّٰفّٰت میں نام کے ساته اور القلم میں صاحب الحوت سے کیا گیا هے ۔ مفسرین لکهتے هیں که ان کو اٹهائیس سال کی عمر میں منصب نبوت عطا کیا گیا اور باشندگان نینوٰی کی رشد و هدایت کی ذمے داری انهیں سونپی گئی ۔ عرصے تک ان کو دعوت توحید دیتے اور تبلیغ حق کرتے رهے : وَاِنَّ يُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۳۹) ، یعنی اور یقیناً یونس الله کے پیغمبروں میں سے تهے ان کو الله کے حکم سے جب مچهلی نے نگل لیا تو مچهلی کے پیٹ میں بهی الله کے حضور عفو

تقصیر کے لیے دعا گو ہوے ۔ مچھلی کے پیٹ میں رہنے کی وجہ سے قرآن مجید نے ان کو "ذوالنّون" قرار دیا ہے : وَ ذَاالنُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِى الظُّلُمٰتِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ق اِنِّىْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ (۲۱ [الانبیاء] : ۸۷)، یعنی اور (اے محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) مچھلی والے کا تذکرہ کیجیے جب وہ اپنی قوم سے خفا ہو کر چلا اور اس نے سمجھا کہ ہم اس پر کوئی دار و گیر نہ کریں گے ۔ پس اس نے اندھیروں میں پکارا کہ اے اللہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں ۔ تو پاک ہے ۔ یقیناً میں ہی قصور وار ہوں ۔ مچھلی کے پیٹ سے نکال کر اللہ نے ان کو چٹیل میدان میں ڈال دیا اور اوپر بیل والا درخت اگا دیا تھا : فَنَبَذْنٰهُ بِالْعَرَآءِ وَ هُوَ سَقِيْمٌ ج ۝ وَ اَنْۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَّقْطِيْنٍ (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۴۵، ۱۴۶)، یعنی سو ہم نے اس کو ایک میدان میں ڈال دیا اور وہ اس وقت مضمحل تھا اور ہم نے اس پر ایک بیل دار درخت اگا دیا تھا ۔ سورۃ القلم میں قرآن مجید نے ان کو "صاحب الحوت" فرمایا ہے (۶۸ [القلم] : ۴۸) ۔

حضرت ذوالکفلؑ : حضرت ذوالکفل علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید نے صرف دو جگہ کیا ہے ۔ ایک سورۃ الانبیاء میں اور ایک سورۂ صٓ میں ۔ وہ بھی صرف نام مذکور ہے ۔ مفصل یا مجمل طور سے ان کا کہیں تذکرہ نہیں ہے ۔ سورۃ الانبیاء میں ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے : وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِدْرِيْسَ وَ ذَاالْكِفْلِ ط كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ ۝ج وَ اَدْخَلْنٰهُمْ فِىْ رَحْمَتِنَا ط اِنَّهُمْ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ (۲۱ [الانبیاء] : ۸۵)، یعنی اور اسمعیل اور ادریس اور ذوالکفل سب (راہ حق میں) صبر کرنے والے تھے اور ہم نے ان کو اپنی رحمت کے سائے میں لے لیا ۔ یقیناً وہ نیک بندوں میں سے تھے ۔

سورۂ صٓ میں ان کا تذکرہ اس طرح کیا گیا ہے : وَ اذْكُرْ اِسْمٰعِيْلَ وَ الْيَسَعَ وَ ذَاالْكِفْلِ ط وَ كُلٌّ مِّنَ الْاَخْيَارِ (۳۸ [ص] : ۴۸)، یعنی اور (اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم) یاد کرو اسمعیل اور الیسع اور ذوالکفل کو اور یہ سب نکوکاروں میں سے تھے ۔

بلاشبہہ ہر گروہ اور ہر قوم میں اللہ کی طرف سے انبیا و رسل کی صورت میں ڈرانے اور سمجھانے والے مبعوث کیے گئے ہیں : وَ اِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ (۳۵ [فاطر] : ۲۴)، یعنی اور کوئی قوم ایسی نہیں، جس میں (خدا کی طرف سے) کوئی ڈرانے والا نہ آیا ہو، لیکن قرآن مجید نے نام بنام ان سب کا تذکرہ نہیں کیا، کسی کا نام ذکر فرما دیا، کسی کا نہیں فرمایا : مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ط (۴۰ [المؤمن] : ۷۸)، یعنی (اے پیغمبر!) بعض نبیوں کا ہم نے آپؐ کو نام لے کر واقعہ سنا دیا اور بعض کے واقعات نہیں سنائے ۔

قرآن مجید میں حضرت ذوالکفلؑ کا صرف نام بتانے پر اکتفا کیا گیا ہے ۔

حضرت عُزیرؑ : حضرت عزیر علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید میں صرف ایک جگہ سورۃ التوبۃ میں آیا ہے اور اس میں بھی صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہودی حضرت عزیر علیہ السّلام کو خدا کا بیٹا کہتے ہیں، جس طرح کہ نصارٰی حضرت عیسٰی علیہ السّلام کو خدا کا بیٹا مانتے ہیں ۔ اس کے علاوہ ان کا کہیں تذکرہ نہیں ہوا : وَ قَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ نِ ابْنُ اللّٰهِ وَ قَالَتِ النَّصٰرَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ ط ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِاَفْوَاهِهِمْ ج يُضَاهِئُوْنَ قَوْلَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَبْلُ ط قٰتَلَهُمُ اللّٰهُ اَنّٰى يُؤْفَكُوْنَ (۹ [التوبۃ] : ۳۰)، یعنی اور یہودیوں نے کہا عزیر، اللہ کا بیٹا ہے اور عیسائیوں نے کہا، مسیح اللہ کا بیٹا ہے ۔

یہ محض ان کی زبانوں سے نکالی ھوئی باتیں ھیں ۔ ان لوگوں نے بھی انھیں کی سی بات کہی جو اس سے پہلے کفر کی راہ اختیار کر چکے ھیں ۔ اللہ انھیں ھلاک کرے ۔ یہ کدھر بھٹکے جا رھے ھیں ۔

حضرت عزیرؑ کا نام صراحت کے ساتھ صرف اسی آیت میں مذکور ھے ۔ البتہ ۲ [البقرة] : ۲۵۹ میں جو ایک برگزیدہ شخص کا ذکر فرمایا گیا ھے کہ وہ گدھے پر سوار ایک بستی پر سے گزرے جو بالکل تباہ و برباد ھو کر کھنڈر کی صورت اختیار کر چکی تھی ، نہ وھاں کوئی مکان رھا تھا نہ مکین ۔ اس کو دیکھ کر اس شخص نے تعجب و حیرت کے ساتھ کہا کہ یہ تباہ شدہ بستی کیوں کر دوبارہ آباد ھو کر زندہ ھوگی ۔ اللہ نے اس بات پر اسے سو سال کے لیے موت کے حوالے کر دیا ۔

مفسرین کہتے ھیں اس سے مراد حضرت عزیرؑ ھیں ۔ قرآن نے یہ قصہ ان الفاظ میں بیان کیا ھے : اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ وَّ هِیَ خَاوِیَةٌ عَلٰی عُرُوْشِهَا ۚ قَالَ اَنّٰی یُحْیٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ ط قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ط قَالَ لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ ط قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰی طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ یَتَسَنَّهْ ۚ ط وَانْظُرْ اِلٰی حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ اٰیَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ اِلَی الْعِظَامِ كَیْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا ط فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهٗ ۙ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ (۲ [البقرة] : ۲۵۹) اور کیا تم نے اس شخص کا حال نہ دیکھا جس کا ایک بستی پر سے گزر ھوا ، جو اپنی چھتوں سمیت زمین پر ڈھیر تھی ۔ وہ کہنے لگا ، اس بستی کو موت (تباھی) کے بعد اللہ تعالٰی کس طرح زندگی دے گا (یعنی آباد کرے گا) پس اللہ نے اس شخص پر (اسی جگہ) سو برس تک موت طاری کر دی اور پھر زندہ کر دیا ۔ اللہ نے (اس سے) دریافت کیا ، "تم یہاں کتنی مدت پڑے رھے" ؟ اس نے جواب دیا ، "ایک دن یا دن کا بعض حصہ" اللہ نے کہا (ایسا نہیں ھے) بلکہ تم سو سال تک اسی حالت موت میں رھے ھو ۔ پس تم اپنے کھانے اور پینے (کی چیزوں) کو دیکھو ، کہ وہ بگڑیں تک نہیں اور اپنے گدھے کو دیکھو کہ وہ گل سڑ کر ھڈیوں کا ڈھانچہ ھو کر رہ گیا ھے) اور (یہ سب کچھ اس لیے ھوا ھے) تاکہ ھم تم کو لوگوں کے لیے نشانی بنائیں ۔ اب تم دیکھو کہ کس طرح ھم ان ھڈیوں کو ابھار کر جوڑتے اور پھر ان پر گوشت چڑھاتے ھیں ۔ پس جب اس شخص کو ھماری قدرت کا مشاھدہ ھوگیا تو وہ پکار اٹھا ، میں یقین رکھتا ھوں کہ بلاشبہہ اللہ تعالٰی ھر چیز پر قادر ھے ۔

اس آیت کی تفسیر کے ضمن میں یہ سوال ذھن میں آتا ھے کہ جس شخص کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا وہ کون تھا ؟ اس کے جواب میں مشہور قول یہ ھے کہ وہ حضرت عزیر علیہ السّلام تھے ۔ مختصر الفاظ میں قصہ یہ ھے کہ بخت نصر کے ھاتھوں یروشلم کی تباھی کے بعد اللہ نے ان کو حکم دیا تھا کہ تم یروشلم جاؤ، ھم اس کو دوبارہ آباد کریں گے ۔ جب یہ وھاں پہنچے اور شہر کو تباہ شدہ حالت میں دیکھا تو تعجب و حیرت کے عالم میں کہا ، اس مردہ و ویران بستی کو دوبارہ زندگی کیسے ملے گی ؟ اور تابعین میں سے حضرت قتادہ ، سلیمان اور حسن رحمہم اللہ کا کہنا یہی ھے کہ یہ واقعہ حضرت عزیر علیہ السّلام سے متعلق ھے ۔ (ابن کثیر : تفسیر، ۱ : ۳۱۴؛ نیز ملاحظہ ھو البدایة والنهایة ، ۲ : ۴۳).

حضرت زکریاؑ : حضرت زکریا علیہ السّلام کا ذکر سورۂ آل عمرٰن ، الانعام ، مریم اور الانبیاء میں کیا گیا ھے ۔ یہ حضرت سلیمانؑ کی اولاد سے حضرت مریمؑ کے کفیل و مربی ، حضرت عیسٰیؑ کے

ہم عصر اور حضرت یحییٰ ؑ کے والد تھے۔ قرآن مجید نے ان کو انبیا علیہم السّلام کی فہرست میں شامل کیا ہے: وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيٰى وَ عِيْسٰى وَ اِلْيَاسَ ط كُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ (۶ [الانعام]: ۸۵)، یعنی اور زکریا اور یحییٰ اور عیسیٰ اور الیاس سب نکوکاروں میں سے تھے۔

حضرت مریم ؑ کی پیدائش کے بعد، ان کی کفالت کا مسئلہ سامنے آیا تو قرعہ اندازی کی گئی، قرعہ حضرت زکریا ؑ کے نام نکلا اور وہ مریم ؑ کے کفیل ہوے: وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ج (۳ [آل عمرٰن]: ۳۷)، یعنی اور حضرت زکریا ؑ کو ان کا سرپرست بنایا.

حضرت زکریا ؑ کے کوئی اولاد نہ تھی۔ ان کی عمر باختلاف روایات ستر، نوے، بانوے، یا ایک سو بیس سال ہو چکی تھی (البدایة والنہایة، ۲: ۴۹)، بیوی بانجھ تھی اور بظاہر حالات میں وہ اولاد سے مایوس تھے، لیکن جب انھوں نے مریم ؑ کے زمانۂ کفالت میں دیکھا کہ اللہ ان کو کھانے کی مختلف چیزیں عطا فرما رہا ہے تو ان سے پوچھا، مریم ؑ یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ کہا اللہ کے ہاں سے۔ اب دل میں خیال پیدا ہوا کہ اللہ کے فضل و عنایات کا دائرہ تو بہت ہی وسیع ہے، جو ذات الٰہی خود بخود یہ چیزیں عطا فرما سکتی ہے، کیا وہ بیٹا نہ دے گی؛ چنانچہ ہیکل کی محراب میں اللہ سے بیٹے کے لیے دعا مانگی، جو اللہ نے منظور فرمائی۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے: كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ لا وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ج قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا ط قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ ط اِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ○ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهٗ ج قَالَ رَبِّ هَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ج اِنَّكَ سَمِيْعُ الدُّعَآءِ ○ فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَ هُوَ قَآئِمٌ يُّصَلِّيْ فِي الْمِحْرَابِ لا اَنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيٰى (۳ [آل عمرٰن]: ۳۷، ۳۸)، یعنی جب بھی حضرت زکریا عبادت خانے میں مریم کے پاس تشریف لے جاتے تو وہاں کچھ کھانے پینے کی چیزیں پاتے (یہ دیکھ کر) پوچھتے، مریم یہ چیزیں تمھارے لیے کہاں سے آئیں، وہ کہتیں، یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے آئیں۔ بے شک اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے، بے حساب رزق دیتا ہے۔ اس موقع پر زکریا نے اپنے رب سے دعا کی، عرض کیا، اے میرے پروردگار! مجھے اپنے پاس سے کوئی پاکیزہ اولاد عطا کر، بے شک تو دعا کا بڑا سننے والا ہے۔ پس، ان سے فرشتوں نے پکار کر کہا اور وہ محراب میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اللہ تجھے یحییٰ کی خوشخبری دیتا ہے .

یہی واقعہ قدرے تفصیل کے ساتھ سورۂ مریم کے شروع میں اور سورة الانبیآء کی آیت نمبر ۸۹، ۹۰ میں بیان کیا گیا ہے.

**حضرت یحییٰ ؑ**: حضرت یحییٰ علیہ السّلام، حضرت زکریا علیہ السّلام کے بیٹے تھے۔ ان کا ذکر بھی اپنے باپ کے ساتھ سورۂ آل عمرٰن، الانعام، مریم اور الانبیآء میں کیا گیا ہے۔ یہ (حضرت یحییٰ ؑ) اپنے بوڑھے باپ حضرت زکریا ؑ کی مخلصانہ و عاجزانہ دعاؤں کا نتیجہ تھے۔ ان کی عظمت اور علو مرتبت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کا نام خود اللہ تعالیٰ کا تجویز کردہ ہے، اور ایسا با برکت نام ہے کہ ان سے قبل کوئی شخص اس نام سے موسوم نہ تھا۔ اس موقع پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت زکریا ؑ کو یہ بشارت ان الفاظ میں دی گئی: يٰزَكَرِيَّآ اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمِ نِ اسْمُهٗ يَحْيٰى لا لَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (۱۹ [مریم]: ۷)، یعنی اے زکریا! ہم تم کو ایک فرزند کی خوش خبری دیتے ہیں، جس کا نام یحییٰ ہوگا۔ اس سے پہلے ہم نے کسی کو اس کا ہم نام نہیں بنایا .

ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا ؑ کو حضرت یحییٰ ؑ کی پیدائش کی خوش خبری ان الفاظ

میں سنائی: اَنَّ اللّٰهَ یُبَشِّرُکَ بِیَحْیٰی مُصَدِّقًاۢ بِکَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَسَیِّدًا وَّحَصُوْرًا وَّ نَبِیًّا مِّنَ الصّٰلِحِیْنَ (۳ [آل عمرٰن] ۹ ۳)، یعنی (اے زکریاؑ!) اللہ تعالٰی تم کو یحیٰیؑ (کے پیدا ہونے) کی بشارت دیتا ہے، جس کا حال یہ ہوگا کہ وہ کلمة اللہ (حضرت عیسٰی کی نبوت و رسالت) کی تصدیق کرنے والا ہوگا اور مقتدی ہوگا اور برگزیدہ اور گناہوں سے پاک ہوگا اور خلعت نبوت سے سرفراز ہوگا ، صالحین میں سے ہوگا .

حضرت یحیٰی علیہ السّلام کو عالم طفولیت ہی میں اللہ کی طرف سے دانش و حکمت اور پاکیزگی اخلاق سے بہرہ اندوز کر دیا گیا تھا اور تورات کے احکام پر پابندی کی تاکید کر دی گئی تھی ۔ علاوہ ازیں والدین کی عزت و احترام اور ان سے حسن سلوک کی سعادت بھی بخش دی گئی تھی ۔ قرآن مجید اس کا ذکر بڑی صراحت کے ساتھ کرتا ہے : یٰیَحْیٰی خُذِ الْکِتٰبَ بِقُوَّةٍ ؕ وَ اٰتَیْنٰهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا ۙ۝ وَّ حَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَ زَکٰوةً ؕ وَکَانَ تَقِیًّا ۙ۝ وَّ بَرًّۢا بِوَالِدَیْهِ وَلَمْ یَکُنْ جَبَّارًا عَصِیًّا ۝ وَسَلٰمٌ عَلَیْهِ یَوْمَ وُلِدَ وَیَوْمَ یَمُوْتُ وَیَوْمَ یُبْعَثُ حَیًّا (۱۹ [مریم]: ۱۲ تا ۱۵)، یعنی اے یحیٰیؑ! کتاب (تورات) کے احکام پر مضبوطی سے عمل پیرا ہو جاؤ، اور ہم نے اس کو بچپن ہی میں حکمت اور خاص اپنی طرف سے رقت قلب اور پاکیزگی عطا کی تھی اور وہ بڑا پرہیزگار اور اپنے ماں باپ کا خدمت گزار تھا اور (مخلوق کے ساتھ) سرکشی (یا اللہ کی) نافرمانی کرنے والا نہ تھا اور اس پر سلامتی ہو ، جس دن کہ وہ پیدا ہوا اور جس دن (قیامت کو) زندہ اٹھایا جائے گا .

بہر حال حضرت یحیٰی علیہ السّلام ، اللہ تعالٰی کے نہایت برگزیدہ اور بلند مرتبت نبی تھے ۔ قرآن مجید میں ان کے اخلاق و شائستگی، ان کے زہد و ورع، اور خشیت و للّٰہیت کی بہت تعریف کی گئی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن).

حضرت عیسٰیؑ: حضرت عیسٰی علیہ السّلام، اللہ کے جلیل القدر اور اولوالعزم پیغمبر اور بنی اسرائیل کے آخری رسول تھے ۔ ان کے بعد بنی اسرائیل میں سلسلۂ نبوت ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اور حضرت عیسٰیؑ کے درمیان پانچ سو ستر سال کا فاصلہ ہے ۔ اس اثنا میں دنیاے انسانیت پر نزول وحی کا سلسلہ منقطع رہا ۔ انقطاع وحی کے اس دور کو زمانۂ فترت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ حضرت عیسٰی علیہ السّلام، اس لحاظ سے بھی اہم نبی ہیں کہ انھوں نے بنی اسرائیل کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی اپنے بعد تشریف لانے کی خوش خبری سنائی: وَاِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْکُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَ مُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُهٗۤ اَحْمَدُ ؕ (۶۱ [الصف]: ۶)، یعنی اور (وہ وقت یاد کرو) جب عیسٰیؑ بن مریم نے کہا ، اے بنی اسرائیل! میں بلاشبہہ تمھاری طرف اللہ کا بھیجا ہوا پیغمبر ہوں ۔ تورات کی جو میرے سامنے ہے تصدیق کرنے والا ہوں ، اور ایک پیغمبر کی خوش خبری سنانے والا ہوں ، جو میرے بعد آئے گا ۔ اس کا نام احمد (صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم) ہے.

حضرت عیسٰی علیہ السّلام کا ذکر قرآن مجید کی تیرہ سورتوں میں ہوا ہے ۔ کسی جگہ ان کے اسم گرامی "عیسٰی" کے نام سے انھیں پکارا گیا، کہیں انھیں "مسیح" کہا گیا ہے ۔ کہیں "عبداللہ" کے لقب سے یاد فرمایا گیا ہے اور کہیں "ابن مریم" سے موسوم کیا گیا ہے ۔ مندرجۂ ذیل سورتوں میں کہیں بصورت اختصار اور کہیں شرح و بسط کے ساتھ ان کا تذکرہ موجود ہے : سورة البقرة ، آل عمرٰن ، النسآء ،

المآئدۃ ، الانعام ، التوبۃ ، مریم ، المؤمنون ، الاحزاب الشورٰی ، الزخرف ، الحدید اور الصّف .

حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کے واقعات و حالات میں اللہ تعالٰی کی قدرت کاملہ اور موعظت و عبرت کے بے شمار سامان موجود ھیں [مزید تفصیل کے لیے رک بہ عیسیٰؑ نیز، دیکھیے حفظ الرحمن سیوهاروی : قصص القرآن ، ۴ : ۱۱ تا ۲۱۲] .

حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم : حضرت محمّد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اللہ تعالٰی کے آخری نبی (خاتم النبیین) ھیں ۔ قرآن مجید کے نزول کے لیے اللہ نے آپؐ ھی کی ذات اقدس کو منتخب فرمایا ۔ آپؐ مہبط وحی اور راز دار سینۂ جبریل ھیں ۔ آپؐ کی حیات طیبہ کا ایک ایک لمحہ رشد و ھدایت کے مرکز قرآن مجید کے سانچے میں ڈھلا ھوا تھا اور آپؐ کی ذات عالم انسانیت کے لیے ایک بے مثال و عدیم النظیر نمونہ تھی : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِی رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) ، یعنی تمھارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی زندگی میں بہترین نمونہ اور عمدہ ترین اسوہ موجود ھے .

قرآن مجید نے آپؐ کو نہایت پیار کے ساتھ کہیں "یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ" ، "یٰاَیُّھَا الرَّسُوْلُ" بھی کہا ھے اور نبی، رسول، رحمۃللعالمین بھی فرمایا ھے ۔ آپؐ کے جن اوصاف و اسما سے قرآن مجید میں آپؐ کا ذکر کیا گیا ھے وہ یہ ھیں : محمّد ، احمد ، عبداللہ، بشیر، نذیر، مبشّر ، شاھد ، مذکّر ، مزمّل ، مدثّر ، رؤف ، رحیم ، عزیز، ھادی، امین ، منذر ، نعمۃ ، رحمۃ للعٰلمین ، نور ، طٰہٰ ، یٰسٓ ، سراج ، منیر، شہید ، حق، داعی الی اللہ ، نبی ، رسول ، خاتم النبیین.

قرآن مجید کے بیشتر مقامات میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی پاکیزہ زندگی ، آپؐ کے داعیانہ جوش ، آپ کے خلوص و للّٰہیت اور دیانت و امانت کی تعریف کی گئی ھے ۔ دیکھیے حفظ الرحمٰن سیوهاروی : قصص القرآن، ۴: ۲۱۲ تا ۵۱۹؛ نیز اس کتاب میں رک بہ مقالۂ محمّدؐ].

یہاں انبیاء علیہم السلام سے متعلق واقعات و قصص جو قرآن مجید میں مذکور ھیں ، ختم ھوے ۔ آئندہ سطور میں دیگر شخصیتوں اور بعض اھم واقعات کا تذکرہ کیا جا رھا ھے جو کتاب اللہ میں مذکور ھیں .

لقمان : لقمان یا لقمانؑ حکیم نیکی ، توحید الٰہی ، فہم و فراست ، اور حکمت و دانش میں پورے عرب میں مشہور تھے ، لیکن ان کی شخصیت کے بارے میں اختلاف ھے ۔ بعض کا کہنا ھے یہ عاد ثانیہ (قوم ھودؑ) میں ایک نہایت دانشمند عرب نژاد بادشاہ تھے ۔ ابن جریر اور ابن کثیر کے مطابق یہ نسلاً افریقی تھے اور عرب میں غلام کی حیثیت سے آئے تھے ۔ اگرچہ یہ کالے کلوٹے تھے، مگر نہایت عابد و زاھد اور صاحب حکمت و فراست تھے ۔ بعض کے نزدیک یہ حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانے میں عہدۂ قضا پر متعین تھے (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے ، ابن کثیر : تفسیر ، بذیل سورۂ لقمٰن ؛ وھی مصنف : البدایۃ والنہایۃ ، ج ۲ ؛ السہیلی : روض الانف ؛ [نیز رک بہ لقمٰن]) ۔ قرآن مجید میں تاریخ کی اس عظیم شخصیت کے نام کی مستقل سورت موجود ھے اور ان کا تذکرہ نہایت شاندار الفاظ میں کیا گیا ھے : وَ لَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ اَنِ اشْكُرْ لِلّٰهِ ط وَ مَنْ يَّشْكُرْ فَاِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ ۚ وَ مَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ حَمِيْدٌ ○ وَ اِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَ هُوَ يَعِظُهٗ يٰبُنَیَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ط اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (۳۱ [لقمٰن] : ۱۲، ۱۳) ، یعنی اور بلاشبہہ ھم نے لقمانؑ کو حکمت عطا کی (اور کہا کہ) اللہ کا شکر ادا کرو ، جو شخص اس کا شکر ادا کرتا ھے ، وہ اپنے ھی فائدے کے لیے کرتا ھے اور جو کفر کرتا ھے ، تو اللہ بے پروا اور تعریف کیا گیا ھے اور جب لقمانؑ نے اپنے بیٹے سے نصیحت کرتے ھوے کہا ، اے میرے بیٹے ! اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ

ٹھیراؤ ۔ بلاشبہہ شرک بہت بڑا ظلم ہے ۔

اسی صورت میں حضرت لقمانؑ کی اپنے بیٹے کو کی ہوئی نصیحتوں کا بھی ذکر ہے جو ھمدردی ، خیر خواھی ، اور توحید ربانی کے جذبات سے معمور ھیں ۔

عمران اور حنہ : حضرت زکریا علیہ السّلام کے زمانے میں بنی اسرائیل میں ایک عابد و زاھد شخص عمران کے نام سے مشہور تھے ۔ زھد و عبادت اور تقوی الٰہی کی وجہ سے نماز کی امامت بھی انھیں کے سپرد تھی اور دیگر مذھبی رسوم کی ادائی میں بھی ان کو ایک پیشوا کی حیثیت حاصل تھی ۔ ان کی بیوی حنہ بھی بڑی عابدہ و زاھدہ خاتون تھیں ۔ ان میاں بیوی کی نیکی ، طبعی شرافت ، عبادت اور زھد کی بنا پر بنی اسرائیل میں ان کو بہت عزت و تکریم کی نظر سے دیکھا جاتا تھا ۔ یہ دونوں حضرت سلیمان علیہ السلام کی اولاد سے تھے (البدایہ والنہایہ ، ۲ : ۵۶ ؛ نیز دیکھیے ابن کثیر : تفسیر ج ۱ ، بذیل سورۂ آل عمرٰن) .

یہ میاں بیوی صاحب اولاد نہ تھے اور اس کے حصول کے متمنی تھے ۔ عمران کی بیوی حنہ نے اللہ سے دعا مانگی ۔ کہ ھمیں ایسی اولاد عطا فرما جو ھماری آنکھوں کا نور اور دل کا سرور بنے ۔ یہ دعا بارگاہ الٰہی میں قبول ھوئی اور اس کو اپنے حمل کا احساس ھوا تو بہت مسرت کا اظہار کیا اور کہا میرے ھاں جو بچہ پیدا ھوگا ، میں اس کو مسجد اقصٰی کی خدمت کے لیے وقف کر دوں گی (البدایہ والنہایہ ، ۱ : ۵۶) ، لیکن ابھی وہ زمانۂ حمل ھی میں تھیں کہ ان کے شوھر عمران کا انتقال ھو گیا (فتح الباری ، ۶ : ۳۶۴) .

وضع حمل ھوا تو حنہ کو پتا چلا کہ ان کے بطن سے لڑکی پیدا ھوئی ہے ۔ ان کو افسوس ھوا کہ یہ لڑکی تو مقدس ھیکل (مسجد اقصٰی) کی خدمت کے فرائض نہ ادا کر سکے گی ، لیکن اللہ نے ان کے افسوس کو خوشی میں بدل دیا اور لڑکی کی نذر قبول فرما لی ، اور اس کی وجہ سے سارے خاندان کو اعزاز و اکرام کی دولت سے مالا مال فرما دیا ۔ حنہ نے لڑکی کا نام مریم رکھا ۔ اس لیے کہ سریانی زبان میں مریم کے معنی "خادم" کے ھیں اور اسے چونکہ ھیکل کی خدمت کے لیے وقف کر دیا گیا تھا ، لہٰذا یہ موقع محل کے مطابق اور مناسب نام تھا (فتح الباری ، ۶ : ۳۶۵) .

قرآن مجید میں اس واقعے کا ذکر ان الفاظ میں ہے :

اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰٓی اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰھِیْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ ۝ ذُرِّیَّۃًۢ بَعْضُھَا مِنْۢ بَعْضٍ ط وَ اللّٰہُ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ ۝ اِذْ قَالَتِ امْرَاَتُ عِمْرٰنَ رَبِّ اِنِّیْ نَذَرْتُ لَکَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّیْ ج اِنَّکَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ ۝ فَلَمَّا وَضَعَتْھَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُھَآ اُنْثٰی ط وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَ لَیْسَ الذَّکَرُ کَالْاُنْثٰی ج وَ اِنِّیْ سَمَّیْتُھَا مَرْیَمَ وَ اِنِّیْٓ اُعِیْذُھَا بِکَ وَ ذُرِّیَّتَھَا مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ ۝ فَتَقَبَّلَھَا رَبُّھَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَّ اَنْۢبَتَھَا نَبَاتًا حَسَنًا لا وَّ کَفَّلَھَا زَکَرِیَّا (۳ [آل عمران]: ۳۳ تا ۳۷)، یعنی یقیناً اللہ نے آدم اور نوح اور آل ابراھیم اور آل عمران کو (اپنے اپنے زمانے میں) جہان والوں پر بزرگی عطا فرمائی ، (ان میں سے) بعض ، بعض کی اولاد ھیں اور اللہ سننے والا ، جاننے والا ہے ۔ (وہ وقت یاد کرو) جب عمران کی بیوی نے کہا ۔ اے پروردگار ! میں نے نذر مان لی ہے کہ میرے پیٹ میں جو (بچہ) ہے ، وہ تیری راہ میں آزاد ہے ۔ پس تو اس کو میری طرف سے قبول فرما بے شک تو سننے والا ، جاننے والا ہے ۔

پھر جب اس کے ھاں اس کی پیدائش ھوئی تو کہنے لگی پروردگار میرے لڑکی پیدا ھوئی ھے اور اللہ خوب جانتا ھے جو اس کے ھاں پیدا ھوا (اور نذر کے لیے) لڑکا (موزوں تھا کہ وہ) لڑکی کی طرح (ناتواں) نہیں ھوتا اور میں نے اس کا نام مریم رکھا ھے ، اور میں اس کی اولاد کو شیطان رجیم کے فتنے سے تیری پناہ میں دیتی ھوں - پس مریم کو اس کے پروردگار نے بہت اچھی طرح قبول فرمایا اور اس کی نشو و نما بہترین طریق پر کی اور زکریاؑ کو اس کا نگران کار بنایا .

**حضرت مریمؑ :** حضرت مریم علیہا السّلام کا ذکر قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ھوا ھے ، قرآن مجید کی ایک سورۃ اس عظیم خاتون کے نام سے منسوب ھے - ان کے والد کا نام عمران اور والدہ کا نام حنہ تھا - نہایت عابدہ و زاھدہ خاتون تھیں - ان کے زھد و ورع، تقوی و طہارت، فضیلت و بزرگی کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ھے کہ ایک مرتبہ فرشتوں نے ان کی ان الفاظ میں توصیف فرمائی : وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفٰكِ عَلٰى نِسَآءِ الْعٰلَمِيْنَ ۝ يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ (۳ [آل عمرٰن] : ۴۲ ، ۴۳) ، یعنی اور (اے رسول اکرمؐ ! وہ وقت یاد کیجیے) جب فرشتوں نے کہا - اے مریم ! بلاشبہہ اللہ تعالٰی نے تجھ کو بزرگی دی اور پاکیزگی سے نوازا اور دنیا کی تمام عورتوں پر تجھ کو برگزیدہ کیا - اے مریم ! اپنے پروردگار کے سامنے جھک جاؤ اور سجدہ ریز ھو جاؤ اور نماز پڑھنے والوں کے ساتھ نماز ادا کرو .

قرآن مجید نے ان کو ”صدیقہ“ کے بلند ترین خطاب سے سرفراز کیا ھے : مَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ؕ وَ اُمُّهٗ صِدِّيْقَةٌ ؕ (۵ [المآئدۃ] : ۷۵) ، یعنی ابن مریم (حضرت عیسٰی علیہ السّلام) تو ایک پیغمبر ھیں جن سے پہلے اور بھی پیغمبر گزر چکے ، اور ان کی ماں صدیقہ ھیں .

اللہ تعالٰی نے حضرت مسیحؑ اور حضرت مریمؑ (دونوں ماں بیٹے) کو اپنی ایک خاص نشانی اور آیت قرار دیا ھے : وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ اُمَّهٗۤ اٰيَةً وَّ اٰوَيْنٰهُمَاۤ اِلٰى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَّ مَعِيْنٍ (۲۳ [المؤمنون] : ۵۰) ، یعنی اور ھم نے عیسی بن مریم اور اس کی ماں (مریم) کو (اپنی قدرت کاملہ کی) نشانی بنا دیا اور ان دونوں کا ایک بلند مقام پر ٹھکانا بنایا جو سکونت کے قابل اور چشمے والا ھے .

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے آیت کے اس ٹکڑے ”وَ اٰوَيْنٰهُمَاۤ اِلٰى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَّ مَعِيْنٍ“ کی تفسیر کے سلسلے میں منقول ھے کہ معین سے مراد نہر جاری ھے اور یہ وھی نہر ھے ، جس کو آیت قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (۱۹ [مریم] : ۲۴) میں بیان کیا گیا ھے - ضحاکؒ اور قتادہؒ کا بھی یہی قول ھے کہ اس سے سر زمین بیت المقدس مراد ھے، اور یہی قول زیادہ واضح و ظاھر ھے (ابن کثیر : تفسیر ، ج ۳ ، ص ۲۴۶) .

**ذوالقرنین :** قرآن مجید نے ذوالقرنین کا واقعہ اور اس کی جنگی و دفاعی تگ و تاز سورۃ الکہف میں بیان کی ھے - یہ ۵۶۱ قبل مسیح کی شخصیت ھے - اس کی اصل حقیقت ، اس کے حدود کار ، سلطنت کا نظم و نسق ، جنگی کارنامے ، حفاظتی تدابیر اور دائرۂ فتوحات کی وسعت وغیرہ تمام عنوانات پر مفسرین و مؤرخین نے بڑی تفصیل سے لکھا ھے اور اس اھم موضوع کے سب گوشوں کی وضاحت

کی ہے ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم سے اس کے بارے میں کچھ لوگوں نے سوال کیا تو قرآن مجید (۱۸ [الکھف] : ۸۳ تا ۹۸) نے اس کے کارناموں کو مختصر الفاظ میں بیان کیا.

**یاجوج و ماجوج :** ذوالقرنین کے ذکر میں قرآن (۱۸ [الکھف]: ۹۴) میں یاجوج و ماجوج کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے ۔ یہ ایک مفسد و ظالم قوم تھی، جو لوگوں میں فتنہ و فساد پھیلاتی اور انھیں پریشان کرتی تھی ۔ ایک موقع پر کچھ لوگوں نے ذوالقرنین سے درخواست کی کہ ان کو اس سے محفوظ رکھنے کے اسباب و ذرائع عمل میں لائے جائیں ۔ اس کے لیے انھوں نے ذوالقرنین کو امداد و اعانت کی پیشکش بھی کی، مگر اس نے امداد قبول نہیں کی اور کہا کہ اللہ نے مجھے بہت کچھ دے رکھا ہے ۔ تم صرف دیوار تعمیر کرنے میں میری عملی مدد کرو، مالی مدد کی ضرورت نہیں، چنانچہ اس نے ایک مضبوط دیوار تعمیر کرا دی تاکہ یاجوج و ماجوج ان قوموں پر حملہ کر کے ان کے امن و امان میں خلل انداز نہ ہو سکیں اور ان کے سکون کو پریشانی میں نہ بدل سکیں.

یاجوج و ماجوج کا ذکر سورۃ الانبیآء میں بھی آیا ہے ۔ اس آیت میں کہا گیا ہے کہ یاجوج و ماجوج کے قبائل اپنی پوری طاقت کے ساتھ بیک وقت اپنے مراکز سے نکل کر تیزی سے دنیا پر چھا جائیں گے، یہ قرب قیامت کے علامات میں سے ایک علامت ہوگی ۔ اس کے بعد قیامت برپا ہو جائے گی ۔ (دیکھیے ابوالکلام آزاد : ترجمان القرآن، جلد ۲) : وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ○ حَتّٰٓى اِذَا فُتِحَتْ يَاْجُوْجُ وَمَاْجُوْجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَّنْسِلُوْنَ○ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَاِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ؕ يٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِيْ غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا بَلْ كُنَّا ظٰلِمِيْنَ○ (۲۱ [الانبیاء] : ۹۵ و ۹۶)، یعنی اور ناممکن ہے یہ بات کہ جس بستی کو ہم نے ہلاک کر دیا (اس کے بسنے والے) واپس نہ ہوں گے، یہاں تک کہ یاجوج و ماجوج کھول دیے جائیں، اور وہ ہر بلندی سے دوڑتے ہوئے امنڈ پڑیں، اور قریب آ جائے سچا وعدہ، پھر اس وقت کافروں کی آنکھیں، حیرانی و تعجب سے کھلی کی کھلی رہ جائیں ۔ اور کہیں ہائے ہماری بدبختی کہ ہم (قیامت کی) اس صورت حال سے بےخبر رہے بلکہ ہم نے ظلم و شرارت میں وقت ضائع کر دیا.

''یاجوج و ماجوج'' کون ہیں؟ کس ملک میں رہتے ہیں؟ ذوالقرنین کی بنائی ہوئی آہنی دیوار (سدّ) کہاں ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے متعلق مفسرین و مؤرخین کے اقوال مختلف رہے ہیں ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن، ۳ : ۴۲ تا ۴۷؛ عبدالماجد دریا بادی : تفسیر ماجدی اور دیگر قدیم و جدید تفاسیر، بذیل سورۃ الکھف [نیز رکّ بہ یاجوج و ماجوج].

**اصحاب الکہف و الرقیم :** [اصحاب کہف [رکّ باں] کے متعلق قریش مکہ نے خاص اہتمام کے ساتھ سوال کیا تھا ۔ مقصد یہ تھا کہ کچھ سوال ایسے کیے جائیں جن کے متعلق ان کا خیال تھا کہ ان کے جواب آنحضرتؐ سے بن نہ آئیں گے ۔ اور ہم پھر تشہیر کر دیں گے کہ خدا نخواستہ آنحضرتؐ کا دعوٰی سچا نہیں ۔ اس میں انھوں نے بعض یہودی علما کو بھی شریک کر لیا تھا ۔ سوال تین تھے : (۱) روح کیا ہے؟؛ (۲) ذوالقرنین کون تھا؟ اور (۳) اصحاب کہف کی حقیقت کیا ہے؟ ۔ اصحاب کہف کے تعلق میں قریش کے سوال کے جواب میں ایک مکمل سورت جس کا نام اصحاب کہف کی رعایت سے ''الکھف'' ہے نازل ہوئی ۔ اس میں اصحاب کہف کا

واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ روم کی ایک بُت پرست سلطنت میں جس کے بادشاہ کا نام دقیانوس بیان کیا جاتا ہے، سلطنت کے چند عمائد جو زیادہ تر نوجوان تھے (اِنَّھُمْ فِتْیَۃٌ) توحید پر ایمان لے آئے۔ اس طرح حکومت سے ان کی کشمکش کا آغاز ہوا یہاں تک کہ بادشاہ ان کے قتل کے درپے ہو گیا تو یہ نوجوان جن کے ساتھ ایک کتا بھی تھا رات کے وقت اس شہر سے نکل کر ایک غار میں روپوش ہو گئے۔ بادشاہ نے جب انھیں نہ پایا تو ان کے نام جملہ کوائف سمیت لکھ کر خزانے میں رکھوا دیے۔ اس لیے ان کو اصحاب الرّقیم بھی کہا جاتا ہے، وہ نوجوان کچھ دنوں تک تو خفیہ طریقے سے خورد و نوش کا سامان اپنے لیے بازار سے لاتے رہے، مگر بعد ازاں حق تعالٰی نے ان پر ایک لمبی نیند طاری کر دی۔ ان کا کُتّا غار کے دہانے پر اپنے اگلے پاؤں پھیلائے ہوے سوتا رہا۔ سورج کی روشنی کسی موسم میں بھی اس غار میں نہ پہنچتی تھی۔ ایک عرصے کے بعد وہ جاگے تو ایک دوسرے سے پوچھنے لگے ”ہم کتنا عرصہ سوئے؟ کسی نے کچھ کہا، کسی نے کچھ۔ حقیقت حال اللہ تعالٰی ہی جانتے تھے۔ بعد ازاں انھوں نے اپنا ایک آدمی بازار سے خورد و نوش کا سامان لینے کے لیے بھیجا مگر جب وہ بازار گیا تو اس کے ہاتھ میں پرانا سکہ دیکھ کر بہت سے لوگ جمع ہو گئے۔ رفتہ رفتہ یہ خبر بادشاہ تک پہنچی۔ اس زمانے میں بعث بعد الموت کی بحث بھی اس سلطنت کے طول و عرض میں چلی ہوئی تھی۔ بہر حال جب لوگ وہاں پہنچے تو انھیں (اہلِ کہف کو) دوبارہ لمبی نیند سلا دیا گیا۔ اس طرح حق تعالٰی نے اپنا نشانِ قدرت دکھایا (۱۸ [الکھف]: ۹ تا ۲۱)۔

اس واقعہ کے اختتام (آیہ ۲۰) پر ان کی تعداد کے متعلق بھی مختلف قیاس آرائیوں کا ذکر کیا ہے کہ کوئی تین اور چوتھا کُتّا، کوئی پانچ اور چھٹا کُتّا، کوئی سات اور آٹھواں کُتّا کہتا ہے، مگر ان کی صحیح تعداد کا علم اللہ ہی کو ہے عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کی تعداد سات تھی (تفصیل کے لیے دیکھیے شبیر احمد عثمانی: تفسیر؛ حفظ الرّحمن سیوہاروی: قصص القرآن؛ ابو الاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن؛ ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، بذیل سورۃ الکہف)]۔

اصحاب الرَّس: لفظ ”رس“ کے معنی پرانے کنویں کے ہیں اس اعتبار سے ”اصحاب الرس“ کے معنی کنویں والے ہوے۔ قرآن مجید نے دو جگہ، ایک سورۃ الفرقان میں اور دوسرے سورۂ قٓ میں۔ ان کا ذکر کیا ہے۔ گزشتہ اقوام میں سے جن قوموں نے اپنے انبیا و رسل کی تکذیب کی اور ان کا استہزا کر کے اپنے آپ کو ہلاکت و تباہی کے اہل ثابت کیا، اصحاب الرس کا نام انھیں قوموں کی فہرست میں شامل ہے۔ قرآن مجید نے صرف ” اصحاب الرس“ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، ان کے واقعات و حالات سے تعرض نہیں کیا۔ عاد و ثمود کے ضمن میں ان کا ذکر ان الفاظ میں ہوا ہے: وَ عَادًا وَّ ثَمُوْدَا وَ اَصْحٰبَ الرَّسِّ وَ قُرُوْنًا بَیْنَ ذٰلِكَ كَثِیْرًا ۝ وَ كُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْاَمْثَالَ وَ كُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِیْرًا (۲۵ [الفرقان] ۳۸، ۳۹)، یعنی عاد اور ثمود اور اصحاب الرس کو اور ان کے درمیانی زمانے کی بہت سی قوموں کو ہم نے ہلاک کر دیا، اور ہم نے ہر ایک کے لیے مثالیں بیان کیں اور ہم نے ان سب کو ہلاک کر ڈالا؛ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ وَّ اَصْحٰبُ الرَّسِّ وَ ثَمُوْدُ ۙ وَ عَادٌ وَّ فِرْعَوْنُ وَ اِخْوَانُ لُوْطٍ ۙ وَّ اَصْحٰبُ الْاَیْكَةِ وَ قَوْمُ تُبَّعٍ ؕ كُلٌّ

كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيْدِ ○ (۵۰ [قٓ] ۱۲ تا ۱۴) یعنی ان سے پہلے قوم نوح نے اور اصحاب الرس (کنویں والوں) نے اور ثمود اور عاد اور فرعون اور برادرانِ لوط اور اصحاب ایکه اور قوم تبع نے رسولوں کو جھٹلایا، ان قوموں میں سے هر ایک نے ان کی تکذیب کی۔ پس میرے عذاب کا حکم ان پر پکا هو گیا.

بعض مفسرین و مؤرخین ان کا زمانه ۱۳۰ ق-م قرار دیتے هیں اور بعض اس نقطۂ نظر سے اختلاف کرتے هیں (تفصیل کے لیے دیکھیے تفاسیر بذیل تفسیر سورة الفرقان اور البدایه والنہایه، ج ۱).

اصحاب سبت: اصحاب سبت کا زمانه کم و بیش گیاره سو سال قبل مسیح کا هے۔ قرآن مجید میں ان کا قصه سورة البقرة، آل عمرٰن، النسآء، المآئدة، الاعراف اور النحل میں مذکور هے۔ اصحاب سبت کے معنی هفتے والے کے هیں۔ اس کی وجهِ تسمیة یه هے که حضرت ابراهیم علیه السلام نے اپنی امت میں عبادت کے لیے هفتے کے سات دنوں میں سے جمعے کا دن مقرر کیا تھا، لیکن حضرت موسٰی علیه السلام کے زمانے میں بنی اسرآئیل نے اس سے اختلاف کیا اور حضرت موسٰیؑ سے جھگڑا اور اصرار کیا که ان کے لیے جمعے کی بجائے هفتے کے دن کو عبادت کا دن قرار دیا جائے۔ حضرت موسٰیؑ نے ان کو بہت سمجھایا که جمعے هی کو جو ممتاز و متبرک دن هے، عبادت کا دن برقرار رهنے دیا جائے، لیکن انھوں نے حضرت موسٰیؑ کی بات نه مانی اور اپنی ضد پر قائم رهے۔ اس پر الله تعالٰی نے وحی کے ذریعے حضرت موسٰیؑ کو اطلاع دی که ان لوگوں کی بےحد ضد کی وجه سے الله تعالٰی نے ان سے جمعے کی برکت و سعادت کو واپس لے لیا هے اور یوم سبت (هفتے کا دن) ان کا یوم عبادت قرار دے دیا هے۔ اب ان کے لیے ضروری هے که اس کی عظمت و حرمت کا لحاظ رکھیں۔ هفتے یعنی سبت کے روز ان کے لیے خرید و فروخت، تجارت و زراعت اور شکار کو حرام ٹھیرا دیا گیا هے۔ یه دن صرف ان کی عبادت کے لیے مخصوص هے۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا هے: اِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِيْهِ ط وَ اِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ (۱۶ [النحل]: ۱۲۴) یعنی بےشک سبت (هفتے) کا دن ان لوگوں کے لیے (عبادت کا دن) مقرر کیا گیا جو اس کے متعلق جھگڑا کرتے تھے اور یقیناً تیرا رب قیامت کے روز ان کے درمیان فیصله کر دے گا که جس کے متعلق وہ اختلاف کرتے تھے، (اس میں حق کیا تھا اور باطل کیا؟).

سبت کے دن کو عبادت کے لیے مخصوص رکھنے اور اس دن باقی امور سے مجتنب رهنے کے لیے ان پر جو پابندیاں عائد کی گئی تھیں، الله نے ان سے پخته عهد لیا که وه ان پر قائم رهیں گے: وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوْا فِي السَّبْتِ وَاَخَذْنَا مِنْهُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا (۴ [النسآء] ۱۵۴)، یعنی هم نے ان کو حکم دیا تھا که یوم سبت (هفتے کے دن) کے بارے میں حد سے نه گزرنا اور هم نے ان سے اس معاملے میں بہت سخت قسم کا عهد و پیمان لیا تھا، لیکن یهودی الله تعالٰی کے اس عهد و پیمان پر قائم نه رهے۔ اس کی تفصیل یه هے که ان میں ایک گروه بحیرۂ قلزم کے کنارے آباد هو گیا تھا اور مچھلی کا شکار ان کا محبوب مشغله تھا۔ وه هفتے کے چھے دن تو مچھلی کا شکار کرتے، لیکن سبت کے روز مصروف عبادت هوتے۔ چھے دن مچھلیاں پانی کی ته میں چلی جاتیں اور سبت کے روز سطح آب پر بکثرت تیرنے لگتیں۔ یه دیکھ کر یهودیوں کی ایک جماعت نے مچھلیوں کو پکڑنے کے لیے یه حیله تلاش کر لیا که دریا کے پاس حوض

بنائے۔ ہفتے کے دن جب مچھلیاں دریا سے حوضوں میں آتیں تو ان کو بند کر رکھتے، پھر دوسرے دن حوضوں میں سے شکار کرتے۔ ان کے علما و مخلصین اس سے روکتے تو یہ جواب دیتے کہ ہم تو اتوار کو شکار کرتے ہیں، سبت کے روز تو نہیں کرتے۔ قرآن مجید نے اس واقعے کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِىْ كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ ۘ اِذْ يَعْدُوْنَ فِى السَّبْتِ اِذْ تَاْتِيْهِمْ حِيْتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَّ يَوْمَ لَا يَسْبِتُوْنَ ۙ لَا تَاْتِيْهِمْ ۚ كَذٰلِكَ ۚ نَبْلُوْهُمْ بِمَا كَانُوْا يَفْسُقُوْنَ (۷ [الاعراف]: ١٦٣)، یعنی (اے پیغمبر صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم!) بنی اسرائیل سے اس بستی (والوں) کے بارے میں پوچھو جو سمندر کے کنارے واقع تھی جہاں سبت کے دن لوگ خدا کی ٹھیرائی ہوئی حد سے تجاوز کر جاتے تھے۔ سبت کے دن ان کی مچھلیاں پانی پر تیرتی ہوئی ان کے پاس آ جاتیں اور جس دن وہ سبت نہ مناتے وہ مچھلیاں نہ آتیں۔ اس طرح ہم انھیں آزمائش میں ڈالتے تھے، اس نافرمانی کی وجہ سے جس کے وہ مرتکب ہوتے تھے۔

بنی اسرائیل کی اس مسلسل نافرمانی اور فرمان خداوندی سے پہلو تہی اور جملہ حیلہ جوئی کے نتیجے میں اللہ نے ان کی شکلوں کو مسخ کر کے بندر اور خنزیر بنا دیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ابوالاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن؛ عبدالماجد دریا بادی: تفسیر ماجدی؛ شبیر احمد عثمانی: تفسیر؛ مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، بذیل ۲ [البقرة]: ٦٥ و ٥ [المائدة]: ٦٠).

ایک سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اصحاب سبت کا یہ واقعہ کس دور اور کس زمانے میں رونما ہوا؟ مشاہیر مفسرین کی تحقیق اور خود قرآن مجید کے الفاظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ حضرت موسٰی علیہ السلام اور حضرت داؤد علیہ السلام کے درمیانی عرصے میں کسی ایسے دور میں پیش آیا، جبکہ ایلیا میں کوئی نبی اور پیغمبر موجود نہ تھا۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ وہاں کے علمائے حق انجام دیتے تھے۔ اس لیے قرآن مجید نے کسی نبی یا پیغمبر کا ذکر نہیں کیا۔ جبکہ وعظ و نصیحت کرنے والی جماعت کا ذکر کیا ہے: وَ اِذْ قَالَتْ اُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُوْنَ قَوْمَا ۙ اللّٰهُ مُهْلِكُهُمْ اَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيْدًا ؕ قَالُوْا مَعْذِرَةً اِلٰى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ (۷ [الاعراف]: ١٦٤)، یعنی جب اس بستی کے باشندوں میں سے ایک گروہ نے (ان لوگوں سے جو نافرمانوں کو وعظ و نصیحت کرتے تھے) کہا، تم ایسے لوگوں کو کیوں نصیحت کرتے ہو، جنھیں (ان کی شقاوت کی وجہ سے) یا تو خدا ہلاک کر دے گا یا سخت عذاب میں مبتلا کرے گا، انھوں نے کہا، اس لیے کرتے ہیں تاکہ ہم پروردگار کے حضور معذرت کر سکیں (کہ ہم نے اپنا فرض تبلیغ پورا کر دیا) اور اس لیے بھی کہ شاید یہ لوگ باز آ جائیں۔

اصحاب القریة: قرآن مجید (۳٦ [یٰسٓ]: ١٣ تا ۳٠) نے ایک بستی والوں کا واقعہ بیان کیا ہے جسے ''اصحاب القریة'' سے تعبیر کیا ہے۔ انھیں اصحاب یٰسٓ بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید نے اس واقعے سے متعلق تفصیلات بیان نہیں کیں، صرف اس قدر بتایا ہے کہ زمانۂ گزشتہ میں ایک بستی میں کفر و شرک اور شر و فساد کو ختم کرنے اور رشد و ہدایت کو پھیلانے کی غرض سے اللہ تعالٰی نے دو پیغمبروں کو بھیجا۔ انھوں نے بستی والوں کو قبول حق کی تلقین کی اور صحیح راستے پر چلنے کی دعوت دی، لیکن بستی والوں نے دونوں کی تکذیب

کی ۔ تب اللہ تعالٰی نے ایک ہادی کا مزید اضافہ کر دیا ۔ اب ان تینوں نے ان کو ہر چند یقین دلایا کہ ہم اللہ کے فرستادہ ہیں، مگر انہوں نے نہ مانا، الٹا ان کا استہزا کیا : وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا اَصْحٰبَ الْقَرْيَةِ ۘ اِذْ جَآءَهَا الْمُرْسَلُوْنَ ۝ اِذْ اَرْسَلْنَآ اِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوْهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوْٓا اِنَّآ اِلَيْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ ۝ قَالُوْا مَآ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ۙ وَمَآ اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ ۙ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ ۝ قَالُوْا رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّآ اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ ۝ وَمَا عَلَيْنَآ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ (٣٦ [یٰسٓ] : ١٣ تا ١٧)، یعنی (اے پیغمبر!) ان (مشرکین مکہ) سے بستی والوں کا قصہ بیان کرو، جبکہ ان کے پاس خدا کے رسول آئے ۔ جب ہم نے ان کے پاس اولاً دو رسول بھیجے تھے، تو انہوں نے ان کی تکذیب کی ۔ تب ہم نے ان دونوں کو تیسرے کے ذریعے سے قوت و عزت عطا کی ۔ اب ان تینوں نے (بستی والوں سے) کہا، ہم یقین دلاتے ہیں کہ ہمیں خدا کی جانب سے تمہاری طرف بھیجا گیا ہے ۔ بستی والوں نے کہا، تم تو ہماری ہی طرح کے انسان ہو ۔ تم پر اللہ نے کوئی شے نازل نہیں کی ۔ تم صریحاً جھوٹ بول رہے ہو ۔ ان تینوں نے کہا، ہمارا پروردگار خوب جانتا ہے کہ ہم یقیناً خدا کے فرستادہ ہیں اور ہمارے ذمے واضح اور صاف طور پر خدا کا پیغام پہنچا دینا ہے ۔

ان لوگوں نے پیغمبروں کی یہ بات ماننے سے انکار کیا اور انہیں منحوس قرار دیا اور کہا اگر تم اس تبلیغ سے باز نہ آئے تو ہم تمہیں سنگسار کر دیں گے اور سخت سزا دیں گے ۔ اس پر شہر کے آخری کونے سے ایک شخص دوڑتا ہوا آیا اور اصحاب القریہ (بستی والوں) سے کہا ۔ ان پیغمبروں کا اتباع کرو ۔ یہ مخلص ہدایت یافتہ اور حق شناس لوگ ہیں، تم سے کچھ مانگتے تو نہیں ہیں ۔ مفت میں تبلیغ حق کرتے ہیں ۔ میں تو بہرحال، اللہ پر ایمان لے آیا ۔ قرآن مجید کے الفاظ یہ ہیں : وَجَآءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِيْنَةِ رَجُلٌ يَّسْعٰى قَالَ يٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ ۝ ۙ اتَّبِعُوْا مَنْ لَّا يَسْـَٔلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ (٣٦ [یٰسٓ] : ٢٠ و ٢١)، یعنی شہر کے آخری کنارے سے ایک آدمی دوڑتا ہوا آیا اور اس نے کہا ۔ اے قوم! تم خدا کے رسولوں کی پیروی کرو، ان لوگوں کی پیروی کرو جو تم سے نیک ہدایت دینے پر کوئی اجر طلب نہیں کرتے ۔ بستی والوں نے ان پیغمبروں اور اس بزرگ کی بات پر کان نہ دھرے تو فرشتے نے ایک ہولناک چیخ ماری اور تمام بستی والے خوف و دہشت سے ہلاک ہو گئے ۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کس بستی یا شہر کا واقعہ ہے؟ یہ اصحاب القریہ کون تھے؟ اور ان پیغمبروں کے نام کیا تھے جو بستی والوں کے پاس تبلیغ و دعوت حق کے لیے اللہ تعالٰی نے بھیجے ۔

مندرجۂ بالا آیات کی تفسیر کے ذیل میں حافظ ابن کثیر، اپنی تفسیر میں اور البدایۃ (١ : ٢٢٩ تا ٢٣٠) میں ابن اسحٰق سے بروایت کعب الاحبار، وہب بن مُنَبِّہؒ اور عبداللہ بن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ یہ واقعہ شہر انطاکیہ میں پیش آیا ۔ اس شہر کے لوگ بت پرست تھے اور ان کے بادشاہ کا نام انطیخس تھا ۔ اللہ تعالٰی نے اس شہر کے لوگوں کی ہدایت کے لیے، جنہیں قرآن مجید نے اصحاب القریہ کہا ہے، تین پیغمبروں کو بھیجا ۔ ان پیغمبروں کے نام، صادق، صدوق اور شلوم تھے اور جو مرد نیک شہر کے آخریٰ کنارے سے ان کی تائید کے لیے آیا تھا، اس کا نام حبیب تھا ۔ ایک قول کے مطابق یہ ایک عابد و زاہد شخص تھا

جو شہر کے کنارے مصروف عبادت رہتا تھا۔ بعض کا کہنا ہے کہ یہ شخص ریشمی یا سوتی کپڑے بننے کا کام کرتا تھا اور کثرت سے صدقات و خیرات کرتا تھا اور یہ کہ یہ واقعہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بہت پہلے کا ہے۔

البدایۃ میں ایک قول مشہور تابعی قتادہ[ؒ] کا یہ بھی مرقوم ہے کہ یہ واقعہ شہر انطاکیہ میں حضرت مسیح[ؑ] کے زمانے میں پیش آیا۔ حضرت مسیح[ؑ] نے اپنے تین حواریوں کو وہاں دعوت حق اور تبلیغ دین الٰہی کے لیے اس شہر کے باشندوں کے پاس بھیجا، مگر اہل شہر نے ان کی دعوت قبول نہ کی، اب ایک شخص حبیب نامی شہر کے آخری کنارے سے بستی والوں کو سمجھانے اور مبلغین کی دعوت حق قبول کرنے کی تلقین کرنے آیا، مگر انھوں نے اس شخص کو قتل کر دیا اور پھر فرشتے کی ہولناک چیخ سے بستی کے لوگ ہلاک ہو گئے۔

حافظ ابن کثیر کی رائے یہ ہے کہ یہ واقعہ حضرت مسیح علیہ السلام سے بہت قبل کا ہے۔ یہ حضرات جو بستی والوں کے پاس دعوت حق کے لیے آئے، فی‌الواقع پیغمبر تھے۔ حضرت مسیح[ؑ] کے حواری نہ تھے۔

اصحاب الجنّۃ: قرآن مجید (٦٨ [القلم]: ١٧ تا ٣٣) میں "اصحاب الجنّۃ" [باغ والوں] کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اہل کتاب میں سے ایک شخص بہت مال دار اور بڑی جائداد کا مالک تھا۔ اپنی آمدنی میں سے فقرا و مساکین پر بہت خرچ کرتا تھا۔ جب اس کا انتقال ہوا اور بیٹے باپ کی جائداد کے وارث بنے۔ اتفاقاً اس دفعہ فصل بہت اچھی ہوئی۔ جب فصل کاٹنے کا وقت آیا تو بیٹوں نے باہم مشورہ کیا کہ ہمارا باپ تو عقل و فہم سے عاری تھا، جو مال و دولت کا اکثر حصہ فقرا و مساکین میں بانٹ دیتا تھا۔ بہتر یہ ہے کہ ہم ایسا نہ کریں اور اپنی آمدنی و محنت کو ضائع نہ جانے دیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ صبح منہ اندھیرے کھیتوں میں جا کر اپنی فصل کاٹ لیں تاکہ فقرا و مساکین وہاں آ کر مانگنا شروع نہ کر دیں اور ہمیں تنگ نہ کریں، لیکن ہوا یہ کہ رات کو جب وہ سو رہے تھے اللہ کے حکم سے تیز و تند اور گرم ہوا چلی اور ان کی سر سبز و شاداب کھیتی جل کر راکھ کا ڈھیر ہو گئی۔ اب وہ صبح صبح وہاں پہنچے تو فصل کا نام و نشان تک باقی نہ تھا۔ یہ صورت حال دیکھ کر انھوں نے کہا کہ یہ کھیت ہمارے نہیں ہیں، ہم بھول کر یہاں آ گئے ہیں، مگر جب دیگر علامتیں دیکھیں تو سمجھ گئے کہ آئے تو صحیح جگہ پر ہیں، لیکن ہم نے جس بخل کا اظہار کیا تھا اور فقرا و مساکین کا حق دبانے اور ان پر ظلم ڈھانے کا جو منصوبہ بنایا تھا، یہ اللہ کی طرف سے اسی کی سزا ملی ہے اور ہم کھیتی باڑی سے محروم ہو گئے ہیں۔ قرآن مجید نے اس قصے کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: اِنَّا بَلَوْنٰھُمْ کَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّۃِ ۚ اِذْ اَقْسَمُوْا لَیَصْرِمُنَّھَا مُصْبِحِیْنَ ۙ وَ لَا یَسْتَثْنُوْنَ ۝ فَطَافَ عَلَیْھَا طَآئِفٌ مِّنْ رَّبِّکَ وَ ھُمْ نَآئِمُوْنَ ۙ فَاَصْبَحَتْ کَالصَّرِیْمِ ۝ فَتَنَادَوْا مُصْبِحِیْنَ ۙ اَنِ اغْدُوْا عَلٰی حَرْثِکُمْ اِنْ کُنْتُمْ صٰرِمِیْنَ ۝ فَانْطَلَقُوْا وَ ھُمْ یَتَخَافَتُوْنَ ۙ اَنْ لَّا یَدْخُلَنَّھَا الْیَوْمَ عَلَیْکُمْ مِّسْکِیْنٌ ۙ وَّ غَدَوْا عَلٰی حَرْدٍ قٰدِرِیْنَ ۝ فَلَمَّا رَاَوْھَا قَالُوْٓا اِنَّا لَضَآلُّوْنَ ۙ بَلْ نَحْنُ مَحْرُوْمُوْنَ ۝ قَالَ اَوْسَطُھُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ لَوْ لَا تُسَبِّحُوْنَ ۝ قَالُوْا سُبْحٰنَ رَبِّنَآ اِنَّا کُنَّا ظٰلِمِیْنَ ۝ فَاَقْبَلَ بَعْضُھُمْ عَلٰی بَعْضٍ یَّتَلَاوَمُوْنَ ۝ قَالُوْا یٰوَیْلَنَآ اِنَّا کُنَّ

طٰغِیْنَ ○ عَسٰی رَبُّنَآ اَنْ یُّبْدِلَنَا خَیْرًا مِّنْهَآ اِنَّآ اِلٰی رَبِّنَا رٰغِبُوْنَ (۶۸ [القلم] : ۱۷ تا ۳۲) ۔ یعنی بلاشبہہ ہم نے ان (کفار مکہ) کو اسی طرح آزمایا ہے، جس طرح باغ والوں کو آزمایا تھا کہ انھوں نے یہ قسم کھائی کہ ہم صبح ہوتے ہی ان پھلوں کو کاٹ لیں گے اور انھوں نے ان شاء اللہ بھی نہ کہا ۔ پس رات کو سو ہی رہے تھے کہ (ان کے باغ پر) تیرے پروردگار کی طرف سے پھرنے والا پھر گیا (یعنی عذاب الٰہی سے ہرا بھرا باغ برباد ہوگیا) ۔ انھوں نے ایک دوسرے کو پکارا کہ کھیتی کاٹنا چاہتے ہو تو سویرے سویرے چلو، اور وہ چلتے چلتے آپس میں آہستہ باتیں کرتے (کھیتی میں) پہنچے تاکہ ابھی فقرا و مساکین وہاں نہ پہنچیں ۔ پس جب اس (کھیتی) کو اس حالت میں دیکھا تو کہنے لگے ۔ یقیناً ہم راہ بھول گئے ہیں (یہ وہ جگہ نہیں ہے، مگر غور سے دیکھا تو کہنے لگے) بلکہ ہم تو (اپنی فصل ہی سے) محروم ہو گئے ہیں ۔ ان میں سے درمیانے بھائی نے کہا، کیا میں نے تم سے پہلے ہی نہیں کہا تھا کہ (اس نعمت الٰہی پر) کیوں خدا کی پاکیزگی بیان نہیں کرتے (اب انجام بد دیکھا تو) سبھی پکار اٹھے ۔ ہمارے پروردگار کے لیے پاکیزگی ہے ۔ بے شک ہم نے خود ہی اپنے آپ پر ظلم کیا، اور آپس میں ایک دوسرے کو ملامت کرنے لگے اور (بے ساختہ) بول اٹھے، ہائے افسوس، ہم خود ہی سرکش تھے ۔ ممکن ہے، ہمارا رب ہمیں اس سے بہتر بدل عطا فرمائے ۔ بےشک ہم اپنے پروردگار کی طرف متوجہ ہیں ۔

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں، سورۃ القلم کی تفسیر کے ضمن میں، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول نقل کیا ہے کہ یہ کوئی واقعہ نہیں ہے بلکہ قرآن مجید نے ایک مثال دی ہے جو کفار مکہ کی ذہنی و عملی حالت سے ہم آہنگ اور ان کے کردار کی وضاحت کناں ہے، مگر ساتھ ہی سعید بن جبیرؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے جو یمن کی بستی ضروان میں پیش آیا اور یہ بستی صنعا سے چھے میل کے فاصلے پر واقع تھی ۔

قوم سبا: قوم سبا ایک مشہور اور متمدن قوم تھی ۔ یمن میں انھوں نے صدیوں تک حکومت کی ۔ ان کے رشد و ہدایت کے لیے اللہ کی طرف سے تیرہ نبی مبعوث کیے گئے ۔ قرآن مجید میں سبا نام کی ایک مستقل سورۃ موجود ہے، جس میں اگرچہ مختصر طور پر اس قوم کے حالات بیان کیے گئے ہیں، مگر اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں تہذیب و تمدن، مال و دولت، عیش و عشرت اور تجارت میں کوئی ان کا حریف نہ تھا ۔ ان کے سرسبز و شاداب باغ جن کے درخت گونا گوں میووں اور نوع بنوع پھلوں سے لدے ہوئے تھے، میلوں تک دو رویہ چلے گئے تھے ۔ سبا کے دارالحکومت کا نام مأرب تھا جو نہایت صاف ستھرا شہر تھا ۔ ملک کو سر سبز و شاداب رکھنے کے لیے یمن کے اقطاع و امصار میں انھوں نے سو سے زائد بند باندھ رکھے تھے تاکہ پانی سے محفوظ رہے ۔ سب سے بڑا بند شہر ’’مأرب‘‘ تھا جو دارالحکومت مأرب میں بنایا گیا تھا ۔ قرآن مجید اپنے اسلوب خاص میں ان کے باغات کی کثرت اور شہر کی صفائی کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے: لَقَدْ کَانَ لِسَبَاٍ فِیْ مَسْکَنِهِمْ اٰیَةٌ ۚ جَنَّتٰنِ عَنْ یَّمِیْنٍ وَّ شِمَالٍ ۵ کُلُوْا مِنْ رِّزْقِ رَبِّکُمْ وَاشْکُرُوْا لَهٗ ؕ بَلْدَةٌ طَیِّبَةٌ وَّ رَبٌّ غَفُوْرٌ (۳۴ [سبا] : ۱۵)، یعنی: بلاشبہہ اہل سبا کے لیے ان کے وطن میں (قدرت الٰہی کی عجیب و غریب) نشانی تھی ۔ دو باغوں کا سلسلہ دائیں اور بائیں جانب چلا گیا تھا (اور خدا نے ان کو فرما دیا تھا اے سبا والو!) اپنے

پروردگار کی طرف سے عطا کی ہوئی روزی کھاؤ اور اس کا شکر ادا کرو۔ تمھارا شہر ہے، صاف ستھرا اور پروردگار ہے، بخشنے والا .

لیکن ان لوگوں نے اللہ کی نافرمانی کی اور سرکشی و تمرد پر اتر آئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بند ٹوٹ گیا اور اس جنت نما خطے کے مختلف قسم کے میووں سے بھرے ہوے درخت جڑ سے اکھڑ گئے اور ان کی جگہ بدمزہ پھلوں اور جھاڑ نے لے لی۔ قرآن مجید اس کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے: فَاَعْرَضُوْا فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنٰهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ اُكُلٍ خَمْطٍ وَّ اَثْلٍ وَّ شَيْءٍ مِّنْ سِدْرٍ قَلِيْلٍ ۝ ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِمَا كَفَرُوْا ؕ وَهَلْ نُجٰزِيْٓ اِلَّا الْكَفُوْرَ (۳۴ [سبا] : ۱۶، ۱۷)، یعنی پھر انھوں (قوم سبا) نے پیغمبروں کی نصیحت سے اعراض کیا، نتیجۃً ہم نے ان پر سیل عرم (بند توڑنے کا سیلاب) بھیج دیا اور ان کے دو (بہترین) باغوں کے بدلے دو ایسے باغ اگا دیے جو بدمزہ پھلوں، جھاڑ اور کچھ بیری کے درختوں کے جھنڈ تھے۔ یہ ہم نے ان کی ناشکر گزاری کی سزا دی اور ہم صرف اسی قوم کو سزا دیا کرتے ہیں جو ناشکر گزار ہو .

یہ اللہ کی طرف سے اس سپاس ناشناس قوم کے لیے ایک عبرت انگیز سزا تھی۔ دوسری سزا ان کو یہ دی گئی کہ یمن سے شام تک ان کا جو سلسلۂ تجارت جاری تھا، وہ ختم ہو گیا۔ ان کی وہ تمام آبادیاں ویران ہوگئیں جو قریب قریب واقع تھیں اور قصبات و دیہات، کاروان سراؤں، تجارتی منڈیوں اور کاروباری مراکز کی صورت میں ایک خاص تسلسل اور ترتیب کے ساتھ دور تک دو رویہ چلی گئی تھیں، ان آبادیوں میں لوگ شب و روز اطمینان سے سفر کرتے تھے اور یہ ان کے راحت و آرام کی ضامن تھیں۔ طویل سفر کی تکلیفوں اور صعوبتوں سے ان کو محفوظ رکھتی تھیں۔ اب اس پورے علاقے میں خاک اڑنے لگی اور یمن سے شام تک پھیلا ہوا آبادیوں کا یہ جنت نظیر سلسلہ ویرانے میں تبدیل ہو کر رہ گیا۔ قرآن مجید اس حقیقت کا اس پیرایۂ بیان میں ذکر کرتا ہے: وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِيْ بٰرَكْنَا فِيْهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَّقَدَّرْنَا فِيْهَا السَّيْرَ ؕ سِيْرُوْا فِيْهَا لَيَالِيَ وَاَيَّامًا اٰمِنِيْنَ ۝ فَقَالُوْا رَبَّنَا بٰعِدْ بَيْنَ اَسْفَارِنَا وَظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنٰهُمْ اَحَادِيْثَ وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ (۳۴ [سبا] : ۱۸، ۱۹)، یعنی ہم نے ان کے (ملک) اور برکت والی آبادیوں (شام) کے درمیان بہت سی کھلی آبادیاں قائم کردی تھیں اور ان میں سفر کی منزلیں (کاروان سرائیں) مقرر کی تھیں اور (اعلان کر دیا تھا کہ) ان آبادیوں کے درمیان بے خوف و خطر شب و روز سفر کرو۔ مگر ان (ناسپاس) لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ اے ہمارے پروردگار ہماری منازل سفر میں دوری پیدا کر دے اور (ایسی باتیں کر کے) انھوں نے خود اپنے آپ پر ظلم کیا۔ پس ہم نے ان کو (تاریخ کی) کہانیاں بنا دیا اور ان کو پارہ پارہ کر دیا۔ بلاشبہہ صابر و شاکر بندوں کے لیے اس واقعے میں عبرت کی نشانیاں ہیں .

بہر کیف قبائل سبا اپنے غرور و نخوت اور کفر و شرک کے سبب سیلِ عرم کے ذریعے اس طرح تباہ و برباد ہوے کہ ان کی مستحکم عمارتیں اور مضبوط قلعے بھی باقی نہ رہے اور وہ خود بھی مختلف مقامات میں منتشر ہو گئے۔ کوئی قبیلہ کہیں چلا گیا اور کوئی کہیں۔ جدھر کسی کا منہ ہوا، پریشانی کے عالم میں دوڑ پڑا (قبائل سبا کے تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، بذیل تفسیر سورۂ سبا؛ البدایہ و النہایۃ، ۲ : ۱۹۱؛ نیز

سید سلیمان ندوی : ارض القرآن، ۱ : ۲۵۷، ۲۵۸؛ حفظ الرحمٰن سیوہاروی : قصص القرآن ج ۳ میں بذیل واقعات سبا).

اصحابُ الاُخدود : اُخدود کے معنی گڑھے، کھائی اور خندق کے ہیں۔ حضرت عیسٰی علیه السلام سے بہت عرصه بعد کی بات ہے که ایک کافر بادشاہ اور اس کے ارکان سلطنت نے خندقیں اور گڑھے کھدوائے اور ان میں آگ دہکائی اور پھر حضرت عیسٰیؑ کے متبعین کو جو اللہ پر ایمان رکھتے اور حضرت مسیحؑ کی تعلیمات کو صحیح اور لائق عمل سمجھتے تھے، ان میں ڈال کر زندہ جلا دیا تھا۔ اس بنا پر ان کافروں کو ''اصحاب الاخدود'' کہا گیا ہے۔ یه واقعه حضرت مسیحؑ سے کافی عرصه بعد اور رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کی بعثت سے قبل زمانۂ فترت میں پیش آیا۔ کافر بادشاہ اور اس کے اعیان حکومت نے ان مؤمنین مخلصین کو دین عیسائیت سے نکال کر اپنے دائرہ کفر میں لانے کی بے حد کوشش کی، مگر وہ نه مانے تو ان کو زندہ جلا دیا گیا۔ جب ان کو جلایا جا رہا تھا تو کافر خندقوں کے قریب کھڑے ان کی بے بسی سے محظوظ ہو رہے تھے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے که جن لوگوں نے اہلِ ایمان کو فتنه و مصیبت میں مبتلا کیا، اللہ ان کو عذاب جہنم میں ڈالے گا اور اہلِ ایمان اور نیک لوگوں کو جنت میں داخل فرمائے گا : وَالسَّمَآءِ ذَاتِ الْبُرُوْجِ ۙ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُوْدِ ۙ وَشَاهِدٍ وَّمَشْهُوْدٍ ؕ قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ ۙ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ ۙ اِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُوْدٌ ۙ وَّهُمْ عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ شُهُوْدٌ ؕ وَمَا نَقَمُوْا مِنْهُمْ اِلَّآ اَنْ يُّؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ ۙ الَّذِيْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ ۝ اِنَّ الَّذِيْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوْبُوْا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيْقِ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَهُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ؕ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيْرُ ؕ (۸۵ [البروج] : ۱ تا ۱۱)، یعنی قسم ہے آسمان کی جس میں برج ہیں اور اس دن کی جس کا وعدہ ہے اور حاضر ہونے والے کی اور اس کی جس کے پاس حاضر ہوتے ہیں۔ ہلاک ہو گئے کھائیاں کھودنے والے، یعنی آگ ہے بہت ایندھن والی جب وہ اس پر بیٹھے ہوے تھے اور جو کچھ وہ کرتے تھے مسلمانوں کے ساتھ، اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے اور ان کو مؤمنوں کی یہی بات بری لگتی تھی که وہ اللہ پر ایمان لائے جو زبردست ہے اور تعریفوں کا مستحق ہے، جس کی حکومت آسمانوں اور زمین میں ہے اور ہر چیز اللہ کے سامنے ہے۔ بلاشبہه جو لوگ ایمان دار مردوں اور ایمان دار عورتوں کو فتنے میں ڈالیں، پھر توبه نه کریں تو ان کے لیے جہنم اور آگ میں جلنے کا عذاب ہے۔ بلاشبہه جو لوگ ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کیے، ان کے لیے باغات ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ یه بہت بڑی کامرانی ہے.

اس باب میں مفسرین و مؤرخین نے کئی روایات نقل کی ہیں .... [مگر ان میں سے اکثر میں افسانوی مواد کا اس قدر غلبه ہے که انھیں قبول کرنے سے پہلے گہری تحقیق کی ضرورت ہو گی۔ اسی لیے ہم یہاں ان اکثر روایات کو نظر انداز کر رہے ہیں].

ایک نقطۂ نظر یه ہے که یه واقعه نجران میں پیش آیا (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابن کثیر : تفسیر، ۴ : ۴۹۳ تا ۴۹۵؛ نیز البدایة والنہایه، ۲ : ۱۳۰، ۱۳۱).

یه تمام واقعات بیان کرنے کے بعد حافظ

ابن کثیر لکھتے ھیں کہ اس قسم کے واقعات دنیا میں متعدد مقامات پر پیش آئے ھوں گے، مثلاً ابن ابی حاتم کا کہنا ھے کہ اُخدود کا ایک معاملہ تو یمن میں تبع کے زمانے میں پیش آیا۔ دوسرا قسطنطین کے عہد میں قسطنطینیہ میں وقوع پذیر ھوا۔ تیسرا بخت نصر کے دور میں عراق کی ارض بابل میں رونما ھوا (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ج ۴، بذیل سورۃ البروج)۔

**اصحاب الفیل:** اصحاب فیل کا واقعہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ولادت طیبہ سے پچاس روز پہلے ظاہر ھوا۔ بعض کا خیال ھے اسی روز ھوا جس روز آپؐ اس دنیا میں تشریف لائے۔ واقعہ اسطرح پیش آیا کہ بادشاہ حبشہ کی طرف سے یمن میں ایک حاکم مقرر تھا جس کا نام ابرھہ تھا۔ اس نے جب یہ دیکھا کہ تمام عرب موسم حج میں قریب و بعید کے مختلف علاقوں سے سمٹ کر بیت اللہ شریف کا قصد کرتے ھیں تو اس کے دل میں یہ خواھش پیدا ھوئی کہ یہ اجتماع ھمارے ھاں ھونا چاھیے۔ اس کی تدبیر اس نے یہ سوچی کہ عیسائی مذھب کے نام پر ایک عالیشان گرجا تعمیر کیا جائے، جس میں آرام و آسائش اور راحت و دلکشی کے تمام سامان موجود ھوں۔ اس سے یہ ھوگا کہ لوگ مکے کے اس اصلی اور سادہ کعبے کو چھوڑ کر ھمارے اس مرصّع و مزیّن کعبے کی طرف آنے لگیں گے۔ چنانچہ اس نے صنعا میں جو یمن کا بڑا شہر ھے، بزعم خویش اپنے اس کعبے کی بنیاد رکھی اور اس کی تعمیر و تزئین پر بہت سرمایہ لگایا، لیکن لوگ اس طرف متوجہ نہ ھوئے اور کسی نے اس میں کسی قسم کی دلچسپی کا اظہار نہ کیا، بلکہ اھل عرب بالخصوص قریش کو جب تمام صورت حال کا پتا چلا تو وہ سخت خشمگین ھوئے اور صنعا کے اس مصنوعی کعبے کو علی الاعلان بے وقعت اور ناقابلِ احترام گردانا۔ یہ بھی منقول ھے کہ بعض لوگوں نے اس میں غلاظت پھینکی اور یہ بھی کہا جاتا ھے کہ کسی عرب نے آگ جلائی اور وہ ھوا سے اُڑ کر اس عمارت میں لگ گئی۔ یہ صورت حال ابرھہ کے لیے مزید اشتعال کا باعث ثابت ھوئی اور اس نے جھنجلا کر کعبۃ اللہ پر فوج کشی کرنے کا ارادہ کر لیا۔ وہ بہت بڑا لشکر [جسمیں ھاتھیوں کو خصوصی طور سے شامل کیا گیا، کیونکہ اھل عرب اس جانور سے خوف کھاتے تھے] لے کر کعبے کو منہدم کر دینے کے لیے روانہ ھوا۔ اثنائے راہ میں جس عرب قبیلے نے مزاحمت کی اسے مغلوب کرتا ھوا آگے بڑھتا رھا۔ اس زمانے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے دادا عبدالمطلب قریش کے سردار اور کعبۃ اللہ کے متولی تھے۔ جب ان کو لشکر کشی کا حال معلوم ھوا تو انھوں نے اعلان کر دیا کہ لوگو اپنا بچاؤ کر لو۔ کعبہ جس کا گھر ھے وہ خود اس کو بچا لے گا۔ اب ابرھہ کے سامنے راستہ صاف تھا اور اسے کسی طرف سے رکاوٹ یا مزاحمت کا خطرہ نہ تھا۔ اسے یقین ھو گیا تھا کہ کعبے کا انہدام اب کوئی مشکل کام نہیں ھے، مگر جب وہ مکۂ مکرمہ کے قریب وادی مُحَسِّر میں پہنچا تو سمندر کی طرف سے سبز اور زرد رنگ کے چھوٹے چھوٹے پرندوں کی ٹکڑیاں نظر آئیں۔ ھر پرندے نے اپنی چونچ اور پنجے میں چھوٹی چھوٹی کنکریاں دبا رکھی تھیں۔ ان عجیب و غریب پرندوں کے غول کے غول ابرھہ کے لشکر پر کنکریاں برسانے لگے۔ وہ کنکریاں بندوق کی گولی سے بھی زیادہ تیز اور مہلک ثابت ھوئیں۔ جس کو یہ کنکری لگتی جسم کو چیرتی ھوئی ایک طرف سے دوسری طرف نکل جاتی اور ایک زھریلا مادّہ اس کے اندر چھوڑ جاتی۔ یہ حملہ اس درجہ ناگہانی

اور زور دار تھا کہ کسی کو سنبھلنے کا موقع ھی نہ ملا۔ بہت سے لوگ وھیں ھلاک ھو گئے جو بھاگنے میں کامیاب ھو گئے وہ کئی قسم کی تکلیفیں اٹھا کر مرے۔

یہ واقعہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے عین زمانۂ ولادت کا ھے۔ گویا یہ آسمانی نشان آپؐ کی بعثت و تشریف آوری کی اطلاع تھی۔ اور ایک غیبی اشارہ تھا کہ جس طرح اللہ تعالٰی نے اپنے گھر کی معجزانہ طور پر حفاظت فرمائی ھے، اس گھر کے سب سے مقدس متولی اور سب سے بزرگ پیغمبرؐ کی حفاظت بھی اسی طرح کرے گا۔ یہ قصہ قرآن مجید نے ان الفاظ میں بیان کیا ھے:
اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحٰبِ الْفِيْلِ ۝ اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِیْ تَضْلِيْلٍ ۝ وَّ اَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ ۝ تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيْلٍ ۝ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ (۱۰۵ [الفیل] : ۱ تا ۵)، یعنی (اے پیغمبر!) کیا آپؐ نے نہیں دیکھا، کس طرح کیا آپؐ کے رب نے ھاتھی والوں کے ساتھ۔ کیا ان کا داؤں اس نے غلط نہیں کر دیا، اور ان پر ٹکڑیاں ٹکڑیاں اڑتے جانور بھیجے، جو ان پر پتھر کی کنکریاں پھینکتے تھے۔ پھر انھیں کھائے ھوے بھوسے کی طرح کر ڈالا۔

مطلب یہ کہ انھیں اس بھس اور چارے کی طرح پراگندہ، منتشر، بےکار اور چورا چورا کر دیا، جس طرح کہ بیل اور گائے وغیرہ اس بھس اور چارے کو کر دیتے ھیں جو ان کے کھانے سے بچ جاتا ھے۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ھوں کتب تفسیر بذیل سورۃ الفیل؛ نیز کتب تواریخ۔

**ابو لھب**: قرآن مجید میں جن جاھلی [اور مخالف اسلام] شخصیتوں کا ذکر ھے ان میں ایک ابو لھب بھی ھے، یہ آنحضرتؐ کا چچا تھا اور آپؐ کا بدترین دشمن۔ [تفصیل کے لیے رکّ بہ ابو لھب]، اس کے بارے میں اللہ تعالٰی نے ایک سورۃ اللھب نازل کی، جس کے الفاظ یہ ھیں:
تَبَّتْ يَدَآ اَبِیْ لَهَبٍ وَّ تَبَّ ۝ مَآ اَغْنٰى عَنْهُ مَالُهٗ وَ مَا كَسَبَ ۝ سَيَصْلٰى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝ وَّ امْرَاَتُهٗ ۭ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ۝ فِیْ جِيْدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ (۱۱۱ [اللھب] : ۱ تا ۵)، یعنی ٹوٹ گئے ھاتھ ابولھب کے اور وہ ھلاک ھوگیا، نہ تو اس کا مال اس کے کام آیا اور نہ وہ جو اس نے کمایا۔ اب وہ سخت شعلہ زن آگ میں داخل ھوگا، اور اس کی بیوی جو سر پر ایندھن اٹھائے پھرتی ھے، اس کی گردن میں مونجھ کی رسی ھے۔

**جنوں کے سماعت قرآن کا قصہ**: قرآن مجید نے سورۃ الاحقاف میں یہ قصہ بیان کیا ھے کہ اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دعوت کی طرف جنوں کی توجہ بھی مبذول کرا دی۔ واقعہ یوں پیش آیا کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے قیام مکہ کے زمانے میں جنوں کی ایک جماعت وادی نخلہ کی طرف جا رھی تھی، اتفاق سے اس وقت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم صحابۂ کرامؓ کی ایک مختصر سی جماعت کو فجر کی نماز پڑھا رھے تھے، جنوں کے کان میں قرآن مجید کی آواز پڑی، تو اسے خاموشی اور توجہ سے سنا اور نہایت متأثر ھوے۔ واپس اپنی قوم کے دیگر جنوں کی طرف آئے تو انھیں سارا واقعہ سنایا اور قرآن مجید کو ایک بدرجۂ غایت عمدہ اور تورات و انجیل وغیرہ کتب سماویہ کا مصدق قرار دیا۔ اپنی قوم سے انھوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ کے اس داعی (محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) کی بات مانو اور اس کی صداقت و حقانیت اور نبوت و رسالت پر ایمان لے آؤ۔ یہ قصہ ۴۶ [الاحقاف] : ۲۹، تا ۳۴ میں بیان کیا گیا ھے اور سورۃ الجن

میں بھی اس کی بعض مزید تفصیلات ذکر کی گئی ھیں۔ [نیز رکّ به الجن (سوره)].

غلبۂ اھل روم کا قصه: رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آلهٖ و سلّم کے زمانے میں دنیا کی دو سلطنتیں مشهور تھیں: ایک کسری کی، یعنی سلطنت ایران اور دوسری قیصر کی، یعنی سلطنت روم۔ یه دونوں حکومتیں ایک دوسرے کی زبردست حریف تھیں اور ان کی نبرد آزمائیوں کا سلسله همیشه جاری رهتا تھا۔ ۵۷۱ء میں رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آلهٖ و سلّم کی ولادت هوئی اور چالیس سال بعد ۶۱۰ء میں آپؐ کو خلعت نبوت سے نوازا گیا۔ ۶۰۲ سے ۶۱۴ء تک ان دونوں حریف سلطنتوں کے درمیان معرکه آرائی هوتی رهی۔ اھل مکه کو ان کی لڑائی کی خبریں پهنچتی رهتی تھیں اور وه اس سے دلچسپی رکھتے تھے، لیکن رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آلهٖ و سلّم کی بعثت کے بعد تو اھل مکه کو اس لڑائی سے اور بھی دلچسپی پیدا هو گئی تھی۔ اس کی وجه یه تھی که فارس کے لوگ آتش پرست مجوس تھے جن سے مشرکین مکه اپنے مذهبی تعلق کی بنا پر قرب رکھتے تھے۔ اور اھل روم نصاری تھے ان سے اھل کتاب هونے کی وجه سے مسلمانوں کا ذهنی و قلبی لگاؤ تھا۔ جب فارس والوں کی فتح کی خبر آتی تو مشرکین مکه خوش هوتے اور اھل روم کے غلبے کی اطلاع آتی تو قدرةً مسلمانوں کو مسرت هوتی۔ ۶۱۴ء میں جب که رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آلهٖ و سلّم کی بعثت پر پانچ برس گزرے تھے اھل فارس نے اھل روم کو فیصله کن شکست دی، جس کے نتیجے میں شام، مصر، ایشیائے کوچک وغیره تمام ممالک رومیوں کے هاتھ سے نکل گئے.

اس موقع پر قرآن مجید کی یه آیات نازل هوئیں: الٓمّٓ ۚ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۙ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَ هُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُوْنَ ۙ فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ ۬ۗ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْۢ بَعْدُ ۭ وَ یَوْمَئِذٍ یَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۙ بِنَصْرِ اللّٰهِ ۭ یَنْصُرُ مَنْ یَّشَآءُ ۭ وَ هُوَ الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ (۳۰ [الرُّوم]: ۱ تا ۵)، یعنی (اھل) روم مغلوب هو گئے، نزدیک کے ملک میں اور وه مغلوب هونے کے بعد عنقریب غلبه پا لیں گے، چند هی سال میں۔ پهلے بھی اور پیچھے بھی خدا هی کا حکم ھے اور اس روز مؤمن خوش هو جائیں گے، اللّٰه کی مدد سے۔ وه جسے چاهتا ھے مدد دیتا ھے اور وه غالب (اور) مهربان ھے۔ [مزید تفصیل کے لیے رکّ به مقالۂ الرُّوم].

هجرت: رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آلهٖ و سلّم کی پاکیزه زندگی کے تمام گوشوں کی مختلف انداز و اسلوب سے قرآن مجید نے پوری وضاحت فرما دی ھے۔ سورۂ بنیّ اسرآءیل اور سورة النجم میں واقعۂ معراج اور اسی طرح مختلف مقامات پر هجرت کا بھی ذکر ھے۔ هجرت مدینه میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللّٰه عنه کی معیت کا ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ھے: اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا ثَانِیَ اثْنَیْنِ اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا ۚ (۹ [التوبة]: ۴۰)، یعنی جب رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم کو کافروں نے مکّۂ مکرّمه سے نکال دیا تھا، وه دوسرے تھے، دو کے، جبکه دونوں غار میں تھے۔ یه اپنے رفیق (حضرت ابوبکر صدیقؓ) سے که رھے تھے (ابوبکر) غم نه کھاؤ۔ بلاشبهه اللّٰه تعالی همارے ساتھ ھے۔ هجرت کا واقعه قرآن نے متعدد مقامات پر مختلف طریق سے بیان کیا ھے.

غزوات: قرآن مجید نے غزوات کا ذکر بھی فرمایا ھے، جنگ بدر کا تذکره سورۂ آل عمرٰن، سورة الانفال اور اس کے علاوه بعض دوسرے مقامات پر

بڑی تفصیل سے کیا گیا ھے ۔ اللہ نے اس جنگ میں مسلمانوں کی جو مدد کی اس کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ھے : وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّةٌ ۚ فَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۲۳)، یعنی اللہ نے بدر کی جنگ میں تمھاری مدد کی جبکہ تم کمزور حالت میں تھے ۔ پس اللہ سے ڈرتے رھو، تاکہ تم شکر گزار ھو .

اسی طرح غزوۂ احد کا واقعہ بھی انتہائی اھمیت کا حامل ھے ۔ سورۂ اٰل عمرٰن، الانفال اور التوبة وغیرہ میں اس کا ذکر کیا گیا ھے ۔ سورۂ اٰل عمرٰن میں ھے : وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِيْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۲۱)، یعنی اور (اے پیغمبر! قابل ذکر وہ بات ھے) جبکہ تم صبح سویرے اپنے گھر سے نکلے تھے (اور احد کے میدان میں) لڑائی کے لیے مورچوں میں مسلمانوں کو بٹھا رھے تھے اور اللہ تعالٰی سب کچھ سننے والا، جاننے والا ھے ۔ پھر جنگ کے نتائج چونکہ مسلمانوں کی توقع کے خلاف تھے ۔ اس لیے اس پر بھی ان کو تسلی دی ھے : اِنْ يَّمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهٗ ۭ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۴۰)، یعنی اگر تم نے (احد میں) زخم کھایا ھے تو دوسرے گروہ کو بھی (بدر میں) ویسے ھی زخم لگ چکے ھیں ۔ جنگ احد کا ذکر قرآن مجید میں بڑی تفصیل کے ساتھ آیا ھے ۔ ابن اسحٰق سے منقول ھے : انزلَ اللہ فی شانِ احد ستین اٰیۃً مِن اٰل عمرٰن (فتح الباری، ۷ : ۲۷۸)، یعنی اللہ تعالٰی نے غزوۂ احد کے بارے میں سورۂ اٰل عمرٰن میں ساٹھ اٰیتیں نازل کیں .

غزوۂ خندق یا غزوۂ احزاب کا ذکر بھی قرآن مجید میں موجود ھے ۔ یہ غزوہ بدرجۂ غایت اھم تھا ۔ اس سلسلے میں اللہ تعالٰی نے ایک پوری سورت نازل فرمائی، جس کا نام ھی سورة الاحزاب ھے ۔ قرآن مجید میں اس غزوے کے متعلق کہا ھے : يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُوْدٌ فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَّجُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا ۭ وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرًا (۳۳ [الاحزاب] : ۹)، یعنی اے ایمان والو! اللہ کی نعمت کو یاد کرو، جو تم پر اس وقت کی گئی جب تم پر (مشرکین کے) لشکر چڑھ آئے تھے، پس ھم نے ان پر تیز ھوا کو اور ایسے لشکروں کو بھیج دیا، جن کو تم نہیں دیکھ رھے تھے، اور جو کچھ بھی تم کرتے ھو، اللہ اس کو دیکھنے والا ھے .

صلح حدیبیہ یا بیعت رضوان کا قصہ بھی قرآن کریم میں مذکور ھے اور تاریخ اسلام میں اس کو بدرجۂ غایت اھمیت حاصل ھے ۔ قرآن مجید نے اس کو اھل اسلام کی فتح سے تعبیر کیا ھے : لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا (۴۸ [الفتح] : ۱۸)، یعنی بلاشبہہ اللہ ایمان والوں سے راضی ھوگیا ۔ جبکہ وہ (اے پیغمبر!) آپؐ کے ھاتھ پر درخت کے نیچے بیعت کر رھے تھے اور اللہ نے جان لیا جو ان کے دلوں میں تھا ۔ پس ان پر اطمینان و سکون اتارا اور ان کو ایک فتح قریب انعام میں دی.

حافظ ابن حجر کے مطابق، فتحًا قریبًا سے مراد، فتح خیبر ھے، جو حدیبیہ کے بعد حاصل ھوئی اور جس میں مسلمانوں کو بہت سا مال غنیمت ھاتھ آیا (فتح الباری ۷ : ۲۰۰) اگرچہ فتح قریب کے متعلق اور اقوال بھی ھیں تاھم یہ واقعہ ھے کہ صلح حدیبیہ (یا بیعت رضوان) کے بعد مسلمانوں کے لیے فتح و کامیابی کے دروازے وا ھو گئے .

فتح مکّہ کا قصّہ بھی قرآن مجید نے بیان فرمایا

ہے۔ سورة الحدید میں ہے: لَا یَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ ط اُولٰٓئِکَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَ قٰتَلُوْا ط وَ کُلًّا وَّعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی ط (۵۷ [الحدید]: ۱۰)، یعنی تم میں برابر نہیں ہے وہ جس نے کہ خرچ کیا فتح مکہ سے پہلے اور جہاد کیا۔ ان لوگوں کا درجہ ان سے بہت بڑا ہے، جو کہ فتح مکہ کے بعد خرچ کریں اور جہاد کریں۔ اور اللہ نے سب سے حسن و خوبی کا وعدہ کیا ہے.

[سورة النصر جو نزول کے اعتبار سے سب سے آخری سورت ہے، فتح و کامرانی کی انھیں منزلوں کی نشان دہی کرتی ہے:] اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَ الْفَتْحُ ○ وَ رَاَیْتَ النَّاسَ یَدْخُلُوْنَ فِیْ دِیْنِ اللّٰہِ اَفْوَاجًا ○ (۱۱۰ [النصر]: ۱، ۲)، یعنی جب آ گئی اللہ کی مدد اور فتح اور تم دیکھو کہ لوگ اللہ کے دین میں فوج در فوج داخل ہونے لگیں.

غزوۂ حنین کا واقعہ بھی قرآن کریم میں مذکور ہے۔ اس موقع پر بعض مسلمانوں کے دلوں میں اپنی کثرت کی وجہ سے عجب و غرور کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالٰی نے پہلے شکست، پھر فتح و نصرت عطا فرمائی۔ ارشاد ہے: لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّٰہُ فِیْ مَوَاطِنَ کَثِیْرَةٍ لا وَّ یَوْمَ حُنَیْنٍ لا اِذْ اَعْجَبَتْکُمْ کَثْرَتُکُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْکُمْ شَیْئًا وَّ ضَاقَتْ عَلَیْکُمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّیْتُمْ مُّدْبِرِیْنَ ○ ثُمَّ اَنْزَلَ اللّٰہُ سَکِیْنَتَہٗ عَلٰی رَسُوْلِہٖ وَعَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ وَاَنْزَلَ جُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْھَا وَ عَذَّبَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ط وَ ذٰلِکَ جَزَآءُ الْکٰفِرِیْنَ ○ ثُمَّ یَتُوْبُ اللّٰہُ مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِکَ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ ط وَ اللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (۹ [التوبة]: ۲۵ تا ۲۷)، یعنی بلاشبہہ اللہ بہت سے میدانوں میں تمھاری مدد کر چکا ہے اور غزوۂ حنین میں بھی۔ جب تم اپنی کثرت پر اترا گئے تھے، دیکھو وہ کثرت تمھارے کچھ کام نہ آئی اور زمین اپنی پوری وسعت کے باوجود تم پر تنگ ہو گئی اور آخر کار ایسا ہوا کہ تم میدان سے پیٹھ دکھا کر بھاگنے لگے۔ پھر اللہ نے اپنے رسول پر اور مؤمنوں پر اپنی طرف سے دل کے سکون و قرار کی نعمت نازل کی اور ایسی فوجیں اتاریں جو تمھیں نظر نہ آتی تھیں، اور ان لوگوں کو مبتلاے عذاب کیا، جنھوں نے کفر کی راہ اختیار کی اور جو کفر کی راہ اختیار کرتے ہیں، ان کی سزا یہی ہے۔ اس کے بعد اللہ جس پر چاہے گا، اپنی رحمت سے توجہ فرمائے گا اور اللہ بڑا ہی بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے۔

غزوۂ تبوک کا قصہ بھی قرآن کریم میں مذکور ہے۔ تبوک علاقۂ شام کا ایک شہر تھا۔ ۹ھ میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو یہ اطلاع ملی کہ قیصر روم ہرقل ایک بڑے لشکر کے ساتھ جس میں کئی لاکھ رضاکار بھی شامل ہیں، مسلمانوں پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہا ہے۔ مسلمانوں کے لیے یہ بہت ہی مشکل اور تکلیف کا وقت تھا۔ حجاز قحط کی لپیٹ میں تھا، زمین خشک ہو چکی تھی اور کہیں کوئی پیداوار یا فصل نہ تھی۔ گرمی انتہائی شدت کی پڑ رہی تھی۔ پانی میسر آنا بہت دشوار تھا۔ نہریں اور تالاب خشک ہو چکے تھے اور لوگ عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اسی لیے اس جنگ کو غزوۂ عسرت کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ قرآن نے سورة التوبة میں اس کا ذکر کیا ہے: لَقَدْ تَّابَ اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ وَالْمُھٰجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ فِیْ سَاعَةِ الْعُسْرَةِ

مِنْۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيْغُ قُلُوْبُ فَرِيْقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ ؕ اِنَّهٗ بِهِمْ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ (۹ [التوبة] : ۱۱۷)، یعنی بے شک اللہ اپنی رحمت سے رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم پر متوجه هوگیا اور مهاجرین اور انصار پر بھی، عنان توجه مبذول فرمائی، جو بڑی تنگی اور بے سروسامانی کی حالت میں اس کے نقش قدم پر چلے اور اس وقت چلے جب که قریب تھا که ان میں سے ایک گروه کے دل ڈگمگا جائیں اور پھر وه اپنی رحمت سے ان سب پر متوجه هو گیا بلاشبهه وه شفقت کرنے والا، رحم کرنے والا هے۔

مسجد ضرار: قرآن مجید میں ایک قصّه مسجد ضرار کا بھی بیان کیا گیا هے، یه قصه سورة التوبة میں مذکور هے۔ مختصر الفاظ میں اس کی تفصیل یه هے که رسول اللہ صلّی اللہ علیه وآلہٖ و سلّم مکّهٔ مکرمه سے هجرت کر کے مدینهٔ منوره تشریف لائے تو سب سے پہلے شهر کے باهر بنی عمرو بن عوف کے محلے میں فروکش هوے۔ پھر چند روز بعد شهر (مدینه) میں تشریف لے گئے اور مسجد نبوی تعمیر فرمائی۔ محلهٔ بنی عمرو بن عوف میں جهاں آپؐ پہلے نماز ادا فرماتے تھے، وهاں کے لوگوں نے ایک مسجد تعمیر کی جو مسجد قُبا کے نام سے مشهور هے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیه وآلہٖ وسلّم عام طور پر هفتے کے روز مسجد قبا میں جا کر دو رکعت نماز پڑھتے اور اس کی فضیلت بیان فرماتے تھے۔ اب بعض منافقین کے دل میں نفاق کا جذبه جو ابھرا تو انھوں نے اراده کیا که مسجد قُبا کے مقابلے میں اسی کے قریب ایک اور مکان مسجد کے نام سے تعمیر کیا جائے۔ جهاں اپنی الگ جماعت کا انتظام هو اور جهاں تک هو سکے دیگر مسلمانوں کو بھی جو مسجد قبا میں نماز ادا کرتے هیں، اسی نئی مسجد میں نماز پڑھنے کی ترغیب دی جائے۔ اس تجویز کا اصل محرک ایک شخص ابو عامر خزرجی تھا، جس نے هجرت نبوی سے قبل نصرانیت کا بھیس بنا کر راهبانه زندگی اختیار کر لی تھی۔ مدینے اور اس کے گرد و نواح کے کچھ باشندے بالخصوص قبیلهٔ خزرج کے لوگ اس کو زاهد و درویش مانتے اور اس کا بڑا احترام کرتے تھے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم کے قدوم میمنت لزوم سے مدینهٔ منوره میں جب ایمان و عرفان کا آفتاب چمکا اور اسلام کی ضیا افروز کرنیں اپنی روشنی بکھیرنے لگیں تو اس زاهد و درویش کا بھرم کھل گیا۔ ابو عامر کو سخت ذهنی کوفت هوئی۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہٖ وسلّم نے اس کو اسلام کی دعوت دی اور فرمایا میں خالص ملت ابراهیمی کا پیغامبر هوں۔ اس نے حضورؐ سے کہا میں پہلے سے ملّت ابراهیمی کا پیرو هوں، مگر آپؐ نے اپنی طرف سے اس میں کچھ نئی چیزیں داخل کر دی هیں۔ حضورؐ نے اس کی سختی سے تردید کی۔ بالآخر یه شخص حضورؐ سے سخت مخالفت و عناد کا اظهار کرنے لگا۔ جنگ بدر کے بعد مکے گیا تاکه کفار قریش کو آپؐ کے خلاف پھر آمادهٔ جنگ کرے، جنگ احد کے موقع پر کفار کا ساتھ دیا۔ یه شخص ملک شام بھی گیا تھا۔ اس نے شام میں بیٹھ کر منافقین مدینه سے خط و کتابت کی که تم مسجد کے نام سے ایک عمارت بناؤ، جهاں نماز کے بهانے سے اسلام اور متبعین اسلام کے خلاف مشورے کیے جا سکیں اور رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آلہٖ و سلّم سے یه کهو که هماری نیت بری نهیں هے۔ همارے ارادے نیک هیں۔ بارش اور سردی کے دنوں میں چونکه لوگوں کا مسجد قبا میں آنا مشکل هے، لهٰذا یه مسجد تعمیر کر لیں۔ چنانچه یه مسجد بنائی گئی اور حضورؐ کو بھی اس میں نماز پڑھنے کی دعوت دی گئی۔ مقصد یه تھا که اس میں حضورؐ کے نماز پڑھنے کے بعد عام مسلمان وهاں جانے اور نماز پڑھنے لگیں گے۔ حضورؐ اس وقت جنگ تبوک کے لیے تشریف

لے جا رہے تھے۔ آپؐ نے فرمایا کہ اگر اللہ نے چاہا تو واپسی پر آئیں گے، لیکن جب تبوک سے واپس تشریف لائے اور مدینۂ منورہ کے قریب ذِی اَوَان کے مقام پر پہنچے تو [اللہ تعالٰی نے ان آیات کے ذریعے آپؐ کو منافقین کے ناپاک عزائم سے آگاہ کر دیا اور حکم دیا] کہ آپؐ اس مسجد میں بالکل تشریف نہ لے جائیں: وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّ كُفْرًا وَّ تَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ اِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ ط وَ لَيَحْلِفُنَّ اِنْ اَرَدْنَا اِلَّا الْحُسْنٰى ط وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ ○ لَا تَقُمْ فِيْهِ اَبَدًا ط لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ ط فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا ط وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ ○ اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْيَانَهٗ عَلٰى تَقْوٰى مِنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ اَمْ مَّنْ اَسَّسَ بُنْيَانَهٗ عَلٰى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهٖ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ ط وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ ○ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِيْ بَنَوْا رِيْبَةً فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِلَّا اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ ط وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (۹ [التوبة] : ۱۰۷ تا ۱۱۰)، یعنی جن لوگوں نے مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے اور اللہ سے کفر کرنے اور ایمان داروں میں پھوٹ ڈالنے اور جو شخص پہلے سے اللہ اور رسول سے برسر پیکار ہے، اس کے لیے کمین گاہ کی غرض سے مسجد بنائی ہے، وہ ضرور قسمیں کھائیں گے کہ ہمارا ارادہ تو صرف بھلائی ہے اور اللہ گواہ ہے کہ وہ لوگ جھوٹے ہیں۔ (اے پیغمبر!) آپؐ اس (مسجد) میں کبھی بھی کھڑے نہ ہوں۔ البتّہ وہ مسجد جس کی بنیاد اوّل یوم ہی سے تقوی و پرہیز گاری پر رکھی گئی ہے، وہ اس لائق ہے کہ آپؐ اس میں کھڑے ہوں۔ اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی سے محبت رکھتے ہیں اور اللہ بھی پاک بازوں ہی کو دوست رکھتا ہے۔ کیا وہ شخص بہتر ہے جس نے اپنی عمارت کی بنیاد اللہ کے خوف اور اس کی خوشنودی پر رکھی یا وہ جس نے ایک کھائی کے گرتے ہوئے کنارے پر اپنی عمارت کی بنیاد رکھی۔ اور وہ اپنے مکین سمیت آتش دوزخ (کے گڑھے) میں جا گری۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ انہیں (سعادت کی) راہ نہیں دکھاتا جو ظلم کا شیوہ اختیار کرتے ہیں۔ یہ عمارت (مسجد ضرار) جو انھوں نے بنائی ہے ہمیشہ ان کے دلوں کو شک و شبہہ سے مضطرب رکھے گی۔ (یہ کانٹا نکلنے والا نہیں) مگر یہ کہ ان کے دلوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جائیں (کیونکہ یہ ان کے نفاق کی ایک بہت بڑی شرارت تھی، جو چلی نہیں، اس لیے ہمیشہ اس کی وجہ سے خوف و ہراس میں مبتلا رہیں گے) اور اللہ سب کا حال جاننے والا (اپنے تمام کاموں میں) حکمت رکھنے والا ہے.

ان آیات کے نزول کے بعد اسی وقت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے چند صحابہ کو مدینے کی طرف بھیج دیا تاکہ آپؐ کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے پہلے وہ اس عمارت کو مسمار کر دیں جس کا نام منافقین نے از راہ خداع و فریب مسجد رکھ لیا تھا۔ انھوں نے فورًا تعمیل ارشاد کرتے ہوئے مسجد ضرار کو گرا دیا.

**اصحاب ثلٰثہ کا واقعہ:** سورة التوبة میں ان تین صحابۂ کرامؓ کا قصہ بیان کیا گیا ہے جو بغیر کسی معقول وجہ کے جنگ تبوک میں شریک نہ ہو سکے۔ ان کا معاملہ پچاس دن معلق رہا۔ آنحضرتؐ کے حکم پر سب لوگوں نے ان کا مقاطعہ کر دیا، حتّٰی کہ اعزہ و اقارب اور بیویوں تک نے ان سے قطع تعلّق کر لیا۔ بالآخر سخت ابتلا و امتحان کے بعد اللہ نے ان کی توبہ قبول کی اور ان کی لغزش

معاف فرما دی۔ یہ تین صحابۂ کرام کعبؓ بن مالک، ہلالؓ بن امیہ اور مرارہؓ بن ربیعہ تھے ۔ قرآن مجید اس کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے : وَ عَلَی الثَّلٰثَةِ الَّذِیْنَ خُلِّفُوْاؕ حَتّٰۤی اِذَا ضَاقَتْ عَلَیْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَیْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوْۤا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّاۤ اِلَیْهِؕ ثُمَّ تَابَ عَلَیْهِمْ لِیَتُوْبُوْاؕ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ (٩ [التوبة] : ١١٨)، یعنی اور ان تین شخصوں پر بھی (اس کے رحمت کے دروازے کھل گئے) جو (معلق حالت میں) چھوڑ دیے گئے تھے جبکہ زمین اپنی ساری وسعت کے باوجود بھی ان کے لیے تنگ ہوگئی اور ان کی جانیں (بھی) ان پر دوبھر ہوگئیں اور انھوں نے جان لیا کہ (خدا کے ہاتھ) سے انھیں خود اس کے سوا کوئی پناہ نہیں ۔ پس اللہ اپنی رحمت سے ان پر لوٹ آیا تاکہ وہ توبہ و رجوع کریں بلاشبہہ اللہ ہی بڑا توبہ قبول کرنے والا، بڑا ہی رحمت والا ہے .

زیدؓ بن حارثہ : عرب کا ایک معزز قبیلہ، بنو کلب تھا ۔ [زیدؓ بن حارثہ اسی معزز قبیلے سے تعلق رکھتے تھے]۔ زیدؓ بن حارثہ بچپن میں اپنی والدہ کے ساتھ بنو معین کے قبیلے میں جا رہے تھے کہ راستے میں ایک اور قبیلے بنو قین نے ان کو لوٹ لیا ۔ وہ لوگ خود زید کو بھی اپنے ساتھ لے گئے اور عکاظ کے بازار میں لا کر ان کو فروخت کر دیا ۔ وہاں حضرت خدیجة رضی اللہ عنہا کے بھتیجے حکیم بن حزام نے اپنی پھپی (حضرت خدیجہؓ) کے لیے انھیں خرید لیا ۔ زیدؓ کی عمر آٹھ سال کی تھی کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے عقد نکاح میں آنے کا شرف حاصل ہوا اور انھوں نے اسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا ۔ زید کے والد حارثہ کو جب معلوم ہوا کہ اس کا لڑکا مکۂ مکرمہ میں موجود ہے تو وہ زید کو واپس لے جانے کے لیے اپنے بھائی کعب کو ساتھ لے کر آئے، لیکن حضرت زیدؓ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے الگ ہونے اور باپ کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا ۔ اس سے حضرت زیدؓ کے والد کو بڑی تکلیف ہوئی اور کہا تم غلامی کو آزادی پر اور ایک اجنبی خاندان کو ماں باپ پر ترجیح دیتے ہو۔ زیدؓ نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ذات گرامی کی صحبت کو دنیا کی ہر چیز پر میرے نزدیک تقدم حاصل ہے ۔ میں انھیں چھوڑ کر آپ کے ساتھ نہیں جا سکتا ۔ آپؐ نے زیدؓ کو اسی وقت آزاد کر دیا اور اسے اپنا بیٹا بنا لیا، اور لوگ انھیں زید بن محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کہنے لگے ۔

اس کے کچھ عرصے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مساوات انسانی کو ثابت کرنے کے لیے حضرت زیدؓ کی شادی اپنی پھپی زاد بہن زینبؓ بنت جحش [رک باں] سے کر دی ۔ زینبؓ، حضورؐ کی پھپی امیّہ بنت عبدالمطلب کی بیٹی اور ہاشمی خاندان کی چشم و چراغ تھیں .

اس طرح حضرت زیدؓ خاندان ہاشمی سے ایک خاص رشتہ و تعلق میں منسلک ہو گئے اور ساتھ ہی عملی طور پر نسلی و خاندانی فخر و غرور کا بھی خاتمہ ہو گیا، لیکن اس میں ایک مشکل یہ [پیش آئی، کہ دونوں کے مزاج میں تفاوت ہونے کی وجہ سے ان کا آپس میں] نباہ نہ ہو سکا اور ناچاقی یہاں تک بڑھ گئی کہ نوبت طلاق تک پہنچ گئی ۔ اب حضرت زینبؓ کے دوسرے نکاح کا مسئلہ سامنے آیا۔ [اس موقع پر اللہ تعالٰی عرب میں رائج شدہ ایک قدیم رسم کو ختم کرانا چاہتے تھے ۔ وہ رسم اپنے منہ بولے بیٹے (متبنّی) کی منکوحہ سے نکاح نہ کرنے کی تھی ۔ اس لیے اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو حکم دیا

کہ آپؐ حضرت زینبؓ سے نکاح فرمالیں اور دنیا کے سامنے اس مسئلے کا عملی ثبوت مہیا کر دیں ] اور اس کے ساتھ حضرت زید کا ذکر خیر بھی قرآن مجید میں کیا گیا۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ واحد صحابی ہیں، جن کا نام قرآن مجید میں لیا گیا ہے: فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَیْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِیْۤ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ط وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا ○ مَا كَانَ عَلَى النَّبِیِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ ط سُنَّةَ اللّٰهِ فِی الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ط وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا (۳۳ [الاحزاب]: ۳۷ و ۳۸)، یعنی پھر جب زید نے اس سے اپنی کوئی حاجت متعلق نہ رکھی (یعنی طلاق دے دی) تو ہم نے آپؐ سے اس کا نکاح کر دیا، تاکہ مسلمانوں پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے (نکاح کے) بارے میں کچھ تنگی نہ رہے، جب وہ (منہ بولے بیٹے) ان سے اپنی کوئی حاجت (متعلق) نہ رکھیں (طلاق) دے دیں۔ اور خدا کا یہ حکم تو ہونے ہی والا تھا۔ اور پیغمبر کے لیے جو بات (تکویناً یا تشریعاً) اللہ نے مقرر کر دی تھی، اس میں اس پر کوئی الزام نہیں، اللہ تعالٰی کا ان (پیغمبروں) کے حق میں بھی یہی معمول تھا جو پہلے ہو گزرے ہیں اور اللہ کا حکم (پہلے سے) نافذ شدہ تھا۔

اس ضمن میں قرآن مجید نے یہ بھی فرمایا کہ لوگ زید کی نسبت ابنیّت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی طرف کرتے ہیں یہ صریحاً غلط ہے۔ ان دونوں میں کسی قسم کی نسبت ابوّت یا نسبت ابنیّت نہیں ہے اور سرے سے حضورؐ تو کسی مرد کے باپ ہی نہیں ہیں: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ط (۳۳ [الاحزاب]: ۴۰)، یعنی محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین ہیں۔

عربوں نے کسی کے مال وراثت پر خود قابض ہونے یا اپنا مال بطور وارث کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنے کی غرض سے متبنّٰی کو اصل بیٹے کا مقام دے دیا تھا۔ قرآن مجید میں اس کی صراحت کر دی گئی کہ متبنّٰی کو حقیقی بیٹے کی حیثیت حاصل نہیں ہے: وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَآءَكُمْ اَبْنَآءَكُمْ ط ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ ط (۳۳ [الاحزاب]: ۴)، یعنی اور (اللہ نے) تمھارے منہ بولے بیٹے کو تمھارا (حقیقی) بیٹا نہیں بنا دیا ہے۔ یہ سب تمھارے منہ سے کہنے کی باتیں ہیں۔

زیدؓ بن حارثہ کو، لوگ زیدؓ بن محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے نام سے پکارتے تھے قرآن مجید نے اُس سے بھی روک دیا۔ فرمایا: اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ج (۳۳ [الاحزاب]: ۵)، یعنی تم ان لے پالکوں کو ان کے اصلی باپوں کے نام سے پکارا کرو۔ اللہ کے نزدیک یہی بات درست ہے۔

حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے اس واقعے میں قرآن مجید نے ضمناً بہت سے مسائل کی وضاحت کر دی ہے اور متعدد غلط رسوم کو ختم کر دیا ہے، جو ایام جاہلیت میں رواج پذیر تھیں [نیز رکّ بہ زیدؓ بن حارثہ].

**مآخذ:** (۱) قرآن مجید؛ (۲) البخاری: الجامع الصحیح؛ (۳) مسلم: الجامع الصحیح، مطبوعۂ دہلی؛ (۴) الترمذی: الجامع السنن؛ [(۵) ابو داود: السنن؛] (۶) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری بشرح صحیح البخاری؛ (۷) بدر الدین العینی: عمدة القاری شرح صحیح البخاری؛ (۸) ابن کثیر: تفسیر؛ (۹) وہی مصنف: البدایہ والنہایة؛ (۱۰) الزمخشری: الکشّاف؛

(۱۱) ابن جریر الطبری : جامع البیان؛ (۱۲) [ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری؛ (۱۳) محمود الآلوسی: روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، مطبوعۂ ملتان] ؛ (۱۴) ابن الأثیر : اسد الغابۃ فی معرفۃ الصّحابہ؛ (۱۵) [ابو الکلام آزاد : ترجمان القرآن؛ (۱۶) سیّد ابو الاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۷) مولانا محمود حسن و شبیر احمد عثمانی : تفسیر، مطبوعۂ لاہور؛] (۱۸) سید سلیمان ندوی : ارض القرآن؛ (۱۹) حفظ الرحمٰن سیوہاروی : قصص القرآن، ۴ جلدیں، مطبوعۂ لاہور؛ [(۲۰) الثعلبی : عرائس المجالس فی قصص الانبیاء، قاہرہ، ۱۲۹۷ھ؛ (۲۱) بمفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ۸ جلدیں، مطبوعۂ کراچی؛ (۲۲) راغب الاصفہانی: مفردات القرآن؛ (۲۳) ابن منظور : لسان العرب، بولاق ۱۲۹۹ - ۱۳۰۸ھ؛ (۲۴) ابن عباس : تفسیر ابن عباس؛ (۲۵) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن].

(محمد اسحٰق بھٹی [و ادارہ])

⊗ **علوم القرآن** : قرآن مجید کتاب ہدایت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے لیے نازل کیا ہے ۔ وہ ایک مکمل ضابطۂ حیات اور جامع قانونِ ہدایت ہے ۔ قرآن مجید اصول و کلّیات کا جامع ہے اس کے جزئیات کی تفصیل و تعیین کا کام نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کو تفویض کیا گیا ۔ علامہ ابو اسحٰق الشاطبی (م ۷۹۰ھ) اپنی کتاب الموافقات میں لکھتے ہیں ''قرآن کریم اختصار کے باوجود جامع ہے ۔ اور وہ جامع اسی اعتبار سے ہے کہ اس میں دین کے اصول و کلّیات جمع ہو گئے ہیں ۔ جب نزول قرآن کی تکمیل ہوگئی تو شریعت مکمل ہوگئی'' (الموافقات، مطبوعۂ قاہرہ، ۳ : ۳۶۷) .

جب بقول امام الشاطبی قرآن مجید اصولِ دین کا جامع ہے تو اس سے واضح ہوا کہ دین کے اصول و کلّیات کو جاننے کے لیے قرآن کریم کا فہم و ادراک ضروری ہے ۔ قرآن کریم جب نازل ہو رہا تھا، اس وقت جو لوگ موجود تھے وہ اگرچہ اہل لسان ہونے کی وجہ سے اس کو سمجھنے میں کسی علم یا معلّم کے محتاج نہ تھے ۔ تاہم قرآن کریم کے فہم و ادراک میں انہیں بھی بعض اوقات دشواری پیش آتی تھی ۔ ایسے مواقع پر صحابہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے دریافت کیا کرتے تھے، مثلاً جب آیت کریمہ ''وَلَمْ يَلْبِسُوٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶ [الانعام] : ۸۲)، یعنی اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے آلودہ نہیں کیا، نازل ہوئی تو صحابہ نے عرض کی کہ ظلم کا ارتکاب تو ہم میں سے ہر شخص نے کیا ہے، پھر اس آیت کا مفہوم کیا ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا ''ظلم سے مراد شرک ہے'' ۔ اس کی تائید میں آپؐ نے آیت کریمہ ''اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ'' (۳۱ [لقمان] : ۱۳) یعنی شرک بہت بڑا ظلم ہے تلاوت فرمائی اسی طرح ایک اور موقع پر جب آیت کریمہ ''حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ'' (۲ [البقرۃ] : ۱۸۷)، یعنی یہاں تک کہ سفید تاگا سیاہ تاگے سے متمیّز ہو جائے، نازل ہوئی تو عدیؓ بن حاتم نے عرض کی ''یا رسول اللہ میں اپنے تکیے کے نیچے دو تاگے رکھتا ہوں ۔ ایک سیاہ اور ایک سفید اور اس وقت تک کھاتا پیتا رہتا ہوں جب تک سفید تاگا نظر نہ آنے لگے ۔'' آپؐ نے فرمایا ''تم سمجھے نہیں سیاہ تاگے سے رات کی سیاہی اور سفید سے دن کی روشنی مراد ہے'' (دونوں واقعات کے لیے دیکھیے الزرکشی : البرہان، ص ۱۵؛ نیز صبحی الصالح : مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمہ، صفحہ ۱۷۰).

بعد ہیں جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور سیکڑوں عجمی اقوام مشرف باسلام ہوئیں تو ان کو فہم قرآن کے سلسلے میں اور بھی دقّت کا سامنا کرنا پڑا ۔

اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ عربی ان کی مادری زبان نہ تھی ۔ نیز اس وقت تک قرآن مجید پر نقطے اور اعراب بھی نہیں لگائے گئے تھے، کیونکہ عربوں کو اس کی ضرورت نہ تھی ۔ اس لیے نو مسلم اہل عجم کو تلاوت قرآن مجید میں غلطی سے بچانے کے لیے قرآن مجید پر اعراب لگانے کی ضرورت پیش آئی ۔ اس ضمن میں یہ بھی مشہور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابوالاسود الدؤلی (م ۶۹ھ) کو حکم دیا کہ نحو کے قواعد مرتب کریں تاکہ عربی زبان کا تحفظ کیا جا سکے ۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم اعراب القرآن کی بنیاد حضرت علیؓ کے ہاتھوں رکھی گئی (تہذیب التہذیب، ج ۱۲، ص ۱۰؛ نیز موجز البیان فی مباحث تختص بالقرآن، ص ۹۲، بغداد ۱۹۴۰ء).

صحابۂ کرامؓ میں سے مندرجۂ ذیل حضرات قرآنی علوم میں خصوصیت کے ساتھ مہارت رکھنے میں مشہور ہوے [اگرچہ ارشاد نبوی ہے : اصحابی کالنجوم . . . . تاہم] خلفاے اربعہ، عبداللہ ابن عباس، عبداللہ ابن مسعود، زید بن ثابت، اُبَیّ بن کعب، ابو موسٰی الاشعری، عبداللہ بن زبیر رضوان اللہ علیہم اجمعین دیگر صحابۂ کرامؓ پر فوقیت رکھتے تھے ۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے حلقۂ درس نے نہایت وسعت حاصل کی، انکے ہزاروں شاگرد پیدا ہوگئے ۔ جن میں مجاہدؒ، عطاءؒ بن رباحؒ، عکرمہؒ اور سعیدؒ بن جُبیر خاص امتیاز رکھتے تھے ۔ چنانچہ سعیدؒ بن جُبیر نے سب سے پہلے عبدالملک بن مروان کی فرمائش پر تفسیر قرآن پر مشتمل کتاب لکھی ۔ عطاء بن دینار کے نام سے جو تفسیر مشہور ہے، وہ در حقیقت یہی تفسیر ہے ۔ (الذہبی : میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۹۷، مطبوعۂ قاہرہ، نیز صبحی الصالح : علوم القرآن، اردو، ص ۱۷۱).

اس کے بعد ائمۂ مجتہدین اور ان کے ہم عصر علما نے تفسیریں لکھیں ۔ بعد ازاں تفسیر نویسی کا عام رواج ہو گیا اور سیکڑوں ہزاروں تفسیریں معرض وُجود میں آ گئیں.

تفسیر کے علاوہ قرآن مجید کے خاص خاص مباحث پر جداگانہ اور مستقل تصنیفات کا سلسلہ شروع ہوا ۔ کسی نے قرآن مجید کے فقہی احکام بیان کیے، کسی نے اسبابِ نزول پر کتب لکھیں ۔ کسی نے قرآن مجید کے صرف ان الفاظ کو جمع کیا جو عجمی زبانوں سے تعلق رکھتے ہیں، کسی نے امثالِ قرآن کو یکجا کیا، کسی نے آیات مکرّرہ کے نکات بیان کیے ۔ اس قسم کے مضامین کی تعداد اسی کے قریب ہے، ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ اور مستقل کتابیں لکھی گئیں (السیوطی : الاتقان، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۴ - ۵).

علوم القرآن کا عنوان خاصا طویل ہے جس کی اس مختصر مقالے میں گنجائش نہیں ۔ یہاں صرف چند علوم کا مختصر تذکرہ کیا جائے ۔

۱ - وہ علوم جو مسلمانوں نے قرآن فہمی کے لیے مدوّن کیے؛ ان میں سے بعض علوم کا تذکرہ اس مقالے میں پہلے ہو چکا ہے، مثلاً نزول قرآن مجید، جمع و کتابت قرآن، آیات و سور کی ترتیب، الاحرف السبعة، مکی و مدنی سورتیں، قراءات و قُرّاء، رسم الخط، مضامین قرآن، اعجاز القرآن اور قصص قرآن ۔ چند ایک علوم کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے :

(۱) علم التفسیر : [رکّ بآں نیز مقالہ علم] لفظ تفسیر سہ حرفی مادّہ ''فسر'' (ف - س - ر) سے مشتق ہے ۔ فَسر کے معنی کھولنے اور بیان کرنے کے ہیں .

تعریف : ابو حیّان الاندلسی صاحب بحر المحیط نے تفسیر کی یہ تعریف کی ہے : ''ھو علم یبحث فیه عن کیفیّة النّطق بالفاظ القرآن و مدلولاتھا و احکامھا الافرادیّة و الترکیبیّة و معانیھا التی یحمل علیھا حالة الترکیب و تتمّات لذالک' (الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۴، مطبوعۂ مصر)، یعنی وہ ایک ایسا علم ہے جس میں قرآن مجید کے الفاظ کی کیفیت نطق سے الفاظ کے مدلولات اس کے احکام افرادی و ترکیبی اور ان کے ان معانی سے جن پر الفاظ بحالت ترکیب محمول کیے جاتے ہیں، بحث کی جاتی ہے اور ان کے علاوہ چند اور تتمّات بھی ہیں.

علاّمہ الزرکشی علم تفسیر کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں ''علم تفسیر کے ذریعے قرآن کریم کا فہم و ادراک حاصل کیا جاتا ہے اور اس کے احکام و مصالح معلوم کیے جاتے ہیں۔ علم تفسیر میں مختلف علوم سے مدد لی جاتی ہے، مثلاً علم لغت، علم نحو و صرف، علم البیان، اصول الفقه، علم القراءت۔ علم تفسیر کے سلسلے میں علم اسباب النزول اور ناسخ و منسوخ سے واقفیت حاصل کرنا بھی ضروری ہے'' (البرھان، ج ۱، ص ۱۳، مطبوعۂ مصر).

قرآن مجید کے اوّلین شارح و مفسّر خود نبی اکرم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم تھے۔ قرآن مجید کا جو حصّه نازل ہوتا آپؐ اس کی تفسیر فرماتے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی زندگی میں صحابۂ کرامؓ تفسیر قرآن کو بیان کرنے کی جسارت نہیں کرتے تھے۔ آپؐ کی وفات کے بعد آپؐ کے تربیت یافته صحابهؓ نے تشریح و تفسیر قرآن کے منصب کو زینت بخشی۔ چنانچه پہلی صدی ہجری میں حضرت اُبیّ بن کعبؓ نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی۔ موصوفؓ کا انتقال حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ہوا تھا۔ اس لیے یه ماننا پڑتا ہے که ان کی تصنیف اسی دور میں ہوئی۔ اگرچه یه تفسیر بعد ازاں ناپید ہو گئی مگر مشہور مفسّر محمد بن جریر الطّبری (م ۳۱۰ھ) اور ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے اپنی اپنی تفسیروں میں اس سے بکثرت روایات اخذ کی ہیں۔ علامه احمد طاش کپری زاده (م ۹۶۸ھ) لکھتے ہیں: ''حضرت ابیّ بن کعبؓ کی تفسیر کا نسخه بڑا ضخیم ہے جس کو ابو جعفر رازی بواسطۂ ربیع بن انس از ابو العالیهؒ از اُبیّ بن کعبؓ روایت کرتے ہیں اور یه سند صحیح ہے مفسر ابن جریر، ابن ابی حاتم اور اسی طرح حاکم اپنی مستدرک میں اور امام احمدؒ بن حنبل اپنی مسند میں اس سے بکثرت روایت کرتے ہیں'' (مفتاح السعادة و مصباح السیادة ج ۱، ص ۵۰۴، طبع حیدر آباد دکن).

بعد ازاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تفسیر لکھی جس کا نسخه امام احمدؒ بن حنبل کے زمانے میں مصر میں موجود تھا۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں بوساطتِ مجاهد اور سعیدؒ بن جبیر اسی سے روایات بیان کی ہیں (مفتاح السعادة، ج ۱، ص ۴۰۱).

پہلی صدی ہجری کے وسط میں کبار تابعین میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نامور شاگرد سعیدؒ بن جبیر (م ۹۳ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی۔ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں اس کا ذکر تفسیر سعید بن جبیر کے نام سے کیا ہے (الفہرست، ص ۵۱).

سعیدؒ بن جبیر کے بعد کبار تابعین میں سے حضرت ابن عباسؓ کے تلمیذ خاص ابوالعالیهؒ رفیع بن مہران ریاحی بصری (م ۹۳ھ) نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی۔ بقول بعض تفسیر نویسی میں ان کا درجه سعیدؒ بن جبیر سے بھی بلند تر ہے۔ حافظ شمس الدین الذہبی (م ۹۳ھ) لکھتے ہیں : ابوبکر بن ابی داؤد کا قول ہے که صحابه رضی اللہ عنہم کے بعد ابو العالیهؒ اور پھر سعیدؒ بن جبیر سے بڑھ کر

قرآن مجید کا کوئی عالم نہیں (تذکرۃ الحفاظ، ج ۱، ص ۶۳، مطبوعۂ حیدرآباد دکن)۔

اسی طرح محمد بن کعب قُرظی (م ۱۰۸ھ) اور عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ھ) نے بھی قرآن مجید کی تفسیریں لکھیں۔ یہ بڑے بلند پایہ تابعین میں سے تھے۔ تابعین سے یہ فیض اتباع تابعین نے حاصل کیا، چنانچہ انھوں نے متقدمین کے تفسیری اقوال جمع کر کے کُتبِ تفسیر تصنیف کیں۔ اس ضمن میں مندرجۂ ذیل اصحاب کے اسما خاص طور سے قابل ذکر ھیں۔ سفیانؒ بن عُیَیْنَہ، وکیعؒ بن الجرّاح، شُعبہؒ بن حجاج، یزیدؒ بن ہارون، عبدؒ بن حُمید (البرھان، ج ۲، ص ۱۵۹)۔

اس کے بعد تفسیر نویسی کا سلسلہ وسیع پیمانے پر شروع ھو گیا اور علما نے اپنے اپنے علمی ذوق کے زیرِ اثر قرآن مجید کی تفاسیر لکھیں۔ چنانچہ فقہا کی تفاسیر فقہی احکام کا مجموعہ بن گئیں۔ علم معانی و بیان اور نحو کے علما نے اپنی کُتبِ تفسیر میں یہی طرز و انداز اختیار کیا، مثلاً الزمخشری (م ۵۳۸ھ) کی تفسیر الکشاف اسی طرزِ تحریر کی مظھر ھے۔ امام فخرالدین الرازی (م ۶۰۶ھ) کی ''مفاتیح الغیب'' مؤلف کے حکمت و فلسفہ میں مہارت تامہ رکھنے کا ثبوت ھے۔ الثعلبی (م ۴۲۷ھ) کی تفسیر ''الکشف والبیان'' میں قصص کا رنگ غالب ھے۔ علیٰ ھذا القیاس (دیکھیے الزرکشی: البرھان، ج ۱، ص ۱۳، مطبوعۂ مصر؛ نیز الاتقان، ج ۲، ص ۱۹۱) تفسیریں عموماً دو طرز پر لکھی گئیں: (۱) تفسیر بالمنقول یا بالمأثور اور (۲) تفسیر بالرأی۔

۱۔ تفسیر بالمأثور کا مطلب یہ ھے کہ کسی آیت کی تشریح احادیثِ نبویہ اور صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار کی روشنی میں کی جائے۔

۲۔ تفسیر بالرأی سے مراد یہ ھے کہ کسی آیت کی تفسیر و تشریح میں اپنے قیاس اور اور اپنی رائے کو بروےکار لایا جائے، اس کے جواز و عدم جواز کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ھیں۔ اختلاف کا حاصل یہ ھے کہ تفسیر بالرأی اس صورت میں حرام ھے جبکہ مفسّر یا تو بلا دلیل و برھان اس پر اصرار کرے کہ خدا کی مراد یہی ھے یا یہ کہ مفسّر قواعد لُغت اور اصول شرع سے بیگانہ ھونے کے باوجود تفسیر قرآن کی جسارت کرے اور یا بدعات و اھوا کی تائید میں قرآنی آیات کو توڑ مروڑ کر پیش کرے۔ امام السیوطی نے الزرکشی کی البرھان سے وہ شروط نقل کی ھیں جن کا پایا جانا تفسیر بالرأی کی اِباحت کے لیے ضروری ھے (صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمہ، ص ۴۱۸، بحوالۂ الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۸؛ نیز البرھان، ج ۲، ص ۱۵۶)۔

اھم کتب تفسیر: اھم کتب تفسیر حسب ذیل ھیں:

تفسیر جامع البیان: یہ تفسیر ابو جعفر بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) کی تالیف ھے۔ اس بات پر علما کا اتفاق ھے کہ تفسیر میں اپنی خصوصیات کے دائرے میں اِس کے مثل کوئی کتاب تالیف نہیں ھوئی۔ السیوطی فرماتے ھیں کہ ابن جریر محض نقل اقوال پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ ان کی توجیہ بھی کرتے ھیں اور بعض کے مقابلے میں بعض کو ترجیح دیتے ھیں۔ اس بنا پر ان کی تفسیر کو دیگر تفاسیر پر فوقیت حاصل ھے۔ ابو حامد اسفرائینی کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص تفسیر ابن جریر حاصل کرنے کے لیے چین تک سفر کرے تو یہ کوئی بڑی بات نہ ھو گی (راغب طباخ: الثقافة الاسلامیة، اردو ترجمہ، ص ۲۴۹)۔

تفسیر معالم التنزیل از بغوی: یہ تفسیر امام محی السّنة ابو محمّد حُسین بن مسعود الفرّاء بغوی (م ۵۱۶ھ) کی تالیف ھے۔

**تفسیر الکشاف:** از علامہ محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۳۸ھ) ۔ یہ تفسیر عقلی انداز پر تحریر کردہ تفاسیر کا بہترین نمونہ پیش کرتی ھے ۔ یہ تفسیر نکات بلاغت اور بطریق سوال و جواب وجوہ اعجاز کے بیان کرنے میں منفرد حیثیت کی حامل ھے ۔ منقولات پر مشتمل تفاسیر میں اسرائیلیات کی جو بھرمار ھوتی ھے کشاف کا دامن اس سے پاک ھے ۔ لغوی اور نحوی بحثیں قابل قدر ھیں مگر معتزلی طرز فکر کی حامل ھونے کی بنا پر اس میں تکلف و تعصب سے کام لیا گیا ھے ۔

**مفاتیح الغیب:** یہ تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ھے ۔ اس کو امام فخر الدین محمد بن عمر رازی (م ۶۰۶ھ) نے تصنیف کیا ۔ ابن خلکان کا بیان ھے کہ امام رازی کی یہ تفسیر بڑی ضخیم ھے ۔ لیکن ان کی عمر نے وفا نہ کی اور وہ اپنی تفسیر کی تکمیل نہ کر سکے ۔ چنانچہ ان کے مشہور شاگرد شہاب الدین احمد بن خلیل الخویبی الدمشقی (م ۶۸۷ھ) نے جتنا حصہ ناقص رہ گیا تھا اس کی تکمیل کی ۔ اور شیخ نجم الدین احمد بن محمد القمولی (م ۷۲۷ھ) نے اس کا ایک تکملہ لکھا ۔

**تفسیر البیضاوی:** اس کا اصلی نام انوار التنزیل و اسرار التاویل ھے ۔ مؤلف کا نام قاضی ناصرالدین ابو سعید عبداللہ بن عمر البیضاوی الشافعی (م ۶۸۵ھ) ھے ۔ بلاشبہ یہ ایک بہترین تفسیر ھے ۔ اس میں اعراب اور معانی و بیان سے متعلق زیادہ تر مباحث کشاف سے مأخوذ ھیں ۔ حکمت و کلام سے متعلق اس میں جو مواد ھے وہ تفسیر کبیر سے لیا گیا ھے ۔ مگر اختتام پر ان کی فضیلت میں وہ جو احادیث پیش کرتے ھیں وہ اکثر ضعیف اور ناقابل اعتماد ھیں ۔

**تفسیر ابن کثیر:** صاحب کشف الظنون کہتے ھیں کہ تفسیر ابن کثیر ایک ضخیم تفسیر ھے ۔ اس کے مؤلف ابوالفداء اسمٰعیل بن عمر قریشی دمشقی (م ۷۷۴ھ) ھیں ۔ یہ تفسیر بالمأثور کا عمدہ ترین نمونہ ھے ۔ جہاں مؤلف نے ضرورت محسوس کی ھے وھاں اصول تنقید سے بھی کام لیا ھے ۔

**تفسیر فتح القدیر:** یہ علامہ محدث قاضی محمد بن علی بن محمد بن عبداللہ الشوکانی (م ۱۲۵۰ھ) کی تصنیف ھے جو یمن کے ایک جید عالم تھے ۔ یہ تفسیر معقول و منقول دونوں اسالیب کی جامع ھے ۔

**روح المعانی:** یہ تفسیر علامہ محمود بن عبداللہ الآلوسی بغدادی (م ۱۲۷۰ھ) کی تالیف کردہ ھے ۔ تفسیر کی ایک قسم وہ بھی ھے جو تصوف کے نقطۂ خیال سے لکھی گئی تفاسیر سے ملتی جلتی ھے ۔ اس کو تفسیر اشاری کہتے ھیں ۔ ایسی تفاسیر میں ظاھری معانی کی تاویل کر کے ان کو باطنی معانی سے یک رنگ و ھم آھنگ بنایا جاتا ھے ۔ تفسیر روح المعانی اسی نوع سے تعلق رکھتی ھے ۔

**تفسیر المنار:** اس تفسیر کے مؤلف علامہ شیخ محمد رشید رضا کی پیدائش طرابلس میں ھوئی ۔ مصر کو انھوں نے اپنا وطن بنا لیا تھا اور یہیں ۱۳۵۴ھ میں وفات پائی ۔ یہ تفسیر بارہ جلدوں میں ھے اور قرآن عزیز کے بارہ پاروں کی تفسیر ھے جو سورۂ یوسف کے آخر تک ھے ۔ اور اسی قدر طبع بھی ھوئی ھے ۔ شیخ محمد رشید رضا کے مقدمۂ تفسیر سے معلوم ھوتا ھے کہ انھوں نے شیخ محمد عبدہؒ کی تدریس میں پانچ اجزاء کی تفسیر سنی تھی ۔ پھر ۱۳۲۳ھ میں شیخ محمد عبدہؒ کا انتقال ھو گیا ۔ شیخ محمد رشید کا معمول تھا کہ استاد کے درس سے واپس آنے کے بعد جو کچھ یاد رکھے اس کو لکھ لیا کرتے ۔ مزید براں من جانب اللہ ان پر جو علمی فیضان ھوتا اس کو بھی قلمبند کرتے جاتے ۔ الذھبی: التفسیر و المفسرون، جلد سوم، مطبوعۂ

قاھرہ و الزرقانی : مناھل العرفان مطبوعۂ قاھرہ [تفسیر کی مزید تفصیل کے لیے رک بآں].

**علم اسباب النزول :** قرآن مجید کے فہم و ادراک کے سلسلے میں جو علوم وضع کیے گئے ھیں علم اسباب النزول بھی ان میں سے ایک ھے ۔ اسباب النزول سے مراد وہ علم ھے جس کے ذریعے یہ معلوم کیا جاتا ھے کہ فلاں آیت کب اور کس واقعے کے سلسلے میں نازل ھوئی ۔ بقول سیوطی قرآنی آیات کی دو قسمیں ھیں .

(۱) وہ آیات جو ابتداءً کسی واقعے کے رونما ھوے بغیر نازل ھوئیں .

(۲) وہ آیات جو کسی واقعے یا سوال کے بعد اُتریں (الاتقان، مطبوعۂ قاھرہ، ۱ : ۲۹).

لہٰذا حدوثِ واقعہ کے بعد نازل ھونے والی آیات کا مفہوم اسی صورت میں سمجھا جا سکتا ھے کہ پہلے وہ واقعہ معلوم ھو ۔ امام شاطبی نے اس علم کی غرض و غایت اس طرح واضح کی ھے ''سبب نزول کے معلوم ھو جانے سے قرآن فہمی میں ہر اشکال کا ازالہ ھو جاتا ھے ۔ اس لیے قرآن مجید کے مطالب و معانی سمجھنے کے لیے یہ علم از بس ناگزیر ھے ۔ سبب نزول کے جاننے کا مطلب اس موقع و مقام کا معلوم کرنا ھے جس میں قرآن مجید نازل ھوا ۔ سببِ نزول کے نہ جاننے سے آدمی کو فہمِ قرآن میں دشواری کا سامنا ھوتا ھے اور ایک ظاھر نص بھی مجمل و مبہم ھوکر رہ جاتی ہے ۔ جس کا نتیجہ یہ ھوتا ھے کہ اس کے معنی و مفہوم میں نزاع و اختلاف پیدا ھو جاتا ھے'' (الموافقات، ۳ : ۲۴۷، مطبوعۂ قاھرہ) .

واحدی کہتے ھیں: کسی آیت کا سببِ نزول معلوم کیے بغیر اس کی تفسیر ممکن نہیں ۔ ابن دقیق العید کے نزدیک سببِ نزول قرآن مجید کے معانی سے آگاہ ھونے کا زبردست ذریعہ ھے ۔ شیخ الاسلام ابن تیمیّہ نے فرمایا کہ سببِ نزول کسی آیت کے فہم و ادراک میں بڑی حد تک مددگار ثابت ھوتا ھے ۔ اس لیے کہ سببِ نزول کا علم حاصل ھونے سے مسبَّب کا پتا چل جاتا ھے ۔ بعض علماے سلف اسبابِ نزول کی عدمِ معرفت کی وجہ سے بعض آیات کے معانی نہ سمجھ سکے ۔ جب انھیں ان آیات کا سبب نزول معلوم ھوا تو اشکال جاتا رہا ۔ (السیوطی : لُباب النقول فی اسباب النزول، قاھرہ، ص ۳).

السّیوطی کہتے ھیں کہ حضرت عثمانؓ بن مظعون اور حضرت عمروؓ بن مَعْدِ یکَرِب کی نسبت بیان کیا گیا ھے کہ یہ دونوں شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اس کی دلیل میں یہ آیت پیش کرتے تھے.

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا (۵ [المآئدة] : ۹۳)، (یعنی ایمان والوں اور نیک اعمال انجام دینے والوں نے جو کچھ کھا لیا اس میں کچھ مضائقہ نہیں)، ان بزرگوں سے اس قسم کے خیال کا انتساب واقعی کھٹکتا ھے [لیکن جونہی انھیں اس کا سببِ نزول معلوم ھوا ۔ ان کا شک رفع ھوگیا] ۔ اس آیت کا سببِ نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حُرمت کا حکم نازل ھونے کے وقت کہا ''ان لوگوں کا کیا حال ھوگا جو نزول آیت سے قبل شراب کو باوجود اس کے نجس ھونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہِ خدا میں جہاد کرتے ھوے مارے جا چکے ھیں یا طبعی موت سے مر گئے ھیں؟ چنانچہ ان لوگوں کی ازالۂ شک کے لیے یہ آیت نازل ھوئی تھی ۔ اس روایت کو احمد النسائی اور دیگر مُحدثین نے بھی نقل کیا ھے (الزرکشی : البرھان، ۱ : ۲۸ مطبوعۂ قاھرہ؛ نیز السیوطی : الاتقان، ۱ : ۲۹، مطبوعۂ قاھرہ).

**علم اسباب النزول کا ارتقا :** علم اسباب النزول پر سب سے پہلے حضرت ابن عباسؓ کے نامور

شاگرد عِکرمه (م ۱۰۷ھ) نے کتاب لکھی جس میں وہ تمام معلومات جمع کیں جو موصوف نے اپنے استاد حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے سنی تھیں۔ ابن الندیم: (الفہرست، ص ٥۷).

السیوطی نے امام بخاری کے استاد حافظ ابوالحسن علی بن عبداللہ المدینی (م ۲۳۴ھ) کو اس ضِمن میں اولین مصنف قرار دیا ہے۔ اسی طرح حاجی خلیفه نے بھی کشف الظنون میں موصوف کو اوّلُ مَن صنّف کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن المدینی کی کتاب جامع تر ہے (کشف الظنون، ج ۱، عمود ۷٦).

بقول حافظ السیوطی اس فن پر ابوالحسین علی بن احمد الواحدی (م ۴۲۷ھ) کی کتاب اسباب النزول بہت مشہور ہے، مگر اس میں ابہام و اجمال پایا جاتا ہے۔ برہان الدین ابراہیم بن عمر بن ابراہیم جعبری (م ۷۳۲ھ) نے الواحدی کی کتاب کا خلاصه لکھا۔ مگر اس میں یه نقص ہے که اسانید کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اور اضافه کچھ نہیں کیا۔ شیخ الاسلام ابن حجر العسقلانی (م ۸٥۲ھ) نے اسباب النزول پر ایک کتاب لکھی تھی مگر کتاب ابھی مسودے کی صورت میں تھی که وہ وفات پا گئے۔ یہی وجه ہے که السیوطی اس کتاب سے مستفید نه ہو سکے (صبحی صالح: مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمه، ص ۱۹۴؛ نیز الاتقان، السیوطی: ۱ : ۲۹).

سابق الذکر کُتب پر تبصره کرنے کے بعد السیوطی اپنی تصنیف کا تذکره ان الفاظ میں کرتے ہیں: میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے جو اختصار کے باوجود جامع ہے۔ اس کا نام لبابُ النقول فی اسباب النزول ہے۔ السیوطی نے یہاں اپنی کتاب کی خصوصیات گنائی ہیں۔ (دیکھیے لبابُ النقول، مطبوعۂ قاہره، ص ٦).

مذکورۂ صدر مستقل کتب کے علاوہ تفسیر بالمأ کے انداز پر تحریر کردہ کُتبِ تفسیر میں بھی اسباب النزول پر مشتمل روایات ذکر کی گئی ہیں۔

**علم القراءات:** قِرَاءۃ عربی میں مصدر ہے اور اس کے معنی مطلق پڑھنے کے ہیں علم القراءت سے وہ علم مراد ہے جس میں قرآنی کلمات کے ادا کی کیفیت اور اس میں جو اختلاف ہے وہ بیان کیا جاتا ہے اور اختلاف قراءات کو اس کے ناقلین کی جانب منسوب کیا جاتا ہے۔ تاکہ قرآن مجید میں لفظ اور لہجے کی تحریف کو راہ پانے کا موقع نہ ملے (الزرقانی: مناہل العرفان، مطبوعۂ قاہره، ۱ : ۴۰٥).

السیوطی اس علم کی ضرورت و اہمیت پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں که قرآن مجید کا حفظ کرنا امت پر فرضِ کفایه ہے۔ اس امر کی تصریح عبدالقاہر جرجانی نے اپنی کتاب الشافی میں اور علامه عبادی وغیرہ نے بھی کی ہے۔ الجُوینی کا قول ہے که حفظِ قرآن کے فرضِ کفایه ہونے کی وجه یه ہے که اس کے تواتر کا سلسله منقطع نه ہونے پائے اور اس طرح قرآن مجید تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے۔ اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یه فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمے داری سے بری ہو جائیں گے۔ ورنه سب کے سب قرآن مجید کی حفاظت نه کرنے کے جرم میں مأخوذ ہوں گے۔ قرآن مجید کی تعلیم بھی فرض کفایه ہے اور یه بہترین عبادت ہے۔ حدیث صحیح میں ہے که آپؐ نے فرمایا که تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرآن مجید کو خود سیکھے اور دوسروں کو سکھائے (الاتقان، مطبوعۂ قاہره، ۱ : ۱۰۱).

قراءت کی حسب ذیل تین صورتیں ہیں:

۱۔ تحقیق۔ اس کے معنی یه ہیں که مدّ کے اشباع، ہمزه کی تحقیق، حرکتوں کو پوری طرح ادا کرنے کا خیال رکھا جائے، اظہار اور تشدید ٹھیک طرح ادا ہوں، حروف کی وضاحت کی جائے اور

ان کو ایک دوسرے سے الگ کیا جائے، بعض حروف کو ترتیل کے وقت بعض سے جداگانہ طور پر مخرج سے نکالا جائے - وقف کے جائز مقامات کو ملحوظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اس کے پورے حق سے بہرہ‌ور کیا جائے - یہ باتیں زبان کی مشق اور الفاظ کی درستی سے حاصل ہوتی ہیں .

۲ - اَلْحَدْر : ایسی قراءت کو کہتے ہیں جو تیزی سے پڑھی جائے اور اس میں روانی ہو - اس میں قصر، اسکان، اظہار، بدل، ادغام وغیرہ اُمور کے ادا کرنے میں عجلت سے کام لیا جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اعراب اور الفاظ کی صحیح رعایت متأثر نہیں ہوتی - نیز حروف کو ان کی جگہ پر برقرار رکھا جاتا ہے - یوں نہیں کہ حرف مدّ کی کشش چھوڑ دیں یا حرکات کا اکثر حصہ ظاہر نہ کریں - یا غُنّہ کی آواز کو بالکل اڑا دیں - یا ان امور میں اس قدر کمی کی جائے کہ تلاوت کی صفت اور قراءت کی صحت ہی جاتی رہے .

۳ - تَدویر: یہ قسم دونوں مذکورۂ صدر اقسام، یعنی تحقیق اور حدر کے مابین توسط اختیار کرنے کا نام ہے - اکثر قرّاء، جنھوں نے ہمزۂ منفصل میں مدّ کیا ہے اور اس کو اشباع کے درجے تک نہیں پہنچایا ان کا یہی مذہب ہے - تمام قراء کے نزدیک یہی مذہب مختار ہے اور اہل اداء بھی اسی کو پسند کرتے ہیں - (الاتقان مطبوعۂ قاہرہ، ۱:۱۰۱).

امام ابو عبَید قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ھ) نے قراءت سے متعلق اپنی کتاب میں صحابہ کرامؓ تابعین اور اَتباعِ تابعین میں سے ان اکابر کے نام گنوائے ہیں جن سے کسی طرح کی قراءت منقول ہوئی ہے - بقول ان کے قراءت کی طلب میں ایک جماعت اتنی بڑھ گئی کہ اس نے اپنے آپ کو اس کے لیے وقف کر دیا یہاں تک کہ وہ ائمۂ فنّ بن گئے اور لوگ ان سے یہ علم سیکھنے لگے (راغب طباخ: الثقافة الاسلامیہ، اردو ترجمہ ص ۱۸۰ بحوالۂ کشف الظنون).

سات قراءتیں : جب علما نے علم قراءت پر تصنیف و تالیف کا آغاز کیا اس وقت سات قراءتوں کی اصطلاح بلادِ اسلامیہ میں معروف نہ تھی - جن مصنفین کو اس فن میں اولیت کا شرف حاصل ہے مثلاً ابو عُبید قاسم بن سلّام و ابو جعفر طَبری و ابو حاتم سجستانی انھوں نے اپنی تصنیفات میں ان سے کئی گنا زائد قراءتوں کا ذکر کیا ہے - سات قراءتوں کا چرچا لوگوں میں دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوا جب کہ بعض اسلامی شہروں میں لوگ خاص خاص قاریوں کی قراءت کی طرف مائل ہوئے.

قُرّاء سبعہ : حسب ذیل ہیں.

۱ - مکے میں عبداللہ بن کثیر الداری (م ۱۲۰ھ) کی قراءت مشہور تھی - وہ صحابۂ کرامؓ میں حضرت انسؓ بن مالک، عبداللہ بن زبیر اور ابو ایوبؓ انصاری کو مل چکے تھے - امام شافعیؒ نے بھی ان کی قراءت نقل کی ہے اور اس کی مدح کی ہے - امام شافعیؒ کہا کرتے تھے کہ جو شخص فن قراءت میں کمال حاصل کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ ابن کثیر کی قراءت سیکھے .

۲ - مدینۂ منوّرہ میں نافع بن عبدالرحمٰن بن ابی نُعیم (م ۱۶۹ھ) کی قراءت رائج تھی - انھوں نے ستر ایسے تابعین سے استفادہ کیا تھا جنھوں نے براہ راست حضرت اُبَیؓ بن کعب، عبداللہ بن عباسؓ اور ابوہُریرہؓ سے کسبِ فیض کیا تھا - ان کے بارے میں امام مالکؒ اور ان کے شاگرد عبداللہ بن وہب کا قول ہے کہ نافع کی قراءت سنّت کے مطابق ہے (الثقافة الاسلامیہ، اردو ترجمہ ص ۱۸۳ بحوالۂ الجزری: غایة النهایة فی طبقات القرّاء، ص ۲۳۰).

۳ - ملک شام میں عبداللہ یحصبی المعروف

ابن عامر (م ۱۱۸ھ) کا طریقه رائج تھا ۔ انھوں نے قراءت کا فن مغیرہ بن ابی شہاب مخزومی سے سیکھا ۔

۴ ۔ بصرے میں ابو عمرو بن العلاء البصری (م ۱۵۴ھ) کی قراءت کا شہرہ تھا ۔ انھوں نے اہلِ حجاز اور اہلِ عراق کے جلیل القدر تابعین کی ایک جماعت سے علمی فیض حاصل کیا ۔ ان کی قراءت نے بلاد و امصار میں بڑی شہرت حاصل کی ۔

۵ ۔ پانچویں مشہور قاری یعقوب بن اسحٰق حضرمی (م ۲۰۵ھ) ہیں ۔ یه بصرے کے مشہور قاری تھے ۔ تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے (الجزری : طبقات القراء، ۲ : ۳۸ مطبوعۂ قاہرہ).

۶ ۔ حمزہ بن حبیب زیّات مولٰی عکرمه بن ربیع التیمی (م ۱۸۸ھ) چھٹے مشہور قاری ہیں ۔

۷ ۔ ساتویں قاری ابوبکر عاصم بن ابی النجود الکوفی (م ۱۲۷ھ) ہیں ۔ انھوں نے ابو عبدالرحمن السلمی اور زر بن حبیش سے علم قراءت حاصل کیا ۔ یه دونوں حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے تلامذہ میں سے تھے ۔

قرّاے سبعه میں سے اکثر فارسی الاصل اور عجمی نژاد تھے ۔ ان میں سے صرف ابنِ عامر اور ابوعمرو عربی النسل تھے ۔ باقی پانچوں عجمی الاصل تھے ۔ (صبحی صالح : مباحث فی علوم القرآن، اردو ترجمه، ص ۳۰۳، بحوالۂ الجزری : طبقات القرّاء، ۱ : ۳۴۶ تا ۳۴۹).

علم القراءت پر تصانیف : اس موضوع پر سب سے پہلے ابو عمرو بن العلاء البصری (م ۱۵۴ھ) نے کتاب تصنیف کی ۔ ان کے معاصر ابّان بن تغلب اور مقاتل بن سلیمان نے بھی کتاب القراءت لکھی تھی (ابن الندیم : الفہرست، ص ۳۰۸ و ۲۵۴).

علامه جلال الدین السیوطی نے ہارون بن موسٰی الاعور کے تذکرہ میں لکھا ہے که موصوف نے سب سے پہلے قراءت پر کتاب لکھی ۔ وہ لکھتے ہیں : ”و هو اوّل من تتبّع وجوہ القراءات و الّفها و تتبع الشاذّ منها و بحث علی اسناده“ (بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة، بار اوّل، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۴۰۶)، یعنی انھوں نے سب سے پہلے وجوہ قراءت کو تلاش کیا اور شاذ قراءتوں کی جستجو کی اور اس کی سندوں سے بحث کی ہے ۔

ہمارے نزدیک یه صحیح نہیں ۔ اس لیے که ہارون بن موسٰی کے استاذ ابو عمرو بن العلاء جن سے ہارون نے فنِ قراءت سیکھا تھا، اور دوسرے شیخ ابّان بن تغلب اس فن پر اس سے پہلے کتابیں لکھ چکے تھے ۔ مقاتل بن سلیمان کی کتاب بھی اس سے پہلے مرتب ہو گئی تھی، مگر حافظ السیوطی ان کتب سے آشنا نه تھے ۔ ہر مؤرّخ اور تذکرہ نویس اپنے علم کی حد تک لکھتا ہے ۔ چنانچه علامه ابوالخیر محمد بن محمد الجزری (م ۸۳۳ھ) نے کتاب النشر فی القراءات العشر میں اس موضوع پر پہلا مصنّف ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ) کو قرار دیا ہے حالانکه ان سے پیشتر امام الکسائی نے اس موضوع پر کتاب لکھی تھی (الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، مطبوعۂ قاہرہ، ۱۴ : ۲) اسی طرح شمس الدین الجزری (م ۸۳۳ھ) امام ابو عمر حفص بن عمر دوری (م ۲۴۸ھ) کے متعلق لکھتے ہیں : اوّل من جمع القراءات (الجزری : غایة النہایة، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۲۲۵)، یعنی موصوف نے سب سے پہلے قراءتوں کو جمع کیا ۔

اس کے بعد اس فن پر متعدد کتب تصنیف کی گئیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ج ۲، عمود نمبر ۱۳۱۸، مطبوعۂ استانبول).

۴ ۔ رسم الخطّ : بقول صاحب کشف الظنون رسم الخط وہ علم ہے جس کے ذریعے حروفِ ہجاء کو لکھنے کا طریقه اور اس کی کیفیت معلوم کی جاتی ہے،

مگر یہاں بحث کا دائرہ صرف قرآن مجید کے رسم الخط تک محدود رہے گا۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں چار صحابہ پر مشتمل ایک مجلس نے قرآنی نسخوں کو مرتب کرتے وقت کلمات و حروف کے لکھنے کا ایک خاص انداز اختیار کیا تھا جو حضرت عثمانؓ کو بھی پسند تھا۔ علما نے اس خاص طریقے کا نام ''رسم المصحف'' لکھا ہے۔ حضرت عثمانؓ کے اس پسندیدہ رسم الخط کو ان کی جانب منسوب کرکے ''رسم عثمانی'' یا ''خط عثمانی'' بھی کہا جاتا ہے۔ صاحب کشف الظنون کے مطابق اس کو ''الاصطلاح السلفی'' کہا جاتا ہے (کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول، کالم ۷۱۳).

حروف کے لکھنے کا اصل طریقہ یہ ہے کہ وہی حروف لکھے جائیں جو نطق و تلفظ میں آتے ہوں اور مکتوب و منطوق حروف میں کوئی کمی بیشی نہ ہو، مگر عثمانی رسم الخط میں اس قاعدے کی پابندی نہیں کی گئی تھی۔ اس کے چند فوائد ہیں جو علما نے تفصیلاً بیان کیے ہیں۔ عثمانی رسم الخط میں جو کلمات خلاف قیاس اور اپنے تلفظ سے ہٹ کر لکھے جاتے ہیں اہلِ علم نے ان کو بیان کیا ہے اور بعض علما نے ان پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، چنانچہ امام ابو عمرو الدّانی نے المقنع لکھی، علّامہ ابو عباس مراکشی نے عنوان الدلیل فی رسوم خط التنزیل مرتب کی، علامہ شیخ محمد بن احمد المتولی نے ایک منظوم کتاب لکھی جس کا نام اللؤلؤ المنظوم فی ذکر جملة من المرسوم ہے۔ بعد ازاں علامہ شیخ محمد خلف الحسینی نے اس کی شرح تحریر کی۔ پھر شرح کا ایک ضمیمہ تیار کیا جس کا نام مرشد الحیران الی معرفة ما یحب اتباعه فی رسم القرآن ہے (الزرقانی: مناهل العرفان فی علوم القرآن، مطبوعۂ قاهره، ۱ : ۳۶۲)۔ عثمانی رسم الخط کے حسب ذیل چھے قواعد ہیں:

حذف، زیادت، همزه، ابدال، وصل و فصل، نیز اگر ایک لفظ میں دو قراءتیں ہوں تو اسے اس طرح لکھنا جس سے دونوں پڑھی جا سکتی ہوں (تفصیل کے لیے دیکھیے (الاتقان، مطبوعۂ قاهره، ۲ : ۱۶۷).

علما کے یہاں یہ امر متنازع فیہ ہے کہ آیا قرآن مجید کا رسم الخط توقیفی (من جانب اللہ) ہے یا نہیں؟ اس میں تین آرا ہیں: پہلا مسلک یہ ہے کہ توقیفی ہے اور اس کی خلاف ورزی درست نہیں۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں کاتبین وحی صحابہؓ موجود تھے۔ جو قرآن مجید کو اسی رسم الخط میں لکھتے تھے اور رسول کریمؐ ان کی تصدیق فرماتے تھے۔ حضورؐ کی زندگی میں اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔ بعد ازاں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عثمانؓ نے اپنے اپنے عہد خلافت میں اسی رسم الخط کی پیروی کی اور صحابۂ کرامؓ نے اس کی مخالفت نہ کی۔ پھر معاملہ تابعین اور تبع تابعین تک پہنچا اور ان میں سے کسی نے بھی اس کی مخالفت نہ کی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عثمانی رسم الخط پر امت کا اجماع ہو گیا (مناهل العرفان، ۱ : ۳۷۰)۔ الزرکشی کہتے ہیں کہ ہماری رائے بھی یہی ہے۔ وہ اس کی تائید میں آیات قرآنیہ بھی پیش کرتے ہیں (البرہان، ۱ : ۳۷۷)۔ المقنع کے مصنّف امام ابو عمرو الدانی نے بھی اس قول پر امت کا اجماع نقل کیا ہے لہٰذا اس رسم الخط سے انحراف ممکن نہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن مجید کا رسم الخط اصطلاحی ہے توقیفی نہیں اس لیے اس کی خلاف ورزی میں ہرج نہیں۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمۂ تاریخ میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔ قاضی ابوبکر محمد بن الطّیب الباقلانی (م ۴۰۳ھ) اپنی کتاب الانتصار میں لکھتے ہیں: جہاں تک قرآن مجید

کی کتابت کا تعلق ہے اللہ تعالٰی نے اس ضمن میں اُمت پر کچھ فرض نہیں کیا ۔ چنانچہ اس نے قرآن مجید کے لکھنے والوں کو کسی خاص رسم الخط کا پابند نہیں کیا کہ اس کے سوا دوسرا کوئی رسم الخط جائز نہیں ۔ قرآن مجید میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ۔ کسی حدیث میں بھی اس کی صراحت نہیں کی گئی (مناھل العرفان، ۱ : ۳۷۴)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن مجید کی کتابت عصر حاضر کے رسم الخط میں بالکل جائز اور درست ہے ۔ چنانچہ محدث العزّ ابن عبدالسلام نے اپنی کتاب التبیان میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ آج کل جدید رسم الخط کے مطابق قرآن مجید کی کتابت درست ہے اور عثمانی رسم الخط میں قرآن مجید کی کتابت پر اصرار مناسب نہیں اس لیے کہ عوام اس سے دھوکا کھا سکتے ہیں، مگر اس اعتبار سے کہ عثمانی رسم الخط آثارِ سلف میں سے ایک ہے اس لیے اس کا تحفظ ضروری ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ اصحاب علم عثمانی رسم الخط سے آگاہ رہیں، البتہ عوام پر یہ لازم نہیں (مناھل العرفان، ۱ : ۳۷۸) ۔ ہمارے نزدیک تینوں اقوال میں سے اقرب الی الصحت قول یہی ہے کہ [ساری اُمّت میں یکسانی کی خاطر] عثمانی رسم الخط کا التزام ضروری ہے ۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں : واو ھو یا الف یا یاء کسی حرف کے لکھنے میں بھی عثمانی رسم الخط کی خلاف ورزی جائز نہیں (الاتقان، مطبوعۂ قاھرہ، ۲ : ۱۶۷)۔

امام مالکؒ سے دریافت کیا گیا کہ اگر آج کل کوئی شخص قرآن مجید لکھنا چاہے تو آیا لوگوں کے ایجاد کردہ جدید حروف ھجا کے مطابق لکھ سکتا ہے : انھوں نے فرمایا : میں اس کو درست تصور نہیں کرتا ۔ اسے اسی طرح لکھنا چاہیے جیسے [اصطلاح سلف میں] کاتبوں نے لکھا تھا (البرھان، ۱ : ۳۷۹ ؛ الاتقان، ۲ : ۱۶۷)۔

علما نے عثمانی رسم الخط کے التزام کو اس لیے ضروری قرار دیا کہ اُمت کا شیرازہ بکھرنے نہ پائے اور اُمتِ مسلمہ ایک ھی شعار کی پابند رہے اور اس لیے بھی کہ یہ خط حضرت عثمانؓ کا وضع کردہ ہے نیز حضرت زید بن ثابتؓ نے جو اس کو رواج دیا اور جناب زیدؓ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے امین اور کاتب وحی تھے ۔

صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے جس شخص نے فن کتابت کی طرح ڈالی وہ آدم علیہ السلام تھے ۔ انھوں نے گیلی مٹی پر لکھ کر اسے آگ میں پکایا ۔ بعض علما نے حضرت ادریسؑ کو کتابت کا بانی قرار دیا ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ چھے آدمیوں نے کتابت کی بنا ڈالی ۔ ان کے نام یہ ہیں : ابجد، ھوز، حطّی، کلمن، سعفص، قرشت ۔

ابنِ ھشام سیرت میں لکھتے ہیں کہ عربی خط کا آغاز حمیرؑ بن سبأ نے کیا ۔ ابنِ عبدالبرّ مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ عربی خط کی ابتدا کرنے والے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام تھے (کشف الظنون، کالم ۷۰۸) ۔

بہترین کاتب کون کون ہوے اور کس زمانے میں ہوے (تفصیل کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ۱ : ۷۱۰ - ۷۱۱) [مگر اس مقالے کے لحاظ سے یہ باتیں ضمنی ہیں]۔

نقطے اور اعراب : آغاز اسلام میں قرآن مجید کو اکثر و بیشتر ایک دوسرے سے زبانی اخذ کیا جاتا تھا ۔ جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا تو نقطے اور اعراب لگانے کی ضرورت پیش آئی ۔ ابنِ خلّکان نے الحجّاج کے تعارف کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ابو احمد العسکری کتاب التصحیف میں تحریر کرتے ہیں کہ لوگ عبدالملک بن مروان کے عہد خلافت تقریباً چالیس سال تک حضرت عثمانؓ کے جمع کردہ قرآن مجید کی تلاوت کرتے رہے ۔ پھر قرآن مجید کو غلط پڑھا جانے لگا اور عراق میں اس کا بہت چرچا

ھوا ۔ یہ جان کر حجّاج نے اپنے کاتبوں کو حکم دیا کہ باھم مشابہ الفاظ پر علامات مقرر کر دیں تا کہ ان کو پہچانا جا سکے ۔ کہا جاتا ھے کہ نصر بن عاصم نے اور بقول بعض یحیی بن یَعمر نے قرآن مجید پر نقطے لگائے ۔ تاھم غلطی کے امکانات موجود تھے ۔ اس لیے اعراب لگانے کی ضرورت محسوس ھوئی ۔ ایک قول یہ بھی ھے کہ ابوالاسود الدُّؤلی نے حضرت علیؓ کے ایما پر قرآن مجید پر اعراب لگائے (کشف الظنون، عمود ۷۱۲).

تصانیف : پہلی صدی ھجری میں نَقطِ مصاحف پر سب سے پہلے کبار تابعین میں سے قاضی بصرہ ابوالاسود الدُّؤلی (م ۶۹ھ) نے جن سے ارباب سُنن نے روایت کی ھے ایک مختصر رسالہ لکھا جس کا تذکرہ مشہور قاری ابو عمرو الدّانی (م ۴۴۴ھ) نے کتاب المحکم میں کیا ھے (المحکم فی نَقط المصحف، ص ۴) ۔ دوسری صدی ھجری میں اس موضوع پر امام لغت خلیل بن احمد بصری (م ۱۷۰ھ) نے قلم اٹھایا ۔ یہی وجہ ھے کہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں نَقطِ مصاحف پر کتابیں گناتے ھوئے موصوف کا سر فہرست ذکر کیا ھے ۔ (الفہرست، مطبوعۂ قاھرہ، ص ۵۹) ۔ قاری ابو عمرو الدّانی نے خلیل بن احمد کو ابوالاسود کے بعد اوّلین مصنّف قرار دیا ھے (المحکم، ص ۹) ۔

دوسری صدی ھجری کے اوائل میں قرآن مجید کے خاص خاص مباحث پر جداگانہ اور مستقل تصانیف کا سلسلہ شروع ھوا اور ھر موضوع پر بلند پایہ ائمۂ فن نے داد تحقیق دی ۔

ترجمہ : تَرْجَمَۃٌ کا مادّہ ت ر ج م ھے ۔ یہ رباعی مُجرّد کا مصدر ھے اور عربی میں چار معانی کے لیے مستعمل ھے :

۱ ۔ کلام کو ایسے شخص تک پہنچانا جس تک وہ نہ پہنچ سکا ھو ۔

۲ ۔ کلام کی تفسیر اسی زبان میں جس میں وہ کلام وارد ھوا ھے ۔ اسی بنا پر حضرت ابن عباس کو ترجمان القرآن کہا جاتا ھے (الزمخشری : اساس البلاغة) ۔

۳ ۔ کسی دوسری زبان میں کلام کی تفسیر و توضیح کرنا (قاموس و لسان العرب) ۔

مفسّر ابن کثیر کہتے ھیں کہ لفظ ترجمہ کے معنی عربی زبان کی توضیح و تبیین کے ھیں خواہ اسی زبان میں ھو یا کسی اور میں (ابن کثیر و البغوی) ۔

۴ ۔ کلام کو ایک زبان سے دوسری میں منتقل کرنا (لسان العرب) ۔

عرف عام میں ترجمہ کے لفظ سے چوتھے معنی مراد ھیں ۔ گویا ترجمہ کا مفہوم یہ ھوا کہ ایک زبان میں جو کلام وارد ھوا ھے اس کے معنی و مفہوم کو دوسری زبان میں اس طرح ادا کر دیا جائے کہ اس کے معانی و مقاصد میں فرق نہ آنے پائے ۔ اس عرفی معنی کے اعتبار سے ترجمہ کی دو قسمیں ھیں : (۱) حرفی [لفظی] ترجمہ : اس ترجمے سے مراد یہ ھے کہ اصل کلام کی نظم و ترتیب کو بحال رکھتے ھوئے ایک لفظ کی جگہ دوسرا مترادف لفظ رکھ دیا جائے ۔ اس کو لفظی ترجمہ اور مساوی ترجمہ بھی کہتے ھیں؛ (۲) تفسیری ترجمہ : اس ترجمے میں اصل کلام کی نظم و ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا ۔ اس میں صرف یہ بات ضروری ھوتی ھے کہ کلام کے معانی و مقاصد پوری طرح دوسری زبان میں منتقل ھو جائیں ۔ اس کو معنوی ترجمہ بھی کہا جاتا ھے ۔ (الزرقانی : مناھل العرفان، مطبوعۂ قاھرہ، ۲ : ۸) ۔

ترجمہ و تفسیر میں فرق : علما نے ترجمہ و تفسیر میں حسب ذیل فرق بیان کیا ھے :

۱ ۔ ترجمے کے الفاظ مستقل ھوتے ھیں اور

اصل کی جگه لے کر اس کے قائم مقام بن جاتے ہیں ۔ بخلاف ازیں تفسیر میں یه بات نہیں ہوتی ۔ تفسیر ہمیشه اصل کلام کے ساتھ مربوط و متّصل ہوتی ہے، مثلًا مفرد یا مرکب کلمات کو لایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی تفسیر کو یوں بیان کر دیا جاتا ہے که وہ اصل کلام کے ساتھ یوں ملی ہوئی ہوتی ہے جیسے مبتدا خبر کے ساتھ ۔ پھر اس کے بعد کسی اور مفرد یا مرکب کلمے کو لا کر اس کی تفسیر کی جاتی ہے علٰی ھذا القیاس ۔ اس کا نتیجه یه ہوتا ہے که اگر تفسیر کو اصل کلام سے الگ کر دیا جائے تو کلام لغو ہو جاتا ہے ۔

۲ ۔ ترجمے میں شرح و تفصیل کی گنجائش نہیں ہوتی جب که تفسیر میں یه ضروری ہے ۔ اس لیے که ترجمه اصل کے بالکل مطابق ہوتا ہے اور اس میں اصل کلام سے کمی بیشی نہیں ہوتی، حتّٰی که اگر اصل کلام میں غلطی ہو تو یه ترجمے میں بھی باقی رہے گی، مگر تفسیر میں یه بات نہیں پائی جاتی ۔

۳ ۔ ترجمے میں اصل کلام کے تمام معانی و مقاصد کو برقرار رکھا جاتا ہے برخلاف تفسیر کے ۔ تفسیر میں صرف ایضاح کلام مقصود ہوتا ہے خواہ بطریق اجمال ہو یا تفصیل ۔

۴ ۔ ترجمه اس دعوے کو متضمن ہوتا ہے که مترجم نے جن معانی و مقاصد کو اصل کلام سے نقل کیا ہے ان پر اطمینان کا اظہار کیا جا سکتا ہے اور صاحب الاصل کے پیش نظر بھی وہی مقاصد تھے ۔ بخلاف ازیں تفسیر اس بات سے عاری ہوتی ہے ۔ مفسر گاہے ان پر مطمئن ہوتا ہے اور گاہے نہیں ۔ بلکه بعض اوقات وہ اپنے علم و نظر کی کوتاہی کا اعتراف کرتا ہے ۔ چنانچه اکثر مفسّرین متشابہات کے معنی و مفہوم کے بارے میں اپنی لاعلمی کا اعتراف کرتے ہیں (مناهل العرفان، ۲ : ۱۰ تا ۱۲)۔

**ترجمے کی قراءت کا شرعی حکم** : اس ضمن میں فقہا کے اقوال حسب ذیل ہیں :

**شوافع کا مسلک** : ۱ ۔ صاحب المجموع (۳ : ۳۷۹) فرماتے ہیں که شافعیه کے نزدیک قرآن مجید کی قراءت عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں جائز نہیں ۔ قطع نظر اس سے که وہ شخص عربی پر قادر ہو یا عاجز، نیز یه که حالت نماز میں ہو یا خارج از نماز ۔ اگر نماز کی حالت میں قرآن مجید کے بجائے اس کا ترجمه پڑھے تو اس کی نماز صحیح نہیں خواہ اس کی قراءت اچھی ہو یا نه ہو ۔ جمہور علما کا نظریه یہی ہے ۔ امام مالک و احمد بن حنبل و ابو داؤد اسی کے قائل ہیں.

۲ ۔ الزرکشی البحر المحیط میں لکھتے ہیں که قرآن کا فارسی یا کسی دوسری زبان میں ترجمه کرنا درست نہیں ۔ قرآن کی قراءت اسی انداز پر کی جائے جس سے اس کا اعجاز برقرار رہے ۔ اس میں شبہه نہیں که ترجمے میں اعجاز باقی نہیں رہتا اور عربی کے سوا دوسری زبانوں میں وہ بات نہیں پائی جاتی جو عربی کی خصوصیت ہے .

۳ ۔ ترشیح المستفیدین (۱ : ۵۲) کے حاشیے میں مذکور ہے که جو شخص سورة الفاتحه نه جانتا ہو اس کو ترجمه پڑھنے کی اجازت نہیں ۔ اس لیے که قرآن مجید میں فرمایا اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا (۱۲ [یوسف] : ۲)، یعنی ہم نے قرآن کو عربی میں اتارا ہے .

ظاہر ہے که عجمی کلام [تو درکنار کوئی عربی کلام بھی ’’قرآنًا عَرَبِيًّا‘‘ کا ہم سطح ہو سکتا ہی نہیں کسی زبان میں ترجمۂ قرآن اصل قرآن کے درجے پر کیسے آ سکتا ہے ۔ پھر یه بھی ہے که قرآن مجید کو اس کے اصل الفاظ میں پڑھنا بھی عبادت ہے. غرض ترجمه یوں بھی برابر نہیں سمجھا جا سکتا].

۴ ۔ السیوطی الاتقان میں لکھتے ہیں : قرآن

کی قراءت بالمعنی جائز نهیں ۔ اس لیے که جبریلؑ قرآن کو اصلی الفاظ، یعنی عربی میں ادا کرتے تھے ۔ ان کو اس بات کی اجازت نه تھی که قرآن کے معنی و مفہوم کو دوسری زبان میں حضور صلّی الله علیه و آله و سلّم تک پہنچا دیتے (حوالوں کے لیے دیکھیے مناهل العرفان، ۲ : ۵۶ تا ۵۷).

**مالکیه کا مسلک:** مالکیه کے نزدیک قرآن مجید کی قراءت عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں جائز نهیں، حتّٰی که نماز میں تکبیر بھی کسی اور زبان میں نهیں کهی جا سکتی اور نه عربی کے مترادف الفاظ هی میں اس کو ادا کیا جا سکتا ھے ۔ اگر عربی میں سورة الفاتحه نه پڑھ سکتا هو تو اس شخص کی اقتداء کرے جو اس کے پڑھنے پر قادر هو ۔ المدوّنه میں ھے که میں نے ابن القاسم سے پوچھا که اگر کوئی شخص عربی نه جانتا هو اور وه نماز عجمی زبان میں پڑھنا شروع کرے تو امام مالک کا فتوی اس کے بارے میں کیا ھے؟ موصوف نے جواب دیا که امام مالک سے دریافت کیا گیا تھا که اگر کوئی شخص عجمی زبان میں حلف اٹھائے تو اس کا شرعی حکم کیا ھے؟ انھوں نے اسے ناپسند فرمایا اور کہا کیا وه قرآن نهیں پڑھتا؟ کیا وه نماز نهیں ادا کرتا؟ یعنی انھوں نے اس کو ناپسند فرمایا (مناهل العرفان، بحوالۂ حاشیة الدسوقی علی الدردیر، ۱ : ۲۳۲ تا ۲۳۶؛ نیز المدوّنه، ۱ : ۶۲).

**حنابله کا موقف:** حنابله کے نزدیک عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں قراءت جائز نهیں ۔ خواه وه شخص عربی جانتا هو یا نه جانتا هو ۔ اگر نه جانتا هو تو اسے عربی زبان سیکھنی چاهیے ۔ اگر قدرت کے باوجود عربی نه سیکھے تو اس کی نماز درست نهیں (المغنی، ۱ : ۵۲۶).

ابن حزم فرماتے هیں: ”جو شخص سورة الفاتحه یا اس کا کچھ حصه یا قرآن کا کوئی جزو ترجمه کر کے کسی اور زبان میں دانسته پڑھے، یا عربی الفاظ میں پڑھے مگر وه قرآن کے الفاظ نه هوں، یا دانسته طور پر کسی کلمے کو آگے پیچھے کر دے تو اس کی نماز باطل هو گی اور وه شخص فاسق ھے (ابن حزم: المحلّٰی، ۳ : ۲۵۴).

**حنفیه کا نقطۂ نگاه:** اس بات پر ائمه کا اجماع ھے که نماز سے باهر قرآن کریم کی قراءت عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں جائز نهیں ۔ ایسا کرنے والے کو سختی سے روکا جائے، اس لیے که یه قراءت قرآن میں تصرف ھے جس سے اس کا اعجاز برقرار نهیں رهتا ۔ ایک قول یه بھی ھے که اگر کوئی شخص نماز عربی کے سوا کسی دوسری زبان میں پڑھے اور وه عربی پر قادر بھی هو تو امام ابوحنیفهؒ پهلے اس قراءت کو جائز تصوّر کیا کرتے تھے، مگر بعد ازاں اس مسلک سے رجوع کر لیا ۔ ان کا آخری قول یه ھے که جو شخص عربی قراءت پر قادر هو عربی قراءت اس پر فرض ھے اور کسی دوسری زبان میں پڑھنے سے اس کی نماز فاسد هو جائے گی ۔ امام ابو حنیفهؒ کے قدیم مسلک سے رجوع کی روایت نوح بن مریم، علی بن الجعد اور ابوبکر رازی جیسے اکابر احناف سے منقول ھے ۔ (مناهل العرفان، ۲ : ۵۹)

امام غزالی کا نقطۂ نظر اس ضمن میں حسب ذیل ھے: عالم شخص کے لیے حدیث نبوی کی روایت بالمعنی جائز ھے ۔ اس کی دلیل یه ھے که عجمیوں کے لیے شرعی مسائل کی توضیح ان کی زبان میں جائز ھے اور اس پر علما کا اجماع منعقد هو چکا ھے ۔ جب عربی کے الفاظ کو ان کے مترادف عجمی الفاظ میں تبدیل کیا جا سکتا ھے تو پھر عربی کے الفاظ کو ان کے هم معنی عربی الفاظ میں تبدیل کرنا کیوں کر جائز نهیں؟ حضور اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم کے بھیجے هوے داعی و مبلّغ دیگر ممالک میں حضورؐ کے دیے هوے احکام و اوامر کو

لوگوں کی زبان میں بیان کیا کرتے تھے اس لیے کہ اصل مقصود معنی و مفہوم کا سمجھنا اور اس کو لوگوں تک پہنچانا ہے ۔ اس کو تشہد و تکبیر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان کے الفاظ عبادت ہیں (الغزالی : المستصفٰی، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۶۹)۔ مگر نماز میں ترجمۂ قرآن کی قراءت کی اجازت امام غزالی بھی نہیں دیتے فرماتے ہیں : ''سورۃ الفاتحہ کا ترجمہ اس کا قائم مقام نہیں بن سکتا ۔ جو شخص عربی پر قادر نہ ہو اس کے لیے بھی ترجمہ کافی نہیں'' (الوجیز، ص ۲۶ تا ۲۷) ۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں : ''اللہ تعالٰی کے اسما و صفات اور متشابہ احادیث کو جوں کا توں رہنے دینا چاہیے ۔ ان کو اور قرآنی الفاظ کو عربی کے سوا دوسری زبانوں میں ادا کرنا جائز نہیں'' (الغزالی : إلجام العوام، ص ۱۴ تا ۱۷)۔

عصرِ حاضر میں قرآن مجید کے دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کے جواز پر علما کا تقریباً اتفاق ہے، مگر اس میں حد درجہ احتیاط کی ضرورت ہے ۔ اس لیے کہ قرآن کریم کے ترجمے بدنیّتی اور اسلام دشمنی کے نقطۂ نگاہ سے بھی کیے جانے لگے ہیں ۔ چنُد غیرملکی ترجموں کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ ترجمہ کرنے والے زبان عربی سے بھی پوری طرح واقف نہیں ہوتے۔

**قرآن عزیز کے تراجم :** بقول الزرقانی صاحب مناہل العرفان مشرقی و مغربی زبانوں میں قرآن عزیز کے ایک سو بیس تراجم پینتیس زبانوں میں ہو چکے ہیں ۔ بعض تراجم کی مقبولیت کا یہ عالم ہے کہ ان کے متعدد ایڈیشن نکل چکے ہیں، مثلاً جارج سیل کے انگریزی ترجمے کے چونتیس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں ۔ ان میں سے انگریزی، جرمنی، فرانسیسی اور اطالوی ترجمے خصوصی طور پر کثیر الاشاعت ہیں ۔ فارسی اور ترکی میں پانچ پانچ ترجمے چھپ چکے ہیں ۔ چینی زبان میں چار ترجمے، تین لاطینی میں، دو پشتو میں اور ایک جاوی زبان میں شائع ہو چکے ہیں (مناہل العرفان، ج ۲، ص ۳) ۔ اُردو زبان میں بکثرت ترجمے شائع ہو چکے ہیں، چونکہ ان کی تفصیل اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ج ۶ میں بذیل مادّۂ تفسیر آ چکی ہے، اس لیے ہم ان کا اعادہ نہیں کرتے۔

**۶ ۔ اعجاز القرآن :** قرآن کریم نے فصحاے عرب کو دعوتِ مقابلہ دی تھی ۔ اس چیلنج کو دیے ہوے عرصہ دراز گزر گیا مگر کسی کو اس کے قبول کرنے کی جرأت نہ ہوئی ۔ بلکہ کُفار نے اپنے عجز و تقصیر کا اعتراف کر لیا ۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن کے وجوہِ اعجاز کیا ہیں ۔ اکثر علما کے نزدیک قرآن مجید اپنی قوّتِ بحث، اپنے الفاظ کی فصاحت، اپنے حُسنِ نظم، اپنے ایجاز، اپنی ترتیب عجیب اور اپنے نادر طرز و انداز کے لحاظ سے معجز ہے ۔ قرآن مجید بلاغت کے اس مرتبے پر فائز ہے کہ اس کی نظیر لانا استطاعت بشری سے خارج ہے ۔

اعجاز القرآن پر ایک مفصل بحث پہلے گزر چکی ہے ۔

**اسلوب القرآن :** مصطفٰی صادق بن عبدالرّزاق الرافعی (م ۱۳۵۶ھ) اپنی کتاب اعجاز القرآن میں بعنوان اسلوب القرآن لکھتے ہیں :

''یہ اسلوبِ قرآنی ایسا ہے جو تمام کلام عرب میں سرمایۂ افتخار ہے ۔ جس کا کوئی عنصر بھی ایسا نہیں جو مُعجزہ نہ ہو اور قرآن کے علاوہ عربوں کے کلام کا اسلوب نا ممکن ہے کہ معجزہ ثابت ہو سکے ۔ اسی اسلوب کلام نے عربوں کو اس کے مقابلہ و معارضہ کی ہر کوشش میں ناکام رکھا اور وہ اس پر کوئی حرف گیری نہ کر سکے ۔ اس طرح ان پر خود انہیں کے اندر سے حجّت و دلیل قائم کی اور انہیں بے دست و پا بنا کر رکھ دیا''۔

عربی زبان و ادب پر قرآنی بلاغت کے اثرات : قرآن مجید کو عربوں کی زندگی میں مختلف پہلوؤں سے بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اسلام کے بعد محض تشریعی حیثیت ہی سے نہیں بلکہ قرآن مجید ان کی زبان، ادب اور ذہنی رجحانات کا بھی محور بن گیا۔ عربی زبان و لغت کی تدوین، اشعار کی تحقیق و تلاش، اسالیب بیان کے ارتقا اور مختلف فنونِ ادب کے پروان چڑھنے میں قرآن مجید ہی سب سے بڑا محرّک تھا۔ قرآن مجید کے محاسنِ زبان پر بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں۔ علما نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن مجید کے اعجاز کا اصل مظہر اس کی زبان اور بلاغت ہے۔ اس سے عربی تنقید کو بہت فائدہ پہنچا۔ علما نے نہ صرف قرآن مجید ہی کی زبان سے وقیع اور فنّی بحثیں کی ہیں بلکہ وہ عربوں کی عام زبان، اسالیب بیان، عربوں کی روایات نحو، علم بدیع، علم بیان، علم معانی اور لُغت وغیرہ کے دقیق مسائل کو بھی زیر بحث لائے ہیں۔ یہ ایک مُسلّمہ حقیقت ہے کہ قرآن فہمی کے لیے عربی علوم و فنون کا عمیق مطالعہ درکار ہے۔ حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے کہ جب تک عرب قبل از اسلام کی شاعری کا تحقیقی مطالعہ نہ ہو اور عربی بلاغت پر نظر نہ ہو اس وقت تک کَما حَقُّہٗ، فہم قرآن ممکن نہیں (حمید الدین فراہی : نظام القرآن کا مقدمہ از سیّد سلیمان ندوی)۔

قرآن مجید اور عربی تنقید دونوں میں بہت قریبی تعلق ہے۔ جن لوگوں نے قرآن مجید کی زبان اور اسلوب بیان پر کتابیں تصنیف کی ہیں وہ سب کے سب نقّادانِ ادب تھے۔ تیسری صدی ہجری میں عربی تنقید سے متعلق بہت سی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ اس سے قبل کی کوئی کتاب موجود نہیں تھی۔ اسی دور سے نقّادانِ عرب نے قرآن مجید کی جانب بھی توجہ کی۔ مشہور نحوی الفرّاء (م ۲۰۷ھ) نے ایک کتاب معانی القرآن کے نام سے لکھی۔ ابو عبیدہ (م ۲۰۹ھ) نے مجاز القرآن تصنیف کی۔ تیسری صدی کے مشہور نقاد ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) نے مشکل القرآن لکھی۔ ابن قتیبہ مشکل القرآن میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی عظمت کا عرفان اسی کو ہو سکتا ہے جس کی نظر میں وسعت ہو، جس کا علم عمیق ہو اور وہ عربوں کے مختلف اسالیب بیان و مکاتبِ فکر سے واقف ہو (زغلول سلام : اثر القرآن فی تطور النقد الادبی، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۱۰)۔

اعجاز القرآن کے موضوع پر چند اہم قدیم و جدید تصانیف کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔

۷۔ اعراب القرآن (علوم لسانیہ) : اعراب القرآن سے مراد وہ علم ہے جس میں قرآنی الفاظ کی صرفی و نحوی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظ اعراب کا تعلق کسی کلمے کے آخری حرف کی حرکت کے ساتھ ہوتا ہے، مگر اس کے مفہوم میں وسعت پیدا کر کے علم الاشتقاق (علم الصرف) کو بھی اس میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ اس علم کا فائدہ معنی کی پہچان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو مُمیّز کرتا اور متکلم کی غرض و غایت کو واضح کرتا ہے۔ ابو عبید نے اپنی کتاب فضائل میں حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت کی ہے کہ تم لوگ جس طرح قرآن مجید کو سیکھتے ہو اسی طرح لَحن (لب و لہجہ اور صحّتِ تلفظ) اور فرائض و سُنن کو بھی سیکھو (الاتقان، ۱ : ۱۸۰)۔

السیوطی فرماتے ہیں کہ جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کے اسرار و حکم سے آگاہ ہونے کا خواہاں ہے، اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغے اور اس کے موقع و محل پر بھی غور کرے، یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادیِ کلام میں سے ہے یا کسی سابقہ

سوال کا جواب ۔ اسی طرح دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی کوشش کرے ۔ ایسے شخص پر چند امور کو پیش نظر رکھنا واجب ہے :

(۱) ۔ اس پر فرض ہے کہ جس کلمے کو وہ اعراب دینا چاہتا ہے پہلے اس کے معنی سمجھ لے ۔ اس لیے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) پر اعراب دینا جائز نہیں کیونکہ ان کے معنی معلوم نہیں، بنا بریں علما کا بیان ہے کہ آیت کریمہ ''سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ'' (۱۵ [الحجر] : ۸۷) میں اگر المثانی سے قرآن مجید مراد ہے تو ''مِنْ'' تبعیض کے لیے ہے اور اگر اس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو ''مِنْ'' بیانِ جنس کے لیے آیا ہے ۔ اسی طرح ''غُثَآءً اَحْوٰی'' (۸۷ [الاعلٰی] : ۵) میں ''اَحْوٰی'' سے اگر خشکی کے باعث سیاہ شدہ چیز مراد ہے تو یہ ''غُثَآء'' کی صفت ہے اور اگر سبزی کی شدت سے سیاہی مائل ہو جانا مراد ہے تو ''اَلْمَرْعٰی'' کا حال ہے ۔

۲ ۔ نحوی قواعد کی رعایت رکھنا بھی ضروری ہے ۔ بسا اوقات متکلّم کسی صحیح وجہ کو پیشِ نظر رکھتا ہے مگر یہ نہیں دیکھتا کہ آیا وہ نحوی قاعدے کے مطابق بھی ہے یا نہیں اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے ۔ اس قسم کی مثالوں میں سے آیت کریمہ ''وَ ثَمُوْدَ فَمَآ اَبْقٰی'' (۵۳ [النجم] : ۵۱) بھی ہے ۔ بعض لوگوں نے ''ثَمُوْدَ'' کو مفعول مقدم قرار دیا ہے، مگر یہ بات اس لیے غلط ہے کہ ما نافیہ صدر کلام میں آتا ہے لہٰذا اس کا ما بعد اس کے ما قبل میں عمل نہیں کرتا ۔ یہاں ''ثَمُوْدَ'' کے منصوب ہونے کی وجہ اس کا ''عَادً'' پر معطوف ہونا ہے ۔

السیوطی نے اس ضمن میں نہایت مفید باتیں لکھی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الاتقان، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۸۱؛ نیز الزرکشی : البرہان، ۱ : ۳۰۱ تا ۳۰۸) ۔

علم الاشتقاق : اس کو علم الصرف بھی کہتے ہیں ۔ اس علم کے ذریعے یہ بات معلوم کی جاتی ہے کہ مصدری معنی سے مختلف و متعدد معانی کس طرح پھوٹتے ہیں ۔ بقول امام زرکشی کسی زبان کے جاننے میں صَرف کی ضرورت نحو سے بھی زیادہ ہوتی ہے ۔ اس لیے کہ علم الصرف میں کسی کلمے کی ذات پر نظر کی جاتی ہے اور نحو میں اس کے عوارض پر ۔ مفسّر کے لیے یہ علم از بس ناگزیر ہے (البرہان، ۱ : ۲۹۷) ۔

ابن الفارس کہتے ہیں کہ جو شخص علم الصرف سے محروم ہے وہ عظیم شے سے محروم ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ''وجد'' ایک مبہم کلمہ ہے ۔ جب علم الصرف کی رو سے ہم اس کو مختلف شکلوں میں تبدیل کریں گے تو اس کے معنی واضح ہو جائیں گے، چنانچہ جب اس سے مال کے معنی مقصود ہوں تو ''وُجْدًا'' کہیں گے گم شدہ چیز کے پا لینے کو ''وجدانًا'' سے تعبیر کریں گے ۔ اگر اس سے غصب کے معنی مراد ہوں تو ''موجدۃً'' کہیں گے ۔ غم کے معنی مقصود ہوں تو ''وجدًا'' بولیں گے ۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا وَ اَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَکَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (۷۲ [الجن] : ۱۵)، یعنی ظالم لوگ جہنم کا ایندھن بنیں گے؛ دوسری جگہ فرمایا : ''وَ اَقْسِطُوْا ؕ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ'' (۴۹ [الحجرٰت] : ۹)، یعنی انصاف کیجیے بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے ۔

پہلی آیت میں قَسَط ثلاثی مجرّد سے تھا، وہاں اس سے ظلم کے معنی مراد لیے گئے ۔ دوسری آیت میں اقساط باب افعال (ثلاثی مزید) ہے، وہاں انصاف کا مفہوم مراد لیا گیا، دیکھیے تصریف کی بنا پر لفظ کا مفہوم ظلم سے عدل میں تبدیل ہو گیا (البرہان، ۱ : ۲۹۸) ۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے :

یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍۭ بِاِمَامِہِمْ ۚ (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۷۱)، یعنی جس دن ہم لوگوں کو ان کے پیشواؤں کے ساتھ بلائیں گے .

الزمخشری لکھتے ہیں کہ بعض علم الصرف سے جاہل لوگوں نے اس آیت کی عجیب تفسیر کی ہے ۔ ان کے نزدیک اس آیت میں امام کا لفظ اُمّ (ماں) کی جمع ہے، بنا بریں اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ ”جس روز ہم سب لوگوں کو ان کی ماؤں کے نام پر بلائیں گے“۔ بقول ان کے ماں کا نام لے کر بلانے میں یہ حکمت مضمر ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام اور حضرت حسنؓ و حسینؓ کی عظمت و شرف کو ظاہر کیا جائے، نیز یہ کہ اولاد الزّنا رسوا نہ ہونے پائے ۔ الزمخشری کہتے ہیں اس شخص کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ اُمّ کی جمع امام نہیں آتی ۔ یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو علم الصرف اور لغة العرب سے ناآشنا ہو (الکشاف، ۱ : ۵۵۳).

اعراب القرآن پر تصانیف : دوسری صدی ہجری میں قرآن مجید کے اعراب پر سب سے پہلے ابو عبیدہ معمر بن المثنّی (م ۲۱۰ھ) نے کتاب لکھی ۔ اس موضوع پر سب سے جامع کتاب ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ) کی ہے ۔ حافظ ابوبکر احمد بن علی بغدادی (م ۴۶۳ھ) لکھتے ہیں : ”انّ اوّل من صنّف فی ذالک من اہل اللغة ابو عبیدة معمر بن المثنّی ثم قُطرب بن المستنیر ثم الاخفش و صنف من الکوفیّین الکسائی ثم الفرّاء فجمع ابو عبید کتبہم و اجاد فیہ الاثار و اسانیدها و تفاسیر الصحابة و التابعین و الفقہاء“ (تاریخ بغداد، ۱۲ : ۴۰۵). یعنی سب سے پہلے اعراب القرآن پر اہلِ لغت میں ابوعبیدہ معمّر بن المثنی نے کتاب تصنیف کی پھر قطرب بن مستنیر اور پھر الاخفش نے کتابیں لکھیں اور کوفیوں میں سے الکسائی نے اور پھر الفرّاء نے کتاب لکھی ۔ ابوعبید قاسم بن سلّام نے ان کی کتابوں کو جمع کر دیا ۔ اس میں آثار ان کی اسانید اور صحابہ و تابعین اور فقہا کی تفاسیر مذکور ہیں۔ اس موضوع پر، ابو عبدالرحمٰن یونس ضبّی (م ۱۸۲ھ) اور شیخ علی روّاسی نے بھی کتابیں لکھی تھیں ۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنی کی کتاب مجاز القرآن کے متعلق السیوطی نے تصریح کی ہے کہ وہ غریب القرآن پر ہے (بغیة الوعاة، ص ۲۹۵)۔ مجاز القرآن کی جلد اوّل ۱۳۷۴ھ میں قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے۔ امامِ لغت الفرّاء کی کتاب معانی القرآن جو دراصل اعراب القرآن کے موضوع سے متعلق ہے ۔ اس کی پہلی جلد دارالکتب المصریہ قاہرہ سے ۱۳۷۴ھ میں شائع ہو گئی ہے ۔ اسی طرح حسین بن احمد المعروف بہ ابن خالویہ (م ۳۷۰ھ) کی کتاب اعراب ثلاثین سورة من القرآن العظیم بھی قاہرہ سے ۳۶۰ھ میں شائع ہو چکی ہے.

تیسری صدی ہجری کے اوائل میں قرآن مجید کے مصادر اور جمع و تثنیہ پر کام کا آغاز ہوا ۔ سب سے پہلے اس موضوع پر یحیی بن زیاد الفرّاء (م ۲۰۷ھ) نے کتاب الجمع و التثنیة فی القرآن اور کتاب المصادر فی القرآن کے نام سے دو مستقل کتابیں تصنیف کیں (ابن الندیم : الفہرست، ص ۱۰) ۔ امام لغت ابو العباس محمد بن یزید المبرد (م ۲۸۵ھ) نے ما اتفقت الفاظہ و اختلفت معانیہ من القرآن لکھی (الفہرست، ص ۵۵) ۔ ابو علی احمد بن جعفر الدینوری (م ۲۸۹ھ) نے سب سے پہلے ضمائر القرآن پر کتاب لکھی ۔ یہ کتاب الفرّاء کی معانی القرآن سے مأخوذ ہے ۔ شیخ ابوبکر محمد بن حسین الزُبَیدی (م ۳۷۹ھ) کتاب طبقات النحویین واللغویین میں لکھتے ہیں : ”لہ کتاب

مختصر فی ضمائر القرآن استخرجه من کتاب المعانی للفرّاء'' (طبقات النحویین واللغویین، قاہرۃ ۱۹۵۴ء، ص ۲۳۴)، یعنی موصوف کا ضمائر القرآن میں ایک مختصر رسالہ ہے جو الفرّاء کی کتاب المعانی سے مأخوذ ہے .

اس موضوع پر دیگر تصانیف کے لیے دیکھیے کشف الظنون، ج ۱، کالم ۱۲۲ - ۱۲۳؛ نیز ابن الندیم : الفہرست، ص ۵۷ تا ۶۴؛ الزرکشی : البرہان، ۱ : ۳۰۱ .

۸ - غریب القرآن : قرآن مجید کے قلیل الاستعمال اور نادر الفاظ کی شرح و توضیح کے لیے یہ علم معرضِ وجود میں آیا ۔ الزرکشی کہتے ہیں کہ مفسر کے لیے اس علم سے آگاہ ہونا ضروری ہے ورنہ اسے تفسیر کی جسارت نہیں کرنا چاہیے ۔ یحیٰی بن نضلہ مدینی کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ بن انس کو یہ کہتے سنا ''کہ میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا جو لغتِ عرب سے بے بہرہ ہونے کے باوجود قرآن مجید کی تفسیر کرتا ہوگا تو میں اسے سزا دوں گا'' ۔ مجاھد کہتے ہیں ''جو شخص لغت عرب نہیں جانتا اس کے لیے کتاب الٰہی کے مطالب پر گفتگو کرنا جائز نہیں (البرہان، ۱ : ۲۹۳) .

ابو عبیدہ نے کتاب الفضائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے آیت وَ فَاكِهَةً وَّ اَبًّا (۸۰ [عبس] : ۳۱) کے معنی دریافت کیے گئے تو انھوں نے کہا میں کس آسمان کے نیچے اور کس زمین کے اوپر رہ سکوں گا اگر میں کتابُ اللہ میں ایسی بات کہوں جسے میں نہیں جانتا ۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو ''فاطِرِ السَّمٰوٰت'' کے معنی معلوم نہ تھے، میرے پاس دو اعرابی آئے، یہ دونوں ایک کنویں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے، ان میں سے ایک نے کہا : ''اَنَا فَطَرْتُهَا'' (الاتقان، ۱ : ۱۱۵)، یعنی میں نے اس کو کھودنا شروع کیا تھا .

السیوطی الاتقان (۱ : ۱۲۰) میں ذکر کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ کعبے کے صحن میں فروکش تھے اور لوگ ان سے تفسیرِ قرآن کے بارے میں سوالات کر رہے تھے ۔ یہ دیکھ کر نافع بن اَزرق خارجی نے نجدہ بن عُویمر سے کہا آؤ ہم بھی ان سے چند باتیں دریافت کریں، چنانچہ ان کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا ہم آپ سے چند آیات کی تفسیر پوچھنا چاہتے ہیں ۔ آپ ان کی تفسیر کیجیے اور کلام عرب سے استشہاد کیجیے ۔ فرمایا : جو چاہو پوچھو ۔ نافع نے کہا : آیت قرآنی عَنِ الْيَمِيْنِ وَ عَنِ الشِّمَالِ عِزِيْنَ (۷۰ [المعارج] : ۳۷) میں عزین سے کیا مراد ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے کہا دوستوں کے حلقوں کو عزین کہتے ہیں ۔ نافع نے پوچھا لغتِ عرب میں اس کی مثال موجود ہے؟ ابن عباسؓ نے عبید بن ابرص کا یہ شعر پڑھا .

فَجَاءُوْا يُهْرَعُوْنَ اِلَيْهِ حَتّٰى
يَكُوْنُوْا حَوْلَ مِنْبَرِهٖ عِزِيْنَا

(الزرکشی : البرہان، ۱ : ۲۹۳ بحوالۂ الاتقان، ۱ : ۱۲۰)، یعنی وہ اس کی طرف بھاگتے ہوئے آتے ہیں اور اس کے منبر کے گرد حلقے بنا لیتے ہیں .

ابن الانباری اپنی کتاب الوقف و الابتداء میں اس واقعے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ قرآنی الفاظ کی شرح و توضیح کے سلسلے میں اشعار العرب سے احتجاج کرنا درست ہے اور جو لوگ علمائے نحو کے احتجاج بالشعر کو پسند نہیں کرتے ان کا قول باطل ہے ۔ علمائے نحو اشعار کو قرآن مجید کی اصل قرار نہیں دیتے ۔ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ غریبہ کی تشریح عربی اشعار کی روشنی میں کی جائے ۔ قرآن مجید میں فرمایا : اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا (۱۲ [یوسف] : ۲)، یعنی ہم نے اس کو عربی قرآن بنا کر اتارا ہے .

ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ''الشعر دیوان العرب''

جب قرآن مجید کا کوئی لفظ عربوں کی سمجھ میں نہ آتا تو وہ اپنے دیوان (اشعار) کی طرف رجوع کرتے ۔ الزرکشی کہتے ہیں کہ تفسیرِ قرآن کا معاملہ نہایت خطرناک ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر علماے سلف اس سے احتراز کرتے تھے کہ مبادا ان سے غلطی سرزد ہو جائے ۔ اصمعی امام لُغت ہونے کے باوجود غریب القرآن کی تفسیر نہیں کرتے تھے ۔ ایک دفعہ ان سے آیت قرآنی ”قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا“ (١٢ [یوسف]: ٣٠) کے معنی دریافت کیے گئے تو خاموش رہے ۔ صرف اتنا کہا کہ یہ قرآنی آیت ہے ۔

الزرکشی کہتے ہیں جو شخص حقائق لغت کا راز دان نہیں وہ تفسیر قرآن سے احتراز کرے ۔ معمولی لغت دانی سے کام نہیں چل سکتا ۔ اس لیے کہ بعض اوقات ایک لفظ کثیر المعانی ہوتا ہے ۔ اور اس شخص کو اس لفظ کے صرف ایک معنی معلوم ہوتے ہیں جب کہ مراد و مقصود دوسرے معنی ہیں ۔ غریب القرآن کا پتا علم لُغت سے چلتا ہے ۔ مُفسر کے لیے ضروری ہے کہ اسما و افعال اور حروف کا تفصیلی علم حاصل کرے ۔ حروف چونکہ کم ہیں اس لیے علماے نحو نے ان کے معانی اپنی کتابوں میں بیان کر دیے ہیں، لیکن اسما و افعال کے لیے کُتب لغت کا مطالعہ ضروری ہے (البرہان، ١ : ٢٩٥؛ الاتقان، ١ : ١١٥).

غریب القرآن کے موضوع پر تصانیف: دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ابان بن تغلب کوفی (م ١٤١ھ) نے غریب القرآن کے نام سے کتاب تصنیف کی ۔ بعد ازاں متعدد ائمۂ لُغت نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں، لیکن اس موضوع پر الفرّاء کے شاگرد ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن یحیی الیزیدی (م ٢٦٠ھ) نے نہایت جامع کتاب تصنیف کی ۔ اس میں قرآن مجید کے تمام غریب الفاظ کو یکجا کر دیا ہے ۔ یہ کتاب چھے جلدوں میں ہے ۔ اس کتاب کا نسخہ جمال الدین القفطی (م ٦٤٦ھ) کی نظر سے گزر چکا ہے (معجم الادباء، بار دوم، قاهره، ١٩٢٣ء، ١ : ٣٥؛ السمعانی (م ٥٦٢ھ): کتاب الانساب .

اس موضوع پر ابن قتیبہ الدینوری (م ٢٧٦ھ) کی غریب القرآن سیّد احمد صقر کی تعلیقات کے ساتھ قاهره سے شائع ہو چکی ہے ۔ غریب القرآن کے موضوع پر محمد عزیز السجستانی (م ٣٣٠ھ) کی کتاب غریب القرآن سب سے مختصر تالیف ہے ۔ یہ کتاب کئی بار قاهره سے شائع ہو چکی ہے ۔ یہ مختصر کتاب مصنف نے پندرہ سال کی محنت شاقہ سے تالیف کی تھی (الانباری (م ٥٧٥ھ): نزهة الالباء، فی طبقات الادباء، قاهره ١٢٩٤ھ، ص ٣٨٦).

برصغیر میں لغات القرآن پر بارھویں صدی ہجری میں شیخ محمد مراد بخاری کشمیری نے ایک جامع کتاب جامع المفردات لکھی جو ١١٣١ھ میں مکمل ہوئی ۔ اس کتاب میں ہر لفظ کے معنی عربی و فارسی اور ترکی تینوں زبانوں میں دیے گئے ہیں ۔ یہ کتاب گیارہ سو تین صفحات پر مشتمل ہے ۔ اس کتاب کا فارسی رسم الخط میں ایک مخطوطہ (مکتوبۂ ١١٦٩ھ) کتاب خانۂ جامعة الازهر میں محفوظ ہے (فهرس المكتبة الازهرية، بار دوم، قاهره ١٩٥٢ء، ١ : ١٧٢).

پھر اس موضوع پر حمید الدین فراہی نے عربی زبان میں مُفردات القرآن لکھی ۔ اردو زبان میں محمد عبدالرشید نعمانی نے لُغات القرآن لکھی جو ندوة المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہے، مگر یہ کتاب تشنۂ تکمیل ہے ۔ امام راغب الاصفہانی کی مفردات القرآن بھی نہایت مفید کتاب ہے ۔ اس موضوع پر دیگر تصانیف کے لیے دیکھیے (الزرکشی : البرہان، ١ : ٢٩١ تا ٢٩٢؛ نیز کشف الظنون، ٢ : ١٢٠٧ تا ١٢٠٨) .

یہ وہ علوم تھے جو مسلمانوں نے قرآن مجید کا

فہم و ادراک حاصل کرنے کے لیے وضع کیے ۔ ایسے علوم اور بھی بہت سے ہیں، مگر ہم نے ایجاز و اختصار کے پیش نظرِ چند اہم علوم کا ذکر کیا ہے ۔ اور وہ بھی اس طرح کہ اعجاز القرآن کے عنوان میں علوم معانی و بیان و بدیع کو شامل کر دیا ۔ اور اعراب القرآن کے وسیع مفہوم میں علم صرف و نحو اور اشتقاق وغیرہ کو سمو دیا ۔

(ب) : باقی رہے وہ علوم جو قرآن مجید کے زیرِ اثر ارتقا پذیر ہوئے اور مسلمانوں نے اپنی مخصوص دینی ثقافت، قومی مزاج اور ذہانت و فطانت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ان علوم کو چار چاند لگا دیے، مثلاً تاریخ، جغرافیہ اور سیر و سوانح وغیرہ تو اب ہم مختصراً ان میں سے بعض علوم کا تذکرہ کرتے ہیں ۔

۹ ۔ علم التاریخ : لُغت میں تاریخ کے معنی ہیں ۔ ''وقت کی نشان دہی'' اَرَّخْتُ الْکِتَابَ و وَرَّخْتُہٗ بول کر مراد یہ ہوتی ہے کہ میں نے کتابت کا وقت درج کر دیا ۔

ابو نصر اسمٰعیل بن حماد الجوہری (م ۳۹۸ھ) مُصنّف صحاح کا کہنا ہے کہ تاریخ کے معنی ہیں وقت بتانا ۔ تاریخ اور توریخ دونوں ایک ہیں ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ لفظ خالص عربی نہیں بلکہ معرب ہے اور فارسی ''ماہ روز'' سے بنا ہے ۔ ماہ، یعنی چاند اور روز، یعنی دن جس میں رات اور دن دونوں شامل ہیں ۔ مسلمانوں کی تاریخ کا آغاز ہجرت کے سال سے ہوا اور حضرت عمرؓ کی خلافت میں اس کے لکھنے کی ابتدا ہوئی (صحاح از جوہری، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۷؛ ابجد العلوم از نواب صدیق حسن خان، ص ۳۷۳؛ کشف الظنون، ج ۱، کالم نمبر ۲۷۱).

اصطلاحاً تاریخ سے مراد وہ علم ہے جس کے ذریعے قوموں کے احوال ان کے دیار و بلاد عادات و رسوم ان کے انساب اور تاریخ ولادت و وفات وغیرہ امور معلوم کیے جاتے ہیں ۔ اس علم کا موضوع گزشتہ اشخاص، مثلاً انبیا و اولیا، علما و حکما، سفرا اور ملوک و سلاطین کے حالات و واقعات ہیں ۔ اس کی غرض گزشتہ احوال سے آگاہی اور اس کا فائدہ ان حالات سے عبرت پذیری ہے (مفتاح السعادۃ از طاش کبری زادہ (م ۹۹۲ھ)، ج ۱، ص ۴۰۲، مطبوعۂ حیدر آباد دکن).

قرآن مجید میں چند واقعات اور مقامات کی طرف اشارے کیے گئے ہیں ۔ چند قوموں اور حکومتوں کا ذکر آیا ہے ۔ ان مقامات اور واقعات کی تحقیق نے مسلمانوں کو سیرت نبوی رقم کرنے کی ترغیب دی ۔ سیرت النبیؐ سے سیرتِ صحابہ اور پھر عام سیرت نگاری شروع ہوئی ۔ اسماء الرجال کا فن عالم وجود میں آیا ۔ سیرت النبیؐ سے مغازی نے جنم لیا اور مغازی کی ہر دلعزیزی عام فتوحات کی تاریخ نویسی کا موجب بنی ۔ پھر آگے چل کر مسلمانوں نے یہاں تک ترقی کی کہ انہوں نے خلفا و سلاطین سے لے کر وزرا، فقہا، اُمرا، قرّاء، حفاظِ حدیث، مؤرخوں، نحویوں، ادیبوں، شاعروں، قاضیوں، سخیوں، بخیلوں، بہادروں اور اسی طرح کسی فن میں مہارت رکھنے والے لوگوں کی تاریخ مرتب کر ڈالی (دیکھیے السخاوی (م ۹۰۲ھ) : الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ، مطبوعۂ قاہرہ).

تاریخ نویسی کا آغاز بنو امیہ کے عہدِ خلافت سے ہوا ۔ عبید بن شریہ پہلا شخص ہے جس نے کتاب الملوک و اخبار الماضین کے نام سے ایک کتاب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے لکھی (ابن الندیم : الفہرست، ص ۱۳۸)، المسعودی کا کہنا ہے کہ یہ کتاب اس کے زمانے تک بڑی مقبول رہی ۔ اسی طرح زیاد بن ابیہ نے ایک کتاب لکھی ۔ ابن الندیم (الفہرست، ص ۱۴۲) نے ابو مخنف کی متعدد

تصانیف کا ذکر کیا ھے ۔ عوانہ بن الحکم نے بھی ایک کتاب تاریخ میں اور ایک سیرت معاویہؓ پر لکھی ۔ وھب بن منبہ نے ایک کتاب علم الاوائل کے نام سے لکھی، لیکن ان میں سے کوئی کتاب ھم تک نہیں پہنچی ۔ اس دور کی تاریخی کتب کے لیے دیکھیے (سید سلیمان ندوی : ارض القرآن، ۱ : ۱۲ تا ۱۵).

اس دور کی تاریخی کتب حدیث کی طرز پر مع سند لکھی گئیں جو دو حصوں پر مشتمل تھیں : (۱) متن؛ (۲) سند ۔ خبر مع سند کا یہ طریقہ مسلمانوں نے ایجاد کیا ۔ اسلام سے پہلے نہ تو یہ طریقہ عربوں ھی میں رائج تھا اور نہ دیگر متمدن اقوام میں ۔ اس دور میں سند کا کوئی اھتمام نہ تھا ۔ خبر مع سند کے طریقے کو دین اور شریعت کی خاطر مسلمانوں نے سب سے پہلے حدیث کے لیے استعمال کیا ۔ اس معیار کو بروے کار لانے کے لیے کئی اور علوم وجود میں آئے ۔ جن میں تاریخ اور اسماء الرجال خاص طور پر قابل ذکر ھیں ۔ لسانی علوم لغت اور شعر و ادب کا بھی قرآن و حدیث سے ایسا ھی تعلق ھے ۔ تاریخ ادب ھی کی ایک شکل ھے ۔ حدیث اور تاریخ کے ارتباط کے پیش نظر توقع اسی بات کی ھو سکتی تھی کہ تاریخ وھی قالب اختیار کرے جو حدیث کا قرار پا چکا تھا ۔ چنانچہ تاریخ بھی ''خبر مع سند'' کی شکل میں جمع ھونا شروع ھوئی.

تاریخ نویسی کا دوسرا طریقہ یہ تھا کہ اخبار کو سنین کی ترتیب سے مرتب کیا جائے ۔ تیسرا انداز یہ تھا کہ حکمران خاندانوں کے عہد حکومت کے لحاظ سے اخبار کو مرتب کیا جائے ۔ مسلمانوں کے یہاں ابتدا ھی سے یہ سبھی طریقے ملتے ھیں ۔ سنین کا طریقہ زیادہ رائج ھوا ۔ اور حکمران خاندانوں کا کمتر ۔ کہیں کہیں سنین اور دول دونوں کے لحاظ سے ملی جلی ترتیب بھی ملتی ھے ۔

آغاز اسلام سے مسلمانوں نے اپنی تاریخ کو ایک خاص نہج پر مرتب کرنے کا اھتمام کیا ۔ یہ مخصوص طرز و انداز جس تحقیق و تدوین کا ضامن تھا وہ کسی اور قوم یا کسی اور دور کی تاریخ کے سلسلے میں ممکن نہ تھا ۔ قرآن مجید میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے لے کر حضرت آدمؑ تک بیشتر انبیا اور بہت سی قدیم اقوام کا ذکر ھے اس لیے ابتداے آفرینش سے حضورؐ کی بعثت تک کی تاریخ جمع کرنا ایک طرح سے قرآن مجید کی خدمت میں داخل ھے ۔ اس لیے بکثرت مؤرخین نے اس کو اپنی کتب تاریخ کا موضوع بنایا ۔

حقیقت میں تاریخ نویسی عباسی عہد خلافت کے اوائل میں شروع ھوئی ۔ پہلی صدی ھجری میں لوگوں کی توجہ زیادہ تر ادب، تفسیر اور حدیث کی طرف تھی ۔ اس دور میں تاریخ نویسی کا آغاز سیرت نگاری اور مغازی کی صورت میں ھوا ۔ چنانچہ اس دور میں بڑے بڑے سیرت نگار، مثلاً ابن اسحٰق، ابن ھشام، محمد بن عمر الواقدی اور ابن سعد کاتب الواقدی وغیرھم پیدا ھوے اور سیرت کے موضوع پر کتابیں لکھیں ۔ تیسری صدی ھجری میں تاریخ نے ایک نئی صورت اختیار کی، یعنی اس میں بُلدان اور اقوام و اشخاص کے حالات تفصیل سے لکھے گئے ۔ سلاطین نے اپنے محاسن کو ضبط تحریر میں لانے کے لیے مختلف ادبا کو مقرر کیا ۔ اس دور میں سیاسی انقلاب کی وجہ سے سلطنتوں کی جداگانہ تاریخ کا رواج ھوا ۔ مصریوں، طولونیوں، اخشیدیوں اور فاطمیوں کے یکے بعد دیگرے سریر آراے سلطنت ھونے کی بنا پر ان کی حکومتوں سے متعلق کتب تاریخ مرتب کی گئیں ۔ الیعقوبی سے ایک نئے دور کا آغاز ھوتا ھے اب چند شہروں کے بجاے تمام عالم

کی تاریخ نویسی کا آغاز هوا.

یه قرآن مجید هی کا اثر تھا که علم تاریخ کو مسلمانوں نے سنبھالا اور هر نوع کی تاریخ کو بڑی شرح و بسط اور تحقیق و تدقیق سے لکھا ۔ نامور مسلمان مؤرخین میں البلاذری، الطبری، المسعودی، الذهبی، الخطیب البغدادی، ابن مسکویه، ابن عساکر، ابن الأثیر، ابن کثیر، ابن خلدون، المقریزی، ابن تغری بردی، ابن ایاس حمزة الاصفهانی، ابن الجوزی، ابن خلکان، وغیرهم نام خاص طور پر قابل ذکر هیں (تفصیل کے لیے رك به تاریخ).

**جغرافیه:** مسلمانوں میں جغرافیے کی ابتدا خود عرب سے هوئی انهوں نے گو خاص طور سے قرآن کریم کا جغرافیه نهیں لکھا، لیکن جغرافیۂ عرب کے ضمن میں قرآن مجید کے بهت سے مقامات کی نشان دہی کی گئی هے ۔ عرب کا ایک ایک پهاڑ تالاب، وادی، چراگاہ، شهر، گاؤں، پڑاؤ، عمارت غرض ملک عرب کے ایک ایک ذرے کو گن ڈالا (سید سلیمان ندوی: ارض القرآن: ۱: ۱۵).

جغرافیه نویسی کے محرکات:

۱ ۔ عرب بدویانه زندگی بسر کرتے تھے اور ملک کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل هوتے رهتے تھے.

۲ ۔ قرآن مجید کے کئی مقامات پر انسان کی توجه مناظر فطرت کا مطالعه کرنے کی طرف مبذول کرائی گئی هے (سیروا فی الارض).

۳ ۔ فریضۂ حج کی ادائی.

۴ ۔ سمت کعبه معلوم کرنے کے لیے اطراف و اکناف کا علم ضروری تھا.

۵ ۔ عرب تاجر واپس لوٹتے تو اپنے سفروں کے عجیب و غریب حالات سناتے ۔ المسعودی اور ابن بطوطه کو اسی طرح سیاحت اور جغرافیه نویسی کا شوق پیدا هوا.

۶ ۔ یونانی تراجم بطلمیوس کے جغرافیے کا ترجمه.

جغرافیے پر مسلمانوں نے دو قسم کی کتابیں لکھی هیں: (۱) وه کتب جن میں خاص طور پر صرف عرب کا جغرافیه هے؛ (۲) وه کتب جن میں دیگر ممالک کے جغرافیے کے ساتھ عرب کا بھی تذکره هے ۔ [اس سلسلے میں بھی مسلمان جغرافیه نویسوں نے بڑی گراں قدر خدمات انجام دی هیں ۔ ان جغرافیه نویسوں نے مختلف انداز سے نهایت مفید اور پر از معلومات کتب تصنیف کیں ۔ ان میں ابو زید البلخی، الیعقوبی، ابن خرداذبه، الاصطخری، ابن حوقل، المقدسی، المسعودی، الادریسی، ابوالفداء، القزوینی، یاقوت الرومی، ابن بطوطه خاص طور پر قابل ذکر هیں] ۔ (تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے ارض القرآن، ۱: ۱۶ تا ۱۹).

تصانیف: ۱ ۔ ابو زیاد الکلابی نے اواخر ۲۰۰ھ میں کتاب النوادر لکھی ۔ یه کتاب عربی زبان میں جغرافیے کی سب سے پهلی کتاب هے.

عربوں میں جهازرانی اور سیاحت کا شوق قبل از اسلام بھی پایا جاتا تھا ۔ اسلام نے آ کر جهاں ان کے هر قسم کے قوی کو نشو و نما اور ترقی بخشی، وهاں ان کی بحری جرأت و همت کو بھی بڑھا دیا ۔ عربوں کی جهازرانی اور بحری سفر کے شواهد تین مآخذوں سے فراهم کیے جا سکتے هیں: (۱) (عربوں کا لغت)؛ (۲) ان کی شاعری؛ (۳) قرآن کریم ۔ ان تینوں مآخذوں سے یه دعوٰی پایۂ ثبوت کو پهنچتا هے که عرب همیشه سے جهازران اور دریا پیما قوم تھی ۔ یه اسی کا نتیجه هے که عربوں نے اس موضوع پر بھی کتابیں تصنیف کی تھیں ۔ گویا یه بھی عربوں کی جغرافیه دانی کا ایک حصه هے ۔ چند کتب کے نام یه هیں.

١ ۔ اس فن کا پہلا مدوّن شہاب الدین احمد ابن ماجد نجدی ہے ۔ جہازرانی اس کا موروثی پیشہ تھا ۔ اس نے اپنی کتاب الفوائد فی اصول علم البحر والقواعد ٨٩٠ھ میں پچاس برس کے تجربے کے بعد لکھی ۔ اس فن میں اس کے نظم و نثر رسائل اور تصنیفات کی تعداد ٢٥ ہے [تفصیلات کے لیے رکّ بہ ابن ماجد].

٢ ۔ سلیمان المہری [رکّ بآں] دسویں صدی ہجری کے شروع میں تھا ۔ اس کی کتاب العمدة المہریہ ٩١٧ھ کی تالیف ہے ۔ اس نے جہازرانوں کی راہنمائی کے لیے کئی کتابیں اور رسالے تصنیف کیے جن میں سے مندرجۂ ذیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں : (١) قلادةُ الشُّموس فی علم التواریخ؛ (٢) تحفة الفحول فی تمہید الاصول؛ (٣) العمدة المہریہ فی ضبط العلوم البحریة؛ (٤) المنہاج الفاخر فی علم البحرالزاخر.

ان دونوں کتابوں کے قلمی نسخے ١٠٠٧ھ کے تحریر کردہ اسلامیہ کالج پشاور کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں.

ابن ماجد اور سلیمان کی تصنیفات سے عربوں کے علاوہ ترک اور ہندوستانی جہازرانوں نے بھی فائدہ اٹھایا ۔ جامع مسجد بمبئی کے کتاب خانے میں اس فن پر سندھی زبان میں دو کتابیں ہیں ۔ پہلی کتاب کسی عربی کتاب کی شرح ہے ۔ دوسری کتاب سندھی اور فارسی میں محفوظ ہے ۔ یہ نسخہ بارھویں صدی ہجری کے ایک مسلم جہازران معلم عنایت ابن معلم شیخ داکو کے قلم کا لکھا ہوا ہے ۔ غالباً یہ ١١٩٦ھ کا تحریر کردہ ہے ۔ بحر روم میں جہازرانی کے عنوان سے سب سے مشہور کتاب ”بحریہ“ ہے جو ترکی میں لکھی گئی ہے، جس کا مصنف مشہور ترکی امیر البحر پیری بن حاجی محمد (مقتول ٩٦٢ھ) ہے ۔ اس نے یہ کتاب لکھ کر سلطان سلیمان اول کی خدمت میں پیش کی (عربوں کی جہازرانی از سید سلیمان ندوی، ص ١٥٣ تا ١٦٣) [تفصیلات کے لیے رکّ بہ پیری محی الدین رئیس].

٣ (١١) ۔ علم السِّیَر : عربوں میں سیرت نگاری کا آغاز ظہور اسلام کے بعد ہوا ۔ اگرچہ زمانۂ جاہلیت میں بھی نساب کے ذریعے سیرت نگاری کا ثبوت ملتا ہے، لیکن بطور ایک فن کے یہ طلوع اسلام کے بعد وجود میں آیا ۔ نبی کریمؐ سے محبت و شیفتگی اور اسلام کو زندہ جاوید بنانے کا جذبہ جہاں اور علوم و فنون کا سرچشمہ بنا، وہاں سیرت نگاری کو بھی جنم دیا ۔ [موسٰی بن عقبہ (م ١٤١ھ/ ٧٥٨ء) کو امام المغازی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے مصنف ہیں جنھوں نے غزوات الرسولؐ پر کتاب المغازی تصنیف کی (براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب)، ٣ : ١٠)] ۔ بقول حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون سب سے پہلے جو کتاب سیرت پر لکھی گئی وہ آنحضرتؐ کی سیرت ہی تھی ۔ اس کتاب کو محمد بن اسحٰق (م ١٥١ھ) نے مرتب کیا ۔ محمد بن اسحٰق تابعی تھے اور مغازی و حدیث کے امام تھے، لیکن ان کی کتاب ضائع ہو گئی ۔ ابو محمد عبدالملک بن ہِشام الحِمیری (م ٢١٨ھ) نے سیرت ابن اسحٰق کو منقح کر کے اس میں اضافہ کیا ۔ ابن ہشام در اصل بصرے سے تعلق رکھتے تھے ۔ علم الانساب اور نحو میں مہارت رکھتے تھے ۔ ان کی سیرت جو اصل میں ابن اسحٰق کی سیرت کا چربہ ہے سیرت کی سب سے قدیم کتاب ہے اور دستیاب ہے ۔ ابو القاسم عبدالرحمٰن السُّہَیلی [(م ٥٨١ھ/ ١١٨٥ء)] نے سیرت ابن ہشام کی شرح لکھی اور اس کا نام الروض الانف ہے ۔ اسی طرح علامہ بدر الدین محمود بن احمد العینی حنفی (م ٨٥٥ھ) نے بھی اس کی شرح لکھی ۔ ان کی شرح کا نام

كشف اللثام فى شرح سيرة ابن هشام ہے - حاجی خلیفه نے چند علما کے نام لکھے ہیں جنھوں نے سیرت ابن ہشام کو منظوم کیا تھا (کشف الظنون، عمود ۱۰۱۲).

عقیدت مند اہلِ علم نے نبی کریمؐ کی سیرت نویسی پر اکتفا نہیں کیا بلکه احادیث کی صحتِ روایت کے لیے یه ضرورت محسوس کی گئی که راویوں کے حالاتِ زندگی اور ان کی دینی و اخلاقی حیثیت کے متعلق معلومات فراہم کی جائیں، اس سے علم الرّجال نے جنم لیا - اس طرح ہزاروں اشخاص کے حالات زندگی محفوظ ہو گئے [اس سلسله میں مزید معلومات کے لیے رك به علم، بذیل علم السِّیَر].

علوم قرآن و حدیث و نحو و ادب کے ساتھ ساتھ اہلِ علم کو ضرورت محسوس ہوئی که ان علوم کی تحقیق کے لیے ان کے اسناد کو جانچنے کی ضرورت ہے، چنانچه علوم و فنون کے راویوں اور ماہروں کے حالات لکھے گئے اور انھیں مختلف طبقاتّ میں تقسیم کیا گیا؛ چنانچه رواة، علما، ادبا، قُرّا، صوفیه، فقہا، نحاة وغیرہ کو مختلف طبقات میں تقسیم کر کے ہر گروہ پر کتابیں لکھی گئیں - طبقات ابن سعد کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اسی انداز میں طبقات شعرا، طبقات الادباء، طبقات النحاة، طبقات الصحابة و التابعین وغیرہ پر کتب تصنیف کی گئیں، چنانچه محمد بن سلام الجمحی کی طبقات الشعراء، ابن قتیبه کی الشعر و الشعراء، الثعالبی کی یتیمة الدهر اور السیوطی کی بغیة الوُعاة فی طبقات اللغویین والنحاة اسی قسم کی سوانح نگاری کا عمده نمونه ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے السخاوی: الاعلان بالتوبیخ؛ جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیه؛ احمد حسن زیات: تاریخ الادب العربی و کشف الظنون).

۱۲ - علم الانساب: علم الانساب وہ علم ہے جس کے ذریعے لوگوں کا نسب اور اس علم کے کلی و جزئی قواعد معلوم کیے جاتے ہیں - اس کی غرض و غایت کسی شخص کے نسب کے بارے میں غلطی سے بچنا ہے - یه علم نہایت مفید ہے اور قرآن عزیز کی مندرجۂ ذیل آیت میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ط (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳)، یعنی ہم نے تم کو شاخیں شاخیں اور قبیلے قبیلے بنا دیا تاکه تم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو - رسول اکرم صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم نے فرمایا: ”تَعَلَّمُوْا اَنْسَابَكُمْ، تَصِلُوْا اَرْحَامَكُمْ“ (نسب سیکھو که اس سے صلۂ رحمی پیدا ہو گی).

ظہور اسلام سے پہلے عرب اپنے نسب کا بڑا خیال رکھتے تھے - جب اسلام کے دائرے میں وسعت آئی تو عربوں کا نسب عجمیوں کے ساتھ مخلوط ہو گیا اور اس کے ضبط و اہتمام میں دشواریاں پیدا ہو گئیں (کشف الظنون، ج ۱، عمود ۱۷۸؛ ابجد العلوم، ۲: ۳۰۷).

قرآن مجید نے عبرت‌پذیری کے نقطۂ خیال سے ملک عرب کے متعدد اقوام و اشخاص و انبیا کے حالات مجملاً بیان کیے ہیں، لیکن عرب کی قوم تصنیف و تالیف سے آشنا نه تھی، اس لیے ان اقوام و اشخاص کے تاریخی، سیاسی، قومی و مذہبی حالات کے بیان کی بنیاد مسلمان مصنفین نے صرف زبانی روایات پر رکھی ہے - ان اقوام کی صحیح تاریخ اور ان کی نسل و نسب سے اکثر لوگ ناواقف تھے - قرآن مجید میں بیس تیس اقوام و اشخاص سے زیادہ کا تذکرہ نہیں، لیکن ان کی تحقیق کے لیے خاص طور سے کوشش نہیں کی گئی - ان وجوہ و اسباب کے پیش نظر یه علم وجود میں آیا.

دنیا میں عرب ہی ایک ایسی قوم تھی جس

نے سلسلۂ نسل و انساب کو ایک فن بنا دیا ۔ ایک عرب کے نزدیک فخر کی ترازو نسبی شرافت سب سے گران قدر ھے ۔ اس بنا پر عرب میں بچہ بچہ اپنے نسب کا یاد رکھنا ضروری سمجھتا تھا تاکہ اظہار فخر کے موقع پر اپنے کرم نسب کا ثبوت پیش کر سکے ۔ شعراے عرب کو اکثر قبائل کے سلسلۂ انساب کا محفوظ رکھنا اس لیے ضروری تھا کہ مدح و ھجو کے موقع پر اس کا ذکر کر سکیں ۔ زمانۂ جاھلیت میں اور بعد از اسلام عرب میں بڑے بڑے علماے انساب گزرے ھیں جو عرب کے تمام قبائل کے اور اکثر ھر قبیلے کے مشاھیر کے نسب سے واقف تھے ۔ تدوین کے زمانے میں یہ فن بھی مدون ھوا اور علماے انساب نے اس پر متعدد کتابیں تصنیف کیں .

عرب کے ایک ایک قبیلے کے لیے ضروری تھا کہ دوستوں کی مدح اور دشمنوں کی ھجو کے لیے انساب محفوظ رکھے ۔ عرب کا ھر وہ قبیلہ جو غیر پدر کی طرف انتساب کرتا وہ عرب میں حقیر و ذلیل سمجھا جاتا اور بطور نشان ملامت کے اس کا نام لیا جاتا ۔ شعراے عرب مختلف مواقع کے لیے انساب کے زبانی یاد رکھنے پر مجبور رہتے تھے ۔ سید سلیمان ندوی : (ارض القرآن، ۱ : ۲۱).

علم الانساب پر تصانیف : اب ھم چند اھم کتب علم الانساب و مصنفین کا تعارف کراتے ھیں : (۱) بقول حاجی خلیفہ جس شخص نے اس علم کی طرح ڈالی اور اس کو ضبط کیا وہ معروف ماھر انساب ھشام بن محمد بن السائب الکلبی (م ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) تھا ۔ اس نے مندرجۂ ذیل پانچ کتب لکھیں : (۱) المنزل؛ (۲) الجمھرۃ؛ (۳) الوجیز؛ (۴) الفرید اور (۵) الملوکی [ان میں الجمھرۃ فی النسب زیادہ مشھور اور اھم ھے].

(۲) ابوالحسن احمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹ھ) نے انساب الاشراف لکھی ۔ یہ بیس جلدوں پر مشتمل ھے، اس کی پہلی جلد مصر سے شائع ھو چکی ھے .

۳ ۔ امام عبدالملک بن ھشام (م ۲۱۳ھ) نے انساب حمیر و ملوکھا تحریر کی .

۴ ۔ امام ابوسعد عبدالکریم بن محمد المزوزی، [السمعانی] الشافعی (م ۵۶۲ھ) نے الانساب لکھی ۔ یہ کتاب خاصی ضخیم ھے اور انساب السمعانی یا کتاب الانساب للسمعانی کے نام سے مشھور ھے ۔ عزالدین ابوالحسن علی بن محمد ابن الأثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) نے اس کا خلاصہ تیار کیا اور اس کا نام اللباب رکھا ۔ ابن خلّکان کہتے ھیں کہ یہ اصل کتاب سے بہتر ھے ۔ پھر السیوطی نے اللباب کا خلاصہ مع ترمیم و اضافہ کیا اور اس کا نام لب اللباب رکھا ۔ یہ تینوں کتابیں طبع ھو چکی ھیں .

۵ ۔ ابو جعفر محمد بن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ) نے انساب الشعراء مرتب کی .

۶ ۔ ابو عبداللہ الزبیر بن بکّار القرشی المکّی (م ۲۵۶ھ) نے جمھرۃ نسب قریش لکھی ۔ [اس سے پہلے ان کے چچا مصعب بن عبداللہ (م ۲۳۳ھ) نے کتاب الجمھرۃ فی نسب قریش تالیف کی اور بعض مستشرقین کا خیال ھے کہ یہی کتاب الزبیر بن بکار کے جمھرۃ نسب قریش کی اساس بنی تھی].

۷ ۔ حافظ محب الدین محمد بن محمود ابن النجار البغدادی (م ۶۴۳ھ) نے انساب المحدثین تحریر کی .

۸ ۔ ابو محمد حسن بن علی المعروف بالقاضی المھذب (م ۵۶۱ھ) نے الانساب تحریر کی ۔ یہ کتاب ضخیم ھے اور بیس جلدوں پر مشتمل ھے .

علاوہ برین ابن مھمندار یوسف بن ابی المعالی

(م ۷۰۰ھ) و ابو محمد عبداللّٰہ بن محمد المعروف بابن السید البطلیوسی (م ۵۲۱ھ)، نیز ابو محمد قاسم بن اصبغ نحوی (م ۳۴۰ھ) نے بھی اس موضوع پر کتابیں تحریر کیں (کشف الظنون ج ۱، عمود ۱۷۸ تا ۱۸۰؛ ابجد العلوم، ۲ : ۳۵۶ تا ۳۵۸).

ابن الندیم نے الفہرست کے مقالۂ ثالثہ فن اوّل میں از صفحہ ۱۳۷ تا ۱۷۳ متعدد کتب و مصنّفین کا تذکرہ کیا ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے اس کی طرف مراجعت فرمائیے.

علوم القرآن پر تصانیف: صحابۂ کرام تابعین و اتباع تابعین نے علم التفسیر، علم اسباب النزول، علم المکی و المدنی، علم النسخ و المنسوخ اور علم غریب القرآن کی بنا ڈالی۔ اس لیے ان حضرات کو ان علوم کے بانی کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ان علوم نے باقاعدہ فن کی صورت عصر تدوین میں حاصل کی۔ عصر تدوین میں علم تفسیر کو باقی تمام علوم پر فوقیت حاصل تھی، کیونکہ یہ علم علوم القرآن کی اصل و اساس کا حکم رکھتا ہے۔ تیسری صدی ہجری میں امام بخاری کے استاد علی بن المدینی (م ۲۲۵ھ) نے اسباب النزول کے موضوع پر ایک کتاب لکھی۔ ابو عُبید القاسم بن سلام نے ناسخ و منسوخ، القراءت، [غریب القرآن] اور فضائل القرآن کے موضوع پر کتابیں لکھیں (تذکرۃ الحفاظ، ۲ : ۱۵ و شذرات الذہب، ۲ : ۸۱).

علم القرآن پر بحیثیت مجموعی بحث کا آغاز اسی زمانے میں ہوا۔ قبل ازیں قرآن کے ایک ایک موضوع پر جداگانہ کتب لکھی جاتی تھیں؛ چنانچہ سب سے پہلے محمد بن خلف المحُوّلی (م ۳۰۹ھ) نے علوم القرآن پر ستائیس اجزاء میں کتاب لکھی جو الحاوی فی علوم القرآن کے نام سے موسوم ہے (معجم الادباء، ۷ : ۱۰۵ نیز ابن ندیم : الفہرست).

چوتھی صدی ہجری: اس صدی میں مندرجۂ ذیل کتب تحریر کی گئیں.

۱۔ حافظ احمد بن جعفر المنادی (م ۳۳۶ھ) نے علوم القرآن پر کم و بیش چار سو مستقل کتابیں لکھیں۔ ابن الجوزی نے ان میں سے بعض کتب دیکھی تھیں (کتاب المنتظم، ۶ : ۳۵۸، مطبوعۂ حیدر آباد دکن ۱۳۵۷ھ).

۲۔ [ابو بکر] محمد بن عزیز بن العزیزی، السجستانی (م ۳۳۰ھ) نے غریب القرآن کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ السیوطی کہتے ہیں کہ السجستانی اور ان کے استاد ابوبکر بن الانباری نے اس کتاب کی تالیف میں پندرہ سال صرف کیے (بغیۃ الوعاۃ، ص ۷۱؛ [الداؤدی : طبقات المفسرین، ۲ : ۱۹۴]).

۳۔ ابو محمد القصاب محمد بن علی الکرخی (م ۳۶۰ھ) نے نُکت القرآن لکھی.

۴۔ محمد بن علی الادفُوی [رکّ بہ اُدفُو] (م ۳۸۸ھ) نے الاستغناء فی تفسیر القرآن بیس جلدوں میں تصنیف کی.

پانچویں صدی: ۱۔ علی بن ابراہیم بن سعید الحَوفی المصری (م ۴۳۰ھ) نے البرہان فی تفسیر القرآن اور اعراب القرآن [دس جلدیں] دو کتابیں تحریر کیں، حسن المحاضر، ۲ : ۲۲۸؛ انباہ الرواۃ، ۲ : ۲۱۹؛ [الداؤدی : طبقات المفسرین، ۱ : ۳۸۲].

۲۔ ابوعمرو عثمان بن سعید الدانی (م ۴۴۴ھ) نے التیسیر فی القراءات السبع اور کتاب النقط دو کتابیں لکھیں.

۳۔ ابو نصر محمد بن احمد بن علی المروزی الکُرکانجی (م ۴۸۴ھ) نے دو کتابیں التذکرۃ لاھل التبصرہ اور المعوّل لکھیں۔ حافظ عبدالکریم السمعانی نے کتاب المذیل میں تصریح کی ہے کہ یہ

دونوں علوم القرآن پر هیں (معجم الادباء، ٦ : ٣٣٩).

۴ - امام لُغت راغب الاصفہانی (م ٥٠٢ھ) نے اپنی تفسیر کا ایک مقدمه لکھا - اس میں علوم القرآن سے بحث کی ہے - یه مقدمة التفسیر کے نام سے تنزیه القرآن عن المطاعن کے ساتھ قاهره سے شائع هو چکا ہے اور اب کراچی سے مفرداتُ القرآن للراغب کے ساتھ شائع هوا ہے.

چھٹی صدی : ١ - عبدالرحمٰن بن عبدالله بن احمد السُّهَیلی (م ٥٨١ھ) نے مبہمات القرآن لکھی - صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر التعریف و الإعلام بما فی القرآن من الاسماء والاعلام کے نام سے کیا ہے - قاهره کے دارالکتب اور مکتبۂ تیموریه میں اس کتاب کا ایک قلمی نسخه موجود ہے (انباه الرواة، ٢ : ١٦٢؛ [طبقات المفسرین، ١ : ٢٦۷]).

٢ - علامه ابن الجوزی (م ٥٩۷ھ) نے فنون الافنان فی علوم القرآن تصنیف کی - اس کتاب کا فوٹو سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد میں موجود ہے [نیز علوم القرآن پر المغنی تصنیف کی].

ساتویں صدی : شیخ الاسلام ابو محمد عبدالعزیز بن عبدالسلام الملقب به سلطان العلماء (م ٦٦٠ھ) نے مجاز القرآن کے موضوع پر ایک کتاب [الإشارة الی الإیجاز فی بعض انواع المجاز جو مصر میں طبع هو چکی ہے] لکھی (طبقات الشافعیه، ٥ : ٨٠؛ شذرات الذهب، ٥ : ٢١).

٢ - علی بن محمد بن عبدالصمد السخاوی (م ٦۴٣ھ) نے علم القراءت کے موضوع پر ایک کتاب [هدایة المرتاب] نظم میں تحریر کیؐ، اس کو سخاویه کہتے هیں (الزرکشی : البرهان ١ : ١١٢).

٣ - شہاب الدین ابو شامه عبدالرحمٰن مقدسی (م ٦٦٥ھ) نے علوم القرآن پر کتاب لکھی جس کا نام المرشد الوجیز فی علوم القرآن العزیز ہے، اس کا مخطوطه مکتبه البدیریه بیت المقدس میں محفوظ ہے؛ نیز اسکوریال کے کتب خانے میں بھی موجود ہے (فہرست مخطوطات مکتبۂ اسکوریال، طبع پیرس ١٩٢٨ء).

اس کے بعد قرآن کریم سے متعلق نیے نیے علوم کا ظہور هوا، مثلاً بدائع القرآن، حجج القرآن، اقسام القرآن، امثال القرآن، ان علوم کی غرض و غایت یه تھی که جزئیات قرآن کا احاطه کیا جائے - علوم القرآن کا جدید علم وضع کر کے جمله علوم و فنون کو اس میں سمو دیا گیا - بعض محققین کا خیال ہے که علوم القرآن کی اصطلاح جامع اور وسیع مفہوم کی حیثیت سے سب سے پہلے کتاب البرهان فی علوم القرآن کے ذریعے معرض ظہور میں آئی - یه کتاب علی بن ابراهیم بن سعید الحوفی (م ۴٣٠ھ) نے تیس جلدوں میں تصنیف کی تھی - ان میں سے پندره جلدیں غیر مرتب طور پر قاهره کے دارالکتب میں موجود هیں.

آٹھویں صدی : ١ - امام بدر الدین محمد بن عبدالله الزرکشی (م ۷٩۴ھ) نے البرهان فی علوم القرآن تصنیف کی - اس کتاب میں قرآن عزیز کے ۴۷ علوم سے بحث کی گئی ہے - یه کتاب اس موضوع پر نہایت کامیاب تالیف ہے اور السیوطی کی الاتقان فی علوم القرآن کی اساس یہی کتاب ہے - یه کتاب چار جلدوں میں قاهره سے شائع هو گئی ہے.

نویں صدی : ١ - عبدالرحمٰن بن عمر بن دسلان ابو الفضل جلال الدین البُلقینی (م ٨٢۴ھ) نے مواقع العلوم من مواقع النجوم تحریر کی (الاتقان، ١ : ٣).

٢ - محمد بن سلیمان الکافیجی (م ٨۷٩ھ) نے التیسیر فی قواعد التفسیر مرتب کی.

٣ - امام جلال الدین السیوطی (م ٩١١ھ) نے

اپنی مبسوط تفسیر مجمع البحرین و مطلع البدرین کا مقدمه لکھا جس میں علوم القرآن سے بحث کی۔ اس کا نام انهوں نے التحبیر فی علوم التفسیر رکھا۔ اس میں موصوف نے قرآن مجید کے ایک سو دو علوم پر تبصره کیا هے۔ اس کتاب کی اصل اساس اَلْبُلْقِینی کی کتاب مواقع العلوم هے۔ اس کے دو مخطوطے جامع الازهر قاهره کے کتاب خانے میں محفوظ هیں۔ (فهرس المکتبة الازهریه، ج ۱، ص ۱۶۸، طبع ۱۳۷۱ھ).

اس کتاب کی تالیف کے بعد السیوطی کو جب الزرکشی کی کتاب البرهان کا علم هوا تو موصوف نے اس کو سامنے رکھ کر از سرِ نو مجمع البحرین کا مقدمه لکھنا شروع کیا جو ۸۷۸ھ میں پایۂ تکمیل کو پهنچا۔ یهی مقدمه الاتقان فی علوم القرآن کے نام سے مشهور هے۔ السیوطی نے الاتقان میں الزرکشی کی کتاب پر ۳۳ انواعِ علوم کا اضافه کیا اور اس طرح قرآن مجید کے اسی علوم سے بحث کی هے۔ یه بھی کها هے که میں نے اختصار سے کام لیا ورنه انواع علوم کی تعداد تین سو سے متجاوز هو جاتی.

دسویں صدی: شیخ عبدالوهاب الشعرانی (م ۹۷۳ھ) نے علوم القرآن کے موضوع پر الجوهر المَصُون والسِّر المرقوم لکھی۔ اس کتاب میں قرآن مجید کے تین هزار علوم پر تبصره کیا هے۔ (الشعرانی: المیزان الکبرٰی، مطبوعۂ قاهره، ص ۱۱؛ کشف الظنون، ج ۱، عمود ۶۱۱).

متأخرین کی تصانیف: ۱۔ محدث ابن عَقیله شمس الدین محمد بن احمد المکی (م ۱۱۵۰ھ) نے الاحسان فی علوم القرآن لکھی۔ اس کتاب سے سید مرتضٰی الزبیدی نے تاج العروس میں استفاده کیا (مقدمۂ تاج العروس، ص ۴، مطبوعۂ قاهره ۱۳۰۶ھ).

۲۔ شیخ محمد آفندی ازمیری (م ۱۱۶۰ھ) نے اس موضوع پر بدائع البرهان فی علوم القرآن لکھی.

۳۔ شیخ طاهر الجزائری نے التِّبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن تحریر کی.

۴۔ شیخ جمال الدین القاسمی [م ۱۳۳۲ھ] نے محاسن التاویل [شهره آفاق تفسیر] لکھی.

۵۔ شیخ محمد عبدالعظیم الزُّرقانی نے مناهل العرفان فی علوم القرآن تصنیف کی.

۶۔ شیخ محمد علی سلامه نے منهج الفرقان فی علوم القرآن لکھی.

۷۔ طنطاوی جوهری نے الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم مرتب کی.

۸۔ مصطفٰی صادق الرافعی نے اعجاز القرآن [اور تحت رایة القرآن] تحریر کیں.

۹۔ سید قطب شهید نے التصویر الفنّی فی القرآن اور تفسیر فی ظلال القرآن جیسی گران بها کتب تصنیف کیں.

۱۰۔ مالک بن نبی نے الظاهرة القرآنیه تحریر کی۔ یه کتاب وحی سے متعلق قیمتی مباحث کا مجموعه هے.

۱۱۔ محمد عبدالله دراز (متوفی لاهور ۱۹۵۸ء) نے النبأ العظیم اور نظرات جدیدة فی القرآن مرتب کیں.

۱۲۔ استاذ محمد الغزالی نے نظرات فی القرآن تحریر کی.

۱۳۔ محمد مبارک (رئیس شریعت کالج دمشق یونیورسٹی) نے المنهل الخالد تحریر کی.

۱۴۔ صبحی الصالح نے مباحث فی علوم القرآن مرتب کی (اردو ترجمه از غلام احمد حریری)۔ [عصر حاضر کی چند اور کتابیں بھی قابل ذکر هیں: السید محمد رشید رضا: الوحی المحمدی؛ جمال الدین الفندی: القرآن والعلم؛ عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنیة؛ محمد الخضر حسین: بلاغة القرآن

مناع القطّان : مباحث فی علوم القرآن] ۔ یہ سب عصر حاضر کی تصنیفات ہیں ۔

برصغیر پاک و ہند : شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) نے فارسی میں الفوز الکبیر فی اصول التفسیر لکھی جس کا عربی اور اردو میں ترجمہ شائع ہو چکا ہے ۔ یہ مختصر کتاب نہایت مفید و اہم ہے ۔

۲ ۔ معین الدین کاظمی کڑوی (م ۱۳۰۳ھ) نے ۱۲۸۳ھ میں جلاء الاذہان فی علوم القرآن فارسی زبان میں لکھی ۔ یہ کتاب متوسط سائز کے ایک سو پچاس صفحات پر مشتمل ہے اور مطبع نول کشور لکھنؤ سے ۱۲۹۲ھ میں شائع ہو چکی ہے ۔

۳ ۔ صدیق حسن خان بھوپالی نے ۱۲۹۰ھ میں اپنی عربی تفسیر فتح البیان فی مقاصد القران کا مقدمہ فارسی میں لکھا ۔ اس کا نام اکسیر فی اصول التفسیر ہے ۔ یہ کتاب ۱۲۹۱ھ میں مطبع نظامی کانپور سے شائع ہوئی ۔ صغیر الحجم ہونے کے باوجود کثیر المعلومات اور نہایت مفید کتاب ہے ۔

۴ ۔ ابوالوفاء ثناء اللہ امرت سری نے تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن عربی میں لکھ کر قرآن کریم پر تحقیقی کام کی نئی طرح ڈالی ۔ تقسیم ملک سے پہلے شائع ہوئی تھی ۔ اب قلیل الوجود ہے [اردو، فارسی اور ترکی تفاسیر کے علاوہ علوم القرآن سے متعلق بھی اردو، فارسی اور ترکی میں بکثرت کتابیں موجود ہیں] ۔

**مآخذ** : متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔

(غلام احمد حریری و [ادارہ])

## ⊗ قرآن مجید کے اثرات و برکات

**عربی زبان و ادب پر قرآن مجید کے اثرات** : ظہور اسلام سے پہلے زندگی کا تصوّر محدود تھا ۔ اسلام کی آمد سے ایک نئے دَور کا آغاز ہوا ۔ خیالات و افکار میں انقلاب آیا ۔ قرآن مجید کے آفاقی تصور نے زندگی کے افق کو وسیع کر دیا ۔ اس انقلاب سے ہر شعبۂ حیات متأثر ہوا ۔ قرآن مجید کے زیرِ اثر علم و فن کے بہت سے نئے زاویے بنے ۔ شعر و ادب اور زبان پر بھی قرآن مجید کے خوش گوار اثرات پڑے ۔ قرآن مجید نے ادب میں حرّیتِ فکر، وسعت نظر، پاکیزگی تخیل اور بلندی معنی کے اوصاف پیدا کیے ۔ قرآن مجید سے قبل عربی ادب لفظی حسن و شوکت کے ساتھ بیشتر جذبات سافلہ کی ترجمانی میں لگا ہوا تھا ۔ قرآن مجید نے آ کر عربی ادب کو لفظی و معنوی حسن کے ساتھ جذباتِ عالیہ کی ترجمانی کے آداب سکھائے ۔ یہ قرآن مجید کی تعلیم ہی کا فیضان ہے کہ آج عربی زبان تمام دنیا کے علوم و افکار سے معمور ہے ۔ عربی زبان و ادب کا محور قرآن مجید ہے ۔

ادب جاہلی کا جو سرمایہ آج محفوظ شکل میں مل رہا ہے وہ سب قرآن مجید کی زبان کو محفوظ کرنے اور اسے سمجھنے کے لیے جمع کیا گیا تھا، مثلاً زبانی خامیوں کے سدّباب کے لیے علم صرف و نحو و اشتقاق، قرآنی اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے معانی بیان و بدیع، نئے الفاظ کی شرح اور مشکل الفاظ کی توضیح کے لیے لغت و ادب، احکام شرعیہ کے استنباط کے لیے حدیث، اصول، فقہ و تفسیر وغیرہ اور قرآن مجید ہی کی برکت سے یہ تمام علوم صدیوں سے محفوظ چلے آ رہے ہیں اور دور و دراز کے نامعلوم خطّوں میں بھی پھیل گئے ۔

تاریخ ادب عربی کا مطالعہ کرنے والا دیکھے گا کہ یہ زبان جن نازک مرحلوں سے معجزانہ طور پر جان بچا کر نکل آئی یہ محض قرآن مجید کی قوت کا نتیجہ تھا ۔ ورنہ دنیا کی بے شمار زبانیں اس سے بھی کمتر صدمات کی تاب نہ لا کر زندگی کھو

بیٹھیں اور صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں ۔ قرآن مجید نے الفاظ و معانی کے ضمن میں عربی زبان کی امکانی وسعتوں کو آشکارا کیا ۔ اثر آفرینی کے سلسلے میں حقائق پسندی، نفع بخشی، اور افادی ہمہ گیری کو ملحوظ رکھنے کا درس دیا، صحیح ادب کا عملی نمونہ پیش کرتے ہوے اس قدیم مقولہ کی تردید کر دی کہ ''اِنَّ اَعْذَبَ الشِّعْرِ اَکْذَبُہٗ'' (شعر جس قدر کذب پر مبنی ہو اتنا ہی شیریں ہوتا ہے) ۔ قرآن مجید نے ادب و انشا کو پاکیزہ و بلند اقدار سے شناسا کیا اور ادب کا مقصد تزکیۂ نفوس قرار دیا ۔ قرآن مجید نے ادب و انشا کے لیے جو نام انتخاب کیا وہ البیان ہے ۔ سورۃ الرحمٰن میں جہاں اس نے ''عَلَّمَہُ الْبَیَانَ'' (اسے بیان سکھایا) کہا ہے تو اس سے مراد ''ادب'' بھی ہے ۔

قرآن مجید نے ادب کا رخ عدل و انصاف، خدمت انسانیت، تائید حق و صداقت، نفاست پسندی، عفّت و حیا اور خدا پرستی کی طرف پھیر دیا ۔ اس نے ہر موضوع کو بیان کرنے کے لیے مناسب اور پروقار اسالیب بخشے اور غور و فکر اور دلائل و براہین سے کام لینے کی دعوت دی ۔ قرآن مجید نے بتایا کہ ادب کا فریضہ یہ ہے کہ وہ طیّبات کو معاشرے میں مقبول بنائے اور خبائث کے لیے معاشرہ کی فضا ناسازگار بنا دے ۔ قرآن مجید نے ادب کو یاس و قنوط کے مہلک جراثیم سے نجات دلا کر اسے جہاد مسلسل، اور حیرت آفرین رجائیت کا داعی بنایا ۔ تنقید کے لیے بلند اصول دیے اور ''احسن'' اختیار کرنے میں کسی قسم کا تعصب نہ کرنے کی تلقین کی ۔ اس سے اس نے مدح و ہجو کے لیے نئے پیمانے مقرر کیے اور اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ ط (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳) کا بلند ترین معیار عطا فرمایا ۔

قرآن مجید نے عربی ادب میں حقائق کا اس طرح خمیر اٹھایا کہ اس کے بعد جس زبان میں بھی کسی شکل سے عربی ادب پہنچا، اس خمیر کی تاثیر نے اس زبان کو بھی فکری و معنوی بلندیوں سے ہمکنار کر دیا ۔ آج دنیا کے ادب میں وحدتِ عالم، وحدتِ انسانیت، حرّیتِ فکر اور اخلاق فاضلہ کی جو حوصلہ افزائی ہو رہی ہے وہ اسی قرآنی ادب کی تاثیر کا نتیجہ ہے ۔ اگر آج انسانیت اپنی آنکھوں سے تعصبات کی عینک اتارنے کی کوشش کر رہی ہے تو یہ قرآنی ادب کے فیض کا ثمرہ ہے ۔ عربی زبان پر قرآن کریم کا اثر یہ ہوا کہ اس نے عربوں کے سخت اور بے رحم دلوں میں جاگزین ہو کر انھیں نرم کر دیا اور ان کی سطحی عقلوں میں داخل ہو کر انھیں وزنی اور ٹھوس بنا دیا ۔ چنانچہ قرآن مجید کے اس عمل نے ان کی زبان میں حسین الفاظ، خوبی تراکیب، نزاکتِ اُسلوب، قوت گویائی، زور بیان، نیرنگی معانی، کثرت مضامین و مطالب کی صفات کو جنم دیا ۔ زبان کے دائرہ کو نئے دینی الفاظ تراش کر مثلاً الصلٰوۃ، الزکٰوۃ، القیام، الرکوع، السجود، الوضوء، المؤمن، الکافر دیگر الفاظ تک وسعت دی ۔

قرآن مجید سے عربی نثر جس درجہ فیض یاب ہوئی شاعری اس حد تک متأثر نہ ہو سکی ۔ خلفاے راشدین کے عہد میں جب فتوحات بڑھیں، اسلامی مملکت کی حدود میں وسعت آئی اور سیاسی و عُمرانی مسائل میں اضافہ ہوا تو نثر کو زیادہ فروغ حاصل ہوا ۔ قرآن مجید کے فیض و اثر نے اس دور کے طرز نثر نگاری کو پر کیف سادگی عطا کی ۔ خلفاے اسلام کے یہاں خط و کتابت کے جو نمونے ملتے ہیں ان میں سہل ممتنع کی سی کیفیت پائی جاتی ہے جو قرآن مجید کے زیر اثر ہے ۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید کی بدولت عربی نثر کا پایہ شاعری کی بہ نسبت بہت بلند ہو گیا ۔

بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ

شعر و شاعری بھی قرآن مجید سے متأثر ہوئے بغیر نه رہ سکی۔ اسلام کی آمد سے شعرا کے فکر و فن کا مقصد بدل گیا اور ان کی شاعری اسلام کی ہمه گیر تحریک سے وابسته ہو گئی۔ حضرت حسّان،رض کعبرض بن مالک اور عبداللهرض بن رواحه کے کلام میں اسلامی شعور نمایاں ہے۔ لَبید بن ربیعه جیسے عظیم جاہلی شاعر کا یه حال تھا که آنحضرت صلّی الله علیه و آله و سلّم کی خدمت میں حاضر ہو کر مشرف باسلام ہونے کے بعد شاعری ترک کر دی۔ حضرت عمررض نے جب اس سے اشعار سننے کی فرمائش کی تو بولا الله تعالٰی نے شعروں کے عوض مجھے سورة البقرة دے دی ہے (احمد حسن الزیّات: تاریخ الادب العربی، بذیل تذکرۂ لبید بن ربیعه و دیگر کتب تاریخ ادب عربی).

حضرت حسّانرض اپنے دور کے عظیم شاعر تھے۔ اسلام قبول کرنے کے بعد انھوں نے اپنی شاعرانه صلاحیتوں کو اسلام کی خدمت کے لیے وقف کر دیا۔ یه صحیح ہے که عربی شاعری اسلام کے ہمه گیر نظام حیات کو مکمل طور پر اپنے اندر سمو نه سکی۔ حیرت ہے که اسلام کے آفاقی تصور کو رومی اور اقبال نے اپنے کلام میں جس طرح جذب کیا اُس کی مثال صدر اسلام سے لے کر دور عباسی بلکه دور جدید تک کے عربی شعرا میں کہیں نہیں ملتی۔ تاہم عہد اسلام کے شعرا کے کلام کا ناقدانه جائزہ لیا جائے تو یه اندازہ ہوتا ہے که فن کا وہ نہج یا اسلوب نہیں رہا جو دور جاہلیت کا خاصه ہے۔ دور اسلام میں قرآن مجید کے زیر اثر جو شاعری پروان چڑھی کلام جاہلیت کے مقابلے میں اس کا انداز نرم اور لطیف ہے۔ زبان شسته، پاکیزہ اور نکھری ہوئی ہے۔ طرز ادا ستھرا اور دل نشیں ہے۔ سوقیت و ابتذال کم یاب ہے۔ بقول ابن خلدون ''مسلم فن کاروں کا فن نظم و نثر کلام جاہلیت سے کہیں زیادہ بلند ہے''.

علوم اللّسان: جب اسلامی فتوحات کے دائرہ میں وسعت آئی اور عجمی اقوام حلقه بگوش اسلام ہوئیں تو ان کو قرآن مجید کی تلاوت و قراءت میں دقت پیش آئی۔ تاہنوز قرآن کریم پر اعراب اور نقطے نہیں لگائے گئے تھے۔ پہلی صدی ہجری میں نَقْط مصاحف پر حضرت علیرض کے حکم سے قاضی بصرہ ابوالْاَسود الدُّؤلی (م ٦٩ھ) نے جن سے ارباب سُنن نے روایت کی ہے ایک مختصر رساله لکھا جس کا تذکرہ مشہور قاری ابو عمرو [عثمان بن سعید] الدّانی (م ۴۴۴ھ) نے کتاب المحکم میں کیا ہے۔ ابوالاسود ہی نے حضرت علیرض کے ایما پر نحو کے قواعد بھی مرتّب کیے تھے تاکه عربی زبان کا تحفّظ کیا جا سکے (المحکم فی نَقْط المصاحف، ص ۴؛ علی بن یوسف القفطی: اِنباہ الرّواۃ، ج ١، ص ٣۴٦، مطبوعۂ قاہرہ؛ تہذیب التہذیب، ج ١٢، ص ١٠ تا ١٢).

دوسری صدی ہجری میں اس موضوع پر امام لغت خلیل بن احمد البصری (م ١٧٠ھ) نے قلم اٹھایا، اسی لیے ابن الندیم نے الفہرست، ص ٥٣ میں نَقْط مصاحف پر کتابیں گناتے ہوئے موصوف کا نام سرِ فہرست ذکر کیا ہے اور ابو عمرو الدّانی نے جن کا شمار حفّاظِ حدیث میں ہے موصوف کو کتاب المحکم میں ابوالاسود کے بعد ''اوّل من صنف'' کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ آگے چل کر موصوف نے ان تمام مصنفین کو جنھوں نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں نام بنام گنایا ہے (کتاب المحکم، ص ٩).

علم نحو: عربی زبان کو عجمی اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے نحو کا علم وجود پذیر ہوا۔ علم نحو کی ایجاد و تدوین کا سہرا علمائے بصرہ کے سر ہے۔ ابوالاسود الدؤلی موجد علم نحو اور [عبدالله بن ابی] اسحٰق الحضرمی [(م ١١٧ھ)] نحو بنانے والا اور ہارون بن

موسی ضابطِ نحو سب بصری تھے ۔ علم نحو پر سب سے پہلی تصنیف کرنے والا عیسی بن عمر [الثقفی (م ١٤٩ھ)] ہے [جس نے کتاب الجامع اور کتاب الاکمال (یا المکمل) تصنیف کیں] اور نحوی مسائل کو ابواب کے تحت مرتّب و مہذب بنانے والا الکتاب کا مؤلف سیبویہ ہے ۔ اہل کوفہ نے یہ علم بصریوں سے سیکھا ۔ پھر انھوں نے اس علم میں بصرہ والوں کا مقابلہ شروع کر دیا حتّٰی کہ فریقین کے مابین نحوی مسائل کے بارے میں سخت اختلاف پیدا ہو گیا ۔ بعد ازاں اس علم نے وسعت اختیار کرلی ۔ متأخرین نے اس کے طول کو مختصر کیا اور صرف اصول و مبادی پر اکتفا کی جیسے تسہیل میں ابن مالک نے اور المفصّل میں الزمخشری نے کیا ۔ علوم القرآن پر لکھنے والے اکثر نحوی تھے.

علماے نحو: سیبویہ : امام البصریین ابوبشر عمرو بن عثمان (م ١٧٧ھ) کا لقب سیبویہ [رکّ بآں] ہے ، اس کی شہرۂ آفاق تصنیف الکتاب اپنے فنّ میں یکتا اور پُر از معلومات ہے ۔ کسی طالب نحو کے لیے اس سے استفادہ کیے بغیر چارہ نہیں ۔ مشہور نحوی ابوعثمان المازنی کا قول ہے کہ الکتاب کے بعد جو شخص علم نحو میں کوئی کتاب تالیف کرنا چاہتا ہے اسے شرم محسوس کرنا چاہیے ، (اسمٰعیل پاشا : ہدیة العارفین ، ١ : ٨٠٢).

ابوالحسن علی بن حمزة الکسائی (م ١٨٩ھ) : تصانیف میں سے کتاب معانی القرآن کتاب النحو، کتاب النوادر اور کتاب الھجاء بہت مشہور ہیں (الزیات : تاریخ الادب العربی، بذیل الکسائی، ص ٠٤٥).

الفرّاء : ابو زکریا یحیی بن زیاد الفرّاء (م ٢٠٧ھ) ۔ ابوالعبّاس ثعلب کا قول ہے : ''اگر الفرّاء نہ ہوتا تو عربی زبان نہ ہوتی' ۔ [الفرّاء کی متعدد کتب میں سے کتاب معانی القرآن، کتاب المذکر و المؤنث، کتاب الحدود، کتاب المقصود و الممدود خاص طور پر قابل ذکر ہیں].

ابو عثمان بکر بن محمد المازنی : (م ٢٤٩ھ) اہل بصرہ میں سے تھے ۔ سیبویہ کے بعد سب سے بڑا نحوی اور نحو و عروض میں بہت سی کتابوں کا مصنف ہے.

ابو العبّاس المبرّد : (م ٢٨٥ھ) مشہور نحوی و ادیب ۔ اس کی مشہور تصانیف میں کتاب الکامل، کتاب الفاضل وغیرہ مشہور ہیں.

ابن درید (م ٣٢١ھ) نے الجمھرة فی اللغة، المقصورہ، کتاب الاشتقاق وغیرہ تصنیف کی ۔ ابو عبداللہ المرزبانی اور ابو الفرج الاصبہانی صاحب کتاب الاغانی اس کے شاگرد ہیں.

ابو علی القالی (م ٣٥٦ھ) نے کتاب الامالی تصنیف کی ۔ الامالی کا موضوع و اسلوب المبرد کی الکامل جیسا ہے.

ابوبکر الزبیدی (م ٣٧٩) کی تصانیف میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں : (١) کتاب الواضح فی النحو والعربیة؛ (٢) کتاب الاستدراک علی سیبویہ؛ (٣) طبقات اللغویین و النحاة.

جار اللہ الزمخشری : (م ٥٣٨ھ) نے ''المفصّل'' تصنیف کی.

ابن الحاجب : ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (م ٦٤٦ھ)، نحوی ہونے کے ساتھ ساتھ یہ مالکی مذہب کے زبردست فقیہ بھی تھے ۔ صرف و نحو میں ان کی دو کتابیں شافیہ اور کافیہ مشہور ہیں ۔ یہ دونوں کتب بے حد مقبول ہیں ۔ اور متعدد علما نے ان کی شرحیں تحریر کی ہیں ۔ [علم نحو اور نحویوں کے حالات پر بکثرت کتابیں لکھی گئیں].

[مختصرًا یوں سمجھیے کہ قرآن مجید کی برکت سے علم النحو معرض وجود میں آیا ۔ اس علم کے بانی ابوالاسود الدؤلی، ان کے بعد ان کے تلامذہ

عنبسة الفیل، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر وغیرہ نے نحو کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا، پھر عبداللہ بن ابی اسحاق (شاگرد یحیٰی بن یعمر) اور ابو عمرو بن العلاء (مصنف مرسوم المصحف) نے علم نحو کو ترقی دی اور آگے بڑھایا ۔ اس کے بعد عبداللہ بن ابی اسحاق کے شاگرد عیسٰی بن عمر الثقفی (م ١٤٩ھ) نے اس علم کو کتابوں میں ضبط کیا اور اس سے استفادہ کرنے والوں میں الخلیل بن احمد، یونس بن حبیب، الاخفش الکبیر، اور ابو جعفر الرؤاسی (استاذالکسائی والفراء) شامل ھیں ۔ الخلیل کے شاگرد سیبویہ نے علم نحو کو منضبط و مستحکم کیا ۔ اس کے بعد علم نحو بہت بڑا اور اھم علم ٹھیرا اور سیکڑوں علما نے اس کے ارتقا میں حصہ لیا (دیکھیے مازن المبارک: النحو العربی؛ شوقی ضیف: المدارس النحویہ)].

مقطوع و موصول قرآن: دوسری صدی ھجری کے اوائل میں کبار تابعین اور قرّاء سبعہ میں سے قاضی دمشق عبداللہ بن عامر الیحصبی (م ١١٨ھ) نے سب سے پہلے قرآن مجید کے مقطوع اور موصول پر کتاب تصنیف کی جو مقطوع القرآن و موصولہ کے نام سے موسوم ھے ۔ [اس موضوع پر الکسائی اور حمزہ بن حبیب نے بھی کتابیں تصنیف کیں] (ابن الندیم: الفہرست، ص ٥٥) ۔ اسی طرح مصاحف کی تاریخ تدوین اور اختلافِ مصاحف کے موضوع پر سب سے پہلے موصوف ھی نے قلم اٹھایا اور اختلاف مصاحف الشام و الحجاز والعراق کے نام سے کتاب مرتب کی ۔ ان کے بعد ابوالحسن علی بن حمزہ الکسائی (م ١٨٩ھ) نے کتاب اختلاف مصاحف اھل المدینة و اھل الکوفة والبصرة لکھی ۔ پھر امام لغت الفرّاء (م ٢٠٧ھ) نے اختلاف اھل الکوفة والبصرة والشام فی المصاحف ترتیب دی (کتاب الفہرست، ص ٥٤) ۔ محدّث ابوبکر عبداللہ بن ابی داود السجستانی (م ٢٣٧ھ) کی کتاب [اختلاف] المصاحف، مستشرق آرثر جفری کے مقدمے کے ساتھ ١٣٥٥ھ میں قاھرہ سے شائع ھو چکی ھے ۔ اسی زمانے میں قرآن مجید کے وجوہ و نظائر پر کام ھوا اور مقاتل بن سلیمان نے نظائر القرآن اور الوجوہ و النظائر تصنیف کیں [(الداودی: طبقات المفسرین)] اور مرو کے قاضی حسین بن واقد القرشی المروزی (م ١٥٧ھ) نے جن سے امام بخاری و مسلم نے روایت کی ھے اس موضوع پر کتاب وجوہ القرآن تصنیف کی (کتاب الفہرست، ص ٢٥٤ و ٣١٩).

حروف القرآن: حروف القرآن کے موضوع پر سب سے پہلے امام ابو عمرو بن العلاء البصری (م ١٥٤ھ) نے جن کا شعار قرّاء سبعہ میں ھے اور امام بخاری و مسلم نے ان سے روایت کی ھے حروف القرآن کے نام سے کتاب تصنیف کی جس کو ایک زمانے تک بسندِ روایت کیا جاتا تھا (جمال الدین القفطی: اِنباہ الرواة، ٢: ١٥٣).

اجزاء القرآن: دوسری صدی ھجری میں اجزا القرآن پر کام کا آغاز ھوا ۔ اس فنّ پر سب سے پہلے قرّاء سبعہ میں سے امام ابوعمارہ حمزہ بن حبیب الکوفی (م ١٥٨ھ) نے کتاب اسباع القرآن اور امام نافع بن عبدالرحمن المدنی (م ١٦٩ھ) نے کتاب العواشر تصنیف کیں (ابن الندیم: کتاب الفہرست، ص ٥٥، ٥٦ و ١٤٠).

آیات متشابہات: دوسری صدی ھجری میں امام ابوالحسن علی بن حمزہ الکسائی (م ١٨٩ھ) نے جو قرّاے سبعہ میں ساتویں امام ھیں سب سے پہلے آیات متشابہات پر کام کرنے کی طرح ڈالی اور اسی موضوع پر کتاب علم آیات المتشابہات یادگار چھوڑی ۔ السیوطی نے الاتقان میں اس کا ذکر کیا ھے ۔ مقاتل بن سلیمان نے متشابہ القرآن [= الآیات المتشابہات] تصنیف کی (الفہرست، ص ١٧٩).

اِعراب و معانی القرآن : قرآن مجید کے اعراب و معانی پر سب سے پہلے ابو عُبیدہ معمر بن المثنّٰی (م ۲۱۰ھ) نے کتاب لکھی ۔ اس موضوع پر سب سے جامع کتاب ابوعُبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ) کی ہے ۔ حافظ ابوبکر احمد بن علی البغدادی (م ۴۶۳ھ) تاریخ بغداد میں لکھتے ھیں: ''سب سے پہلے معانی القرآن پر اھل لغت میں ابوعُبیدہ معمر بن المثنّٰی نے کتاب تصنیف کی ۔ پھر قُطْرب بن المستنیر اور پھر الأخفش نے کتابیں لکھیں ۔ اھل کوفه میں سے الکسائی اور پھر الفراء نے کتابیں لکھیں ۔ پھر ابوعُبید قاسم بن سلام نے ان کی کتابوں کو جمع کر دیا ۔ اس میں صحابه و تابعین اور فقہا کے اسانید اور تفاسیر کو بہت اچھی طرح بیان کیا (ابن الندیم : الفہرست ص ۵۲، ۵۷، ۶۳؛ تاریخ بغداد، ۱۲ : ۴۰۵).

معانی القرآن کا لفظ قدما کی اصطلاح میں اِعراب، مجاز اصطلاحی کی تاویل اور لفظ غریب کی تشریح و تفسیر سب کو شامل تھا ۔ یہی وجه ہے که ابوعُبیدہ معمر بن المثنّٰی کی کتاب مجاز القرآن کے متعلق السیوطی نے بغیة الوعاة میں تصریح کی ہے که وہ غریب القرآن کے موضوع پر ہے ۔ مشہور نحوی ابو اسحاق ابراھیم بن السری الزّجاج (م ۳۱۰ھ) کی معانی القرآن، اعراب القرآن اور اس کے معانی سے متعلق ہے ۔ ابوعُبیدہ کی کتاب مجاز القرآن کی جلد اول ۱۳۷۴ھ میں قاھرہ سے شائع ہوئی تھی ۔ امام لغت الفّراء کی کتاب معانی القرآن کی پہلی جلد دارالکتب المصریه قاھرہ سے ۱۹۵۵ء میں شائع ھو چکی ہے ۔ اسی موضوع پر علامه حسین بن احمد المعروف بابن خالَویه (م ۳۷۰ھ) کی کتاب اعراب ثلاثین سورة من القرآن العظیم بھی دارالکتب المصریه قاھرہ سے ۱۳۶۰ھ میں شائع ھوئی تھی (بُغیة الوعاة ص ۱۵۹؛ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون ج ۱، عمود ۴۴۸) .

مصادر القرآن : تیسری صدی ھجری کے آغاز میں قرآن مجید کے مصادر اور جمع و تثنیه پر کام کا آغاز ھوا ۔ اس موضوع پر الکسائی کی کتاب المصادر اور یحیی بن زیاد الفّراء (م ۲۰۷) کی کتاب الجمع والتثنیه فی القرآن اور کتاب المصادر فی القرآن خاص طور پر قابل ذکر ھیں .

اسماء المنافقین : تیسری صدی ھجری میں ابوالحسن علی بن محمد المدائنی (م ۲۲۴ھ) نے ایک نئے موضوع پر کام کیا اور منافقین اور آیاتِ قرآنیه کا مذاق اڑانے والوں کے ناموں پر دو کتابیں لکھیں ۔ ایک کا نام تَسْمِیَةُ الْمُنَافِقِیْن وَ مَن نَزَلَ الْقُرْآنُ فِیْهِ مِنْهُمْ اور دوسری کا تَسْمِیَةُ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ النَّبِیَّ وَ تَسْمِیَةُ الْمُسْتَهْزِئِیْنَ الَّذِیْنَ جَعَلُوْا الْقُرْآنَ عِضِیْنَ ہے (کتاب الفہرست، ص ۱۴۷) .

اقسام القرآن : تیسری صدی ھجری میں امام الکسائی کے نامور شاگرد عبداللّٰہ بن احمد المعروف بابن ذکوان (م ۲۴۲ھ) نے سب سے پہلے قرآن مجید کی قَسموں اور ان کے جوابات پر کتاب تصنیف کی جس کا نام اَقسام القرآن و جوابها ہے (غایة النہایة، ۱ : ۴۰۵)۔ [ابن قیم الجوزیة کی کتاب التبیان فی اقسام القرآن بھی قابل توجه ہے] ۔ ھندوستان میں اس موضوع پر مولانا حمید الدین فراھی نے الامعان فی اقسام القرآن لکھی تھی جو عرصه ھوا شائع ھو چکی ہے .

[امثال القرآن : یه بھی ایک اھم علم ہے ۔ اس موضوع پر بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے علی بن الحسین بن الجنید (م ۲۹۱ھ)، جُنَید بن محمد الخزّاز (م ۲۹۸)، ابو عبدالرحمٰن السُّلَمی (م ۴۱۲ھ)، ابوالحسن علی الماوردی

(م ۴۵۰ھ) اور ابن القیم (م ۷۵۱ھ) کی تصانیف خاص طور پر قابل ذکر هیں].

**سجود القرآن**: حافظ الحدیث ابو اسحٰق ابراهیم بن محمد الحربی (م ۲۸۵ھ) نے سب سے پہلے قرآن مجید کے سجدوں پر کتاب تصنیف کی جس کا نام سجود القرآن هے (کشف الظنون، ج ۲، کالم نمبر ۱۳۲۴).

**ضمائر القرآن**: امام لغت ابو علی احمد بن جعفر الدِّینَوری (م ۲۸۹ھ) نے ضمائر القرآن پر کتاب لکھی ۔ یه کتاب الفرّاء کی معانی القرآن سے مأخوذ هے ۔ شیخ ابوبکر محمد بن حسن الزُّبیدی (م ۳۷۹ھ) کتاب طبقات النحویین واللغویین میں لکھتے هیں ’’له کتاب مختصر فی ضمائر القرآن استخرجه من کتاب المعانی للفرّاء‘‘ یعنی (ان کا ضمائر القرآن کے موضوع پر ایک مختصر رساله هے جو فراء کی کتاب المعانی سے مأخوذ هے (کتاب طبقات النحویین واللغویین، ص ۲۳۴، مطبوعهٔ قاهره ۱۹۵۴ء).

**فِرَقِ باطله کی تردید**: دوسری صدی هجری میں محدّث حرم حافظ ابو محمد سُفیان بن عُیَینه الکوفی (م ۱۹۸ھ) نے جن سے ارباب صحاح نے روایت کی هے غالباً سب سے پہلے فِرَقِ باطله کی تردید میں قلم اٹھایا اور کتاب جوابات القرآن تصنیف کی ۔ پھر اس موضوع پر علّامه قُطرب ابو علی محمد بن المستنیر (م ۲۰۶ھ) نے کتاب لکھی جس کا نام ’’کتاب الرّدِ علی المُلحِدین فی مُتشابه القرآن‘‘ هے (کتاب الفهرست، ص ۵۳).

ان کے بعد اس موضوع پر عبداللّٰه بن مسلم بن قُتَیبه الدِّینوری (م ۲۶۷ھ) نے تاویل مشکل القرآن لکھی جس میں آیات قرآنیه کی روشنی میں فرق باطله کی خوب تردید کی هے ۔ یه کتاب سیّد احمد صقر کی تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ ۱۳۷۳ھ میں قاهره سے شائع هو چکی هے.

قراءت اور قُرّاے کرام کے لیے دیکھیے یہی جلد، ص ۳۵۱ تا ۳۵۶.

**تجوید**: تجوید کے لغوی معنی هیں کسی کام کو بہترین طریقے سے انجام دینا ۔ قُرّاء کی اصطلاح میں تجوید اس امر کا نام هے که قرآن کی قراءت میں الفاظ بہترین طریقے سے ادا هوں ۔ صحتِ مخارج کے ساتھ اس طرح قراءت کی جائے که حسن و لطف اپنی انتہا کو پہنچ جائیں ۔ امت مسلمه کے لیے جس طرح قرآن کے معانی کا سمجھنا ایک عبادت هے ۔ اسی طرح یه بھی عبادت هے که قراءت قرآن میں صحتِ تلفظ کا اهتمام کیا جائے ۔ علم التجوید فنِ قراءت کا ثمره اور نتیجه هے اور یه علم القراءت سے اَعمّ هے ۔ تجوید کے لیے صرف علم هی ضروری نهیں بلکه موسیقی کی طرح اس میں کثرت مشق و مزاولت شرط هے ۔ تجوید پر سب سے پہلے موسٰی بن عُبَید اللّٰه بن یحیٰی بن خاقان الخاقانی البغدادی المقری (م ۳۲۵ھ) نے کتاب تحریر کی (کشف الظنون، مطبوعهٔ طهران، ج ۱، کالم نمبر ۳۵۴؛ الجزری: غایة النهایة، تذکرهٔ موسٰی بن عُبَیداللّٰه).

**لغات القرآن**: قرآن کریم کے مفردات کی مختلف حالتوں اور ان کے معانی سے آگاهی حاصل کرنے کے لیے علم لغت عالم وجود میں آیا ۔ سب سے پہلے علّامه هَیثَم بن عَدی الطائی الکوفی (م ۲۰۷ھ) اور سر خَیل نُحاة سِیبَوَیه کے استاد ابوزید سعید بن زید انصاری (م ۲۱۵ھ) نے لغات القرآن لکھیں (ابن الندیم: الفهرست، ص ۵۳).

[الفرّاء، الاصمعی، محمد بن یحیٰی القطیعی وغیره نے بھی لغات القرآن کے عنوان سے کتابیں تالیف کیں ۔ در حقیقت قرآن مجید کے مشکل اور نادر الفاظ کے معانی و مطالب کا سلسله تو عهد نبوی سے شروع هو گیا تھا ۔ حضرت ابن عباس رضؓ کے بیان کرده

معانی الفاظِ قرآن کتب احادیث و تفاسیر میں موجود ہیں ۔ محمد فؤاد عبدالباقی نے معجم غریب القرآن کے نام سے ایک کتاب تالیف کی ہے جس میں قدیم ترین لغات قرآن کا مواد جمع کر دیا ہے ۔ امام راغب الاصفہانی کی کتاب المفردات مستند لغات القرآن تسلیم کی جاتی ہے ۔ غریب القرآن کے موضوع پر تو بیسیوں اہل علم نے کتابیں تصنیف کیں جن کا تذکرہ الفہرست، طبقات المفسرین، کشف الظنون اور اس نوع کی دیگر کتابوں میں موجود ہے ۔ ویسے تو تقریبًا تمام قدیم و جدید تفاسیر میں لغات القرآن کا اہتمام کیا گیا ہے یہاں تک کہ القرطبی کی الجامع لاحکام القرآن میں بھی مفردات کے معانی پر سیر حاصل بحث موجود ہے ۔ عصر حاضر کی تفاسیر میں المراغی نے تفسیر المراغی میں اس کا باقاعدہ اہتمام کیا ہے اور تمام تشریح طلب الفاظ قرآن کی وضاحت کی گئی ہے ۔ عربی کی عام لغات (مثلاً لسان العرب وغیرہ) میں بھی الفاظ قرآن مجید کے معانی و مطالب بالالتزام بیان کیے گئے ہیں] .

قرآن کریم کے نادر الاستعمال الفاظ (غریب القرآن) پر علامہ محمد بن عزیز السجستانی (م ٣٣٠ھ) کی کتاب غریب القرآن سب سے مختصر ہے، یہ کتاب کئی مرتبہ قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے ۔ دیکھنے کو یہ ایک مختصر رسالہ ہے لیکن پندرہ سال کی طویل مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا ۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک زمانہ تھا جب کہ ائمۂ فنّ قرآن کی لغت کی ترتیب و تدوین میں کیسی محنت کرتے تھے (الانباری (م ٥٧٧ھ) : نزهة الالبّاء، ص ٣٨٦، طبع مصر، ١٢٩٤ھ) .

برصغیر پاک و ہند میں بھی لغات القرآن پر بارھویں صدی ہجری میں کام ہوا ۔ شیخ محمد مراد بخاری کشمیری نے اس موضوع پر ایک جامع کتاب لکھی جس کا نام جامع المفردات ہے ۔ موصوف نے اس کی تالیف سے ١١٣١ھ میں فراغت پائی تھی ۔ یہ کتاب گیارہ سو تیس صفحات پر مشتمل ہے ۔ اس کتاب کا ایک مخطوطہ جو فارسی رسم الخط میں ہے اور ١١٦٩ھ کا لکھا ہوا ہے جامعة الازہر کے کتب خانے میں محفوظ ہے ۔ (فہرس المکتبة الازہریه، ١ : ١٧٢، ١٣٧١ھ) .

اس موضوع پر مولانا حمیدالدین فراہی نے ''مفردات القرآن'' لکھی ہے جو شائع ہو چکی ہے ۔ [اردو زبان میں دیگر علما کے علاوہ وحید الزمان اور ڈپٹی نذیر احمد نے بھی اس ضمن میں قابل قدر خدمات انجام دی ہیں ۔ ندوة المصنفین، دہلی، والوں نے بھی لغات القرآن پر ٦ جلدیں شائع کی ہیں] .

اصالةً علم لغت قرآن کی خدمت کے لیے عالم وجود میں آیا تھا مگر اس میں وسعت پیدا کر کے عام عربی زبان تک ممتدّ کر دیا گیا ۔ عربی لغت نویسی میں برصغیر پاک و ہند کے علما نے بھی حصہ لیا ۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے (The Contribution of India to the Arabic Literature) از زبید احمد شائع کردۂ ادارۂ ثقافت لاہور از صفحہ ٢٠٣ تا ٢٠٧) .

**بلاغت** : قرآن عزیز نے فصحاے عرب کو دعوت مقابلہ دی تھی ۔ اس چیلنج کو دیے ہوے عرصہ دراز گزر گیا مگر کسی کو اس کے قبول کرنے کی جرات نہ ہوئی ۔ بلکہ کفار نے اپنے عجز و تقصیر کا برملا اعتراف کیا ۔ اس کی وجہ قرآن کریم کی بلاغت ہے جو قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے وجہ وجیہ ہے ۔ علما نے قرآنی بلاغت کے طُرق و وجوہ اور اس کے نادر و یکتا انداز تعبیر کے کشف و اظہار کے سلسلے میں قابل قدر خدمات انجام دیں ۔ مگر افسوسناک امر یہ ہے کہ کلامی مباحث کی مُوشگافیوں میں اُلجھ کر قرآن مجید کا حُسنِ بیان ان کی نگاہ سے قدرے اوجھل رہا اور علما کی ایک کثیر جماعت خصوصًا متکلمین

کتاب الٰہی کے اعجاز و بلاغت کے ذوق سے آشنا نہ ھو سکے۔

بلاغت قرآن اور اس کے اعجاز کی جانچ پرکھ کے لیے علم البیان، علم المعانی اور علم البدیع منصّۂ شہود پر جلوہ گر ھوے اور علما نے ان علوم پر کتب کے انبار لگا دیے ۔ اس کا مختصر تذکرہ ملاحظہ ھو ۔

۱ ۔ معروف ادیب و خطیب الجاحظ (م ۲۵۵ھ) اولین شخص تھا جس نے اپنی کتاب نظم القرآن میں بلاغتِ قرآن کو موضوعِ سخن ٹھیرایا اور اس پر سیر حاصل تبصرہ کیا ۔ (الرافعی : تاریخ آداب العرب، ۲ : ۱۵۲).

۲ ۔ محمد بن زید الواسطی (م ۳۰۶ھ) نے اعجاز القرآن مرتب کی ۔ مگر یہ کتاب آج ناپید ھے ۔ البتہ عبدالقاھر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) کی کتاب دلائل الاعجاز میں جا بجا اس کے حوالے ملتے ھیں ۔ الجُرجانی نے الواسطی کی کتاب کی دو شرحیں لکھی ھیں ۔

۳ ۔ الواسطی کے بعد الرُّمّانی (م ۳۸۶ھ) نے اپنی مشہور کتاب الاعجاز تصنیف کی ۔ الرّمانی کا رسالہ النُّکت فی اعجاز القرآن دارالمعارف، قاھرہ میں الخطابی (م ۳۸۸ھ) کے بیان اعجاز القرآن اور عبدالقاھر الجُرجانی کے رسالۂ الشافیہ کے ساتھ ثلاثۃ رسائل فی اعجاز القرآن کے نام سے محمد خلف اللہ اور محمد زغلول سلّام کے حواشی اور تحقیق کے ساتھ طبع ھو چکا ھے ۔

۴ ۔ پھر قاضی ابو بکر الباقلّانی (م ۴۰۳ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب اعجاز القرآن تالیف کی اور اس میں بہت سے بلاغی مباحث جمع کر دیے ۔ مگر اس کتاب میں بلاغت سے متعلق صرف وھی مسائل بیان کیے گئے ھیں جن کا اس دور میں چرچا تھا ۔ اس کے ساتھ ساتھ کتاب میں لاتعداد کلامی مسائل بھی جمع کر دیے ھیں جن کا قرآن کے فنّی حسن و جمال سے کچھ تعلق نہیں ۔

۵ ۔ عبدالقاھر بن عبدالرحمٰن بن محمد الجُرجانی (م ۴۷۱ھ) نے بلاغتِ قرآن کے موضوع پر (۱) دلائل الاعجاز اور (۲) اسرار البلاغۃ دو کتابیں مرتب کیں ۔ حقیقت یہ ھے کہ الجُرجانی بلاغتِ قرآنی کے سچے ذوق آشنا تھے اور قرآن کریم کے فنّی حسن و جمال کے فہم و ادراک میں وہ اپنے معاصرین پر سبقت لے گئے ۔

متأخرین میں سے الشیخ الامام محمد عبدہ، ان کے لائق ترین شاگرد شیخ رشید رضا کی خدماتِ جلیلہ بھی بلاغت قرآن کے سلسلے میں قابلِ ذکر ھیں ۔ عصر حاضر کے جیّد عالم سید قطب شہید رحمہ اللہ کی التصویر الفنّی فی القرآن کو بلاغتِ قرآن کا شاہ کار قرار دے سکتے ھیں ۔ اسی طرح مصطفٰی صادق الرافعی نے بھی اس سلسلے میں اھم خدمات انجام دیں ۔ موصوف نے اپنی کتاب تاریخ آداب العرب کی دوسری جلد کتاب و سنّت کی بلاغت کے لیے وقف کر دی ھے ۔ ان کی کتاب اعجاز القرآن بھی کچھ کم قابل قدر نہیں۔

**جغرافیہ** : جغرافیہ یونانی لفظ ھے اس کے معنی زمین کی تصویر ھیں ۔ دوسرے قول کے مطابق یہ لفظ ”جغراویا“ واو کے ساتھ ھے ۔ شیخ داؤد نے تذکرہ میں لکھا ھے کہ جغرافیا وہ علم ھے جس میں زمین کے احوال یعنی مختلف دیار و بلاد، جبال و انہار اور وھاں کے باشندوں کے طرز بود و ماند سے بحث کی جاتی ھے ۔ حکیم بطلمیوس نے اپنی مشہور کتاب المجسطی تصنیف کرنے کے بعد اس فن پر سب سے پہلے جغرافیا نامی کتاب لکھی ۔ بطلمیوس لکھتا ھے کہ میرے زمانے تک دنیا میں چار ہزار پانچ سو تیس شہر آباد ھیں ۔ اس نے تمام شہروں کے

نام ذکر کیے ہیں ۔ بقول اس کے پہاڑوں کی تعداد دو سو سے اوپر ہے ۔ اس نے پہاڑوں میں موجود معدنیات اور جواہر کا تذکرہ بھی کیا ہے ۔ پھر وہ سمندروں اور ان میں پائے جانے والے جانوروں کا ذکر کرتا ہے ۔ بطلمیوس نے مختلف ممالک کے باشندوں کے اخلاق و عادات اور طرز بود و باش پر بھی روشنی ڈالی ہے ۔ متأخرین جغرافیہ نویسوں کے لیے یہ کتاب عظیم مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے ۔ مگر مرور زمانہ سے شہروں کے اسما و احوال تبدیل ہو گئے اور اس کتاب سے استفادہ ممکن نہ رہا ۔ خلیفہ مأمون کے زمانے میں اس کتاب کا عربی ترجمہ ہوا تھا جو اب نایاب ہے ۔ (کشف الظنون، ۱ : ۵۹۰ - ۵۹۱، مطبوعۂ استانبول) .

احمد بن فضلان بن عباس بن راشد (م ۳۰۹ھ) نے بھی جغرافیا کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی ۔ (دیکھیے اسمٰعیل پاشا بغدادی : ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول، کالم ۳۶۲) .

عرب جغرافیہ دان اصل میں سیاح تھے جنھوں نے عباسی دور میں دور دراز ممالک کی سیاحت کی اور ان کے متعلق چشم دید معلومات اپنے سفر ناموں میں درج کیں ۔ ان سفرناموں میں انھوں نے ملکوں کے حالات ، ان کی جغرافیائی حیثیت اور ان کی تہذیب و تمدن پر روشنی ڈالی .

(گزارش :صاحب کشف الظنون نے ''جغرافیا'' الف کے ساتھ لکھا ہے ۔ اصل لفظ یونہیں ہے ۔ مگر معروف ''جغرافیہ'' ہے) .

جغرافیہ نویسی کی ضرورت اسلام میں یوں پیش آئی کہ عرب اپنی بدویانہ زندگی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے ۔ مزید برآں قرآن مجید کے متعدد مقامات پر انسان کی توجہ کرۂ ارض میں قدرت کے گونا گوں مناظر اور فطرت کا مطالعہ کرنے کی طرف مبذول کرائی گئی ہے (سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ) ۔ عرب ہمیشہ سے نہایت دلیر جہازران تھے ۔ اپنی آغازِ حکومت سے عربوں نے دُور دُور کے ملکوں سے جہاں اہل یورپ کا خیال بھی نہیں جاتا تھا مثلاً چین ، روس اور افریقہ کے بعض علاقوں سے تجارتی تعلقات پیدا کیے تھے ۔ پہلے عرب سیاح وہ تاجر تھے جو تجارت کی غرض سے سفر کرتے تھے ۔ سلیمان بصرے کا رہنے والا ایک عربی تاجر تھا ۔ اس نے نویں صدی عیسوی میں ہندوستان اور چین کے کئی سفر کیے ۔ اس نے پہلا سفرنامہ مرتب کیا جس کا ایک نسخہ پیرس کے شاہی کتب خانے میں ہے ۔ موسیو رینو نے ۱۸۴۵ء میں دو جلدوں میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا (سید سلیمان ندوی : عربوں کی جہازرانی، ص ۹۹؛ لیبان : تمدن عرب، ص ۵۱۴) .

سلیمان کے سفر نامے کو جو ۸۵۱ء میں لکھا گیا تھا اس کے ایک ہم سفر عرب ابو زید نے ۸۸۰ء میں مکمل کیا .

احمد بن ابی یعقوب موسیٰ بن جعفر المعروف الیعقوبی (م ۲۵۲ھ) تاریخ یعقوبی کا مشہور مصنف بہت بڑا سیاح بھی تھا ۔ وہ فطرۃً ایک جغرافیہ دان تھا ۔ اس نے کتاب البلدان کے شروع میں مختلف ملکوں کے حالات لکھے ہیں (اسمٰعیل پاشا بغدادی : ایضاح الملکنون، ۲ : ۲۷۹) .

[اس کے بعد جغرافیہ نویسوں کا ایک طویل سلسلہ ہے جس میں المسعودی (م ۳۴۶ھ)، ابن خرداذبہ، الاصطخری ابن حوقل، الادریسی، یاقوت وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں (تفصیلات کے لیے رکّ بہ جغرافیہ)] .

جب عربوں نے شروع شروع میں جغرافیے کا آغاز کیا تو ان کا مدار و مدار یونانی جغرافیہ دانوں اور بالخصوص بطلمیوس پر تھا ۔ لیکن وہ تھوڑے

هی دنوں میں اپنے استادوں سے بڑھ گئے۔ انھوں نے بطلمیوس کے جغرافیے کی غلطیاں نکالیں۔ عربوں کی بعض کتب جغرافیه عرصے تک یورپ میں زیر درس رهیں (تمدن عرب، ص ٥١٧).

**تاریخ :** دور جاهلیت میں عربوں کے یہاں تاریخ نویسی رائج نه تھی۔ چند مختلف اور منتشر حکایات موجود تھیں جن کو عرب اپنے اشعار اور اپنی قبائلی حکایات کی صورت میں یاد رکھتے تھے۔ کیونکه یه ان کے مفاخر کا سرچشمه اور ان کے آباو اجداد کے کارهائے نمایاں کی سرگزشت تھی۔ دراصل علمِ تاریخ مطالعهٔ قرآن مجید کے زیر اثر خودبخود پیدا هو گیا کیونکه قرآن میں امم سابقه کے تذکرے بار بار آئے هیں.

قرآن و حدیث میں اهم واقعات و مقامات کی طرف اشارے کیے گئے هیں۔ قوموں اور حکومتوں کا ذکر آیا هے۔ ان واقعات کی تحقیق و تجسّس نے انهیں تاریخ اور سیرت نبوی رقم کرنے کی ترغیب دی۔ سیرت نبوی سے سیرت صحابه اور پھر عام سیرت نگاری شروع هوئی۔ فنّ اسماء الرجال عالم وجود میں آیا۔ سیرت النبی سے مغازی نے جنم لیا اور مغازی کی هر دلعزیزی پھر عام فتوحات کی تاریخ نویسی کا موجب بنی.

**تاریخ نویسی اموی خلافت میں :** اموی خلفا تاریخ دانی کے بہت شائق تھے۔ حضرت معاویه رضی الله عنه روزانه عشا کی نماز کے بعد ایک تہائی رات تک افسانه گو لوگوں سے اخبارِ عرب نیز ملوکِ عجم کے حالات سنتے۔ خُلفا کے ذوقِ تاریخ کے پیشِ نظر لوگوں میں تاریخی واقعات کا چرچا هوا۔ لیکن یه سلسله زیاده تر زبانی هی چلتا رها۔ اس کے کئی اسباب تھے جن میں تعلیم کی کمی اور عربوں کا قوی الحافظه هونا۔ هر چیز کو زبانی یاد رکھنے کا شوق اور جنگ و جدال کا بے پایاں سلسله نہایت نمایاں هیں۔ عُبَید بن شَرِیّه الجُرهمی [م ٦٨ھ] پہلا شخص هے جس نے ''کتاب الملوک و اخبار الماضِیّین'' کے نام سے ایک کتاب امیر معاویهؓ کے لیے لکھی۔ عُبَید نے عبدالملک بن مروان کی خلافت میں وفات پائی۔ المسعودی کا کہنا هے که یه کتاب اس کے زمانے تک بڑی مقبول رهی۔ ابن الندیم نے الفہرست میں اس کا ذکر کیا هے (اسمٰعیل پاشا : هدیّه العارفین، ١ : ٦۴٥؛ [نیز دیکھیے الزرکلی : الاعلام، بذیل عُبَید بن شریّه]).

**عباسی دور:** حقیقت میں تاریخ نویسی عباسیوں کے دور اوّل میں شروع هوئی۔ اس دور میں سیاسی اور اجتماعی حالات معمول پر آ گئے تھے۔ پہلی صدی میں لوگوں کی توجه زیاده تر تفسیر و حدیث کی طرف مبذول رهی۔ جب مسلمان فتوحات کی بنا پر مختلف بلاد میں پھیل گئے تو ان فتوحات کی تاریخ لکھی جانے لگی۔ اس عهد میں تاریخ نویسی کا آغاز سیرت نگاری اور مغازی سے هوا۔ یه دور در حقیقت سیرت اور مغازی کا دور هے۔ مندرجهٔ ذیل علما قابل ذکر هیں :

١۔ محمد ابن اسحٰق (م ١٥١ھ) کی کتاب گو آج موجود نہیں البته ابن هشام نے اس کے مواد کو اپنی تصنیف میں سمو لیا هے.

٢۔ ابو محمد عبدالملک بنِ هشام الحِمیری (م ٢١٨ھ)۔ ابنِ هشام نے اپنی سیرت کو ابنِ اسحٰق کی کتاب پر مرتّب کیا۔ ابوالقاسم عبدالرحمٰن السُّهیلی (م ٥٨١ھ) نے الروّض الاُنُف کے نام سے اس کی شرح تحریر کی۔ نیز بدرالدین العَینی (م ٨٥٥ھ) نے کشف اللثام فی شرح سیرة ابن هشام کے نام سے ایک شرح لکھی۔ (کشف الظنون، ج ٢، کالم ١٠١٢، نیز کالم ١٢٣٧).

٣۔ محمد بن عمر الواقدی (م ٢٠٧ھ) نے فتوحات الشام اور کتاب المغازی، لکھیں۔ یه دونوں

شائع ہو چکی ہیں.

۴ - ابن سعد (م ۲۳۰ھ) الواقدی کے کاتب تھے - ان کی کتاب کا نام الطبقات ہے.

آگے چل کر سیرت نویسی کی جگہ تاریخ نے لے لی - [یہ سب دراصل قرآنی اثرات کے تابع ہوا - ”حِسّ واقعات“ مطالعۂ قرآن کا اثر خاص تھا - اسی سے سیرۃ اور تاریخ دونوں کو فروغ ہوا] - تیسری صدی ہجری میں تاریخ نے ایک نئی صورت اختیار کی - اس عہد میں بلاد و اقوام اور اشخاص کے حالات بالتفصیل لکھے گئے - یہ اسلامی حکومت کے چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ جانے کا لازمی نتیجہ تھا - [تفصیلات کے لیے رک بہ تاریخ].

تاریخ میں تصانیف اتنی کثرت سے ہیں کہ ان کا شمار نہیں کیا جا سکتا - حافظ شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن السخاوی (م ۹۰۲ھ) حافظ العلاء مُغُلطائی کی کتاب اِصلاح ابن الصلاح سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص کے پاس علم تاریخ کی ایک ہزار کتب تھیں (السخاوی: الاعلان بالتوبیخ، ترجمۂ اردو، مطبوعۂ لاہور، ص ۱۷۹).

تاریخ نویسی میں اسلاف اولین کا طریقہ: عربوں میں تاریخ نویسی کے دو طریقے رائج تھے - ایک تو سنّ درج کر کے اس کے تحت واقعات بالاسناد درج کرنا - اس طریقے میں واقعات کی ترتیب مسلسل نہیں رہتی - نہ ربط عبارت برقرار رہتا ہے - اس کی مثال ابن جریر الطبری، ابن الأثیر الجزری اور ابو الفداء کی تصانیف میں ملے گی - یہ طریقہ طبع پر گراں گزرنے کے باوجود عربوں کے نزدیک صحیح تاریخ نویسی کا طریقہ تھا، جیسا کہ اس فن کے نام، یعنی تاریخ سے ظاہر ہے، جس کے معنی ہی تعیین وقت کے ہیں - قرآن مجید میں واقعات سے استنتاج کا طریقہ موجود ہے - اس سے تاریخ نگاری کا ایک خاص طریقہ عربوں میں رائج ہوا جو قوموں اور حکومتوں کے اسباب عروج و زوال سے بھی بحث کرنے لگا - یہ طریقہ المسعودی، ابن الطقطقی، ابن خلدون اور ابن العبری کا ہے - [یہ خصائص مطالعۂ قرآن و حدیث کے مرہونِ منت ہیں].

اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ کا ایک عام تصوّر وہ تھا کہ مجرد واقعات نگاری کی جائے - اس صورت میں مؤرخ کا کام اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جو کچھ ہوا اور گزرا ہے اس کو بِن و عَن دہرا دیا جائے اور بڑی بڑی قوموں اور بادشاہوں کی داستان حیات دیانت داری سے بیان کر دی جائے.

دوسرا تصور مطالعۂ قرآن کے زیر اثر یہ پیدا ہوا کہ مؤرخ واقعات کو صرف بیان ہی نہ کرے بلکہ ان میں ربط و تعلیل کا جو ایک قدرتی سلسلہ ہے اس کو بھی دریافت کرے اور اُن مقامات و احوال کی نشان دہی بھی کرے جو قوموں کے عروج و اِدبار کا باعث ہو سکتے ہیں.

قوموں کا عروج و زوال: قرآن مجید نے ایسے مواقع پر مخاطب کرتے وقت اولی الالباب کی ترکیب استعمال کی ہے کیونکہ مؤرخ واقعات کا جو مرقع تیار کرتا ہے صرف اولی الالباب ہی کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کون کون سے اصول ایسے ہیں جن سے تہذیب و تمدن کی گاڑی آگے بڑھتی ہے اور فکر و عمل کی کون کون سی گمراہیاں ہیں جو ارتقا و تقدم کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہیں - قرآن عزیز نے تاریخ کے اسی تصوّر کو اختیار کیا ہے - قرآن مجید کے مطالعے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ تاریخی واقعات اور حوادث فطرت میں ایک گہری مشیّت کارفرما ہے جسے مشیّت الٰہی کہا جاتا ہے - لیکن [خارجی طور سے] یہ مشیّت اسباب و علل کے واسطے سے کام کرتی ہے اور اس کے مستقل قوانین ہیں جن کی وہ کبھی خلاف ورزی نہیں کرتی - یہ خیال بنیادی طور پر غلط ہے کہ مشیّت الٰہی

کوئی اندھی بہری قوّت ہے جس کے اصول و قوانین غیر معیّن اور نامعلوم ہیں۔ قرآن مجید نے اس غلط تصوّر مشیت کی پُر زور تردید کرتے ہوے بتایا کہ خداوند تعالٰی کا کوئی کام بلا سبب یا بلا مصلحت نہیں ہوا کرتا۔ یہ بات درست نہیں کہ اللہ تعالٰی کسی قوم کو بلا وجہ اپنے انعامات سے سرفراز کر دیتا ہے یا بغیر کسی قصور اور گناہ کے ان کو آفات و مصائب میں مبتلا کر دیتا ہے۔ ارشاد فرمایا: وَ مَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرٰٓى اِلَّا وَ اَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ [(۲۸ [القصص]: ۵۹)]، یعنی ہم کسی آبادی کو ہلاک نہیں کیا کرتے مگر اس حالت میں کہ اس کے باشندے ظالم ہوں؛ وَ مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّ اَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ (۱۱ [ہود]: ۱۱۷)، یعنی تیرا ربّ کسی آبادی کو ظلم کے ساتھ برباد نہیں کرتا جب کہ اس کے افراد نیک کردار ہوں؛ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ ۙ [(۸ [الانفال]: ۵۳)]، یعنی اللہ تعالٰی کسی قوم سے اپنی عطا کردہ نعمتیں نہیں چھینتا جب تک کہ وہ قوم اپنا عمل اور کردار خود نہیں بدلتی.

ان آیات میں بتایا گیا ہے کہ تاریخی واقعات و حوادث اور قوموں کے عروج و زوال اور عزت و ذلّت کے مظاہر افراد کے اپنے اعمال کا فطری نتیجہ ہیں۔ خدا کسی قوم کو اسی صورت میں برباد کرتا ہے جب وہ کمزوروں پر ظلم کرنے لگتی ہے۔ اسی طرح جس قوم کے اعمال اچھے ہوں یا قرآنی اصطلاح میں صالح ہوں اس کو اللہ تعالٰی کسی مصیبت میں مبتلا نہیں کرتا۔ قرآن مجید کا دعوٰی یہ ہے کہ مکافات عمل کا تاریخی قانون ایک اٹل، مستقل اور ناقابل تغیّر قانون ہے اور تاریخ کے اس قانون یا بالفاظ قرآن ”سنّت الٰہی“ میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، چنانچہ جو قومیں خوشحالی اور عزت و عظمت کی بلندی سے محکومی، پستی اور ذلت میں مبتلا ہوتی ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ خدا بلاوجہ ان کی حالت کو بدل دیتا ہے، بلکہ وہ اپنی روش اور طرز عمل میں خود تبدیلی پیدا کر کے اپنی ذلّت و ناکامی کے اسباب فراہم کرتی ہیں۔ کوئی بڑھتی ہوئی قوم جن خدائی انعامات سے سرفراز ہوتی ہے وہ ان سے ہمیشہ کے لیے مستفید ہو سکتی ہے اگر اس کی وہ ابتدائی روش، وہ طرز فکر اور طریق احساس تبدیل نہ ہو جو ان سرفرازیوں کا باعث تھا.

الغرض قرآن مجید کے نزدیک واقعات تاریخ میں ایک قانون، وحدت اور باہمی ربط و علاقہ ہے اور تاریخ بے ربط اور بے معنی واقعات کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس کا ہر واقعہ اپنے پیشرو واقعات سے تشکیل پاتا ہے۔ علّت و معلول کے طبعی قانون کی طرح عالم تاریخ میں بھی اسباب و نتائج کا قانون کام کرتا رہتا ہے [اور یہ تصور قرآن مجید کا فیض ہے].

**تاریخی تنقید**: شروع شروع میں عرب تاریخ نویس تاریخی تنقید سے آشنا نہ تھے۔ اس کی جانب وہ اگلے ادوار میں متوجہ ہوے۔ تاریخی تنقید سے مراد یہ ہے کہ تاریخ کا تجزیاتی انداز میں مطالعہ کیا جائے۔ آغاز میں عدم توجہ کی وجہ یہ تھی کہ وہ ادب و انشا اور شعر و لغت کی تنقید میں مشغول تھے۔ عرب مؤرخین تاریخی حوادث کو سلسلۂ اسناد کی روشنی میں دیکھتے تھے۔ جب کوئی بات معتبر راویوں کے ذریعے پہنچتی تو بلا تکلّف اسے قبول کرتے اور نقد و جرح کی ضرورت محسوس نہ کرتے۔ کثرت اسناد کا یہ عالم تھا کہ ابتدائی دور کی کتب میں اسانید زیادہ اور متن کم ہے۔ مؤرخ ایک ہی تاریخی واقعے کو مختلف سندوں کے ساتھ بیان کرتا ہے اور اس میں اپنی رائے کو مطلقاً دخل نہیں دیتا، بلکہ بعض اوقات مختلف و متضاد روایات بھی درج کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ابن جریر

الطبری، بلاذری اور صاحب الاغانی ابوالفرج الاصبہانی کا طرز و انداز یہی ہے [اور یہ خاصہ قرآنی اسلوب ''و قال قائل . . . .'' قسم کی عبارتوں کے زیر اثر پیدا ہوا].

ابتدا میں تاریخی تنقید کے فقدان کی دوسری وجہ مؤرخ کی ذاتی احسان شناسی کا جذبہ تھا ۔ مؤرخ اپنے ولی نعمت کی احسان شناسی کی خاطر اس کے اعمال و افعال کا محاسبہ کم کرتا تھا ۔ وسائل طبع و نشر مفقود تھے، لیکن رفتہ رفتہ جب تدبر فی القرآن کی تحریک بڑھی تو تاریخی واقعات میں نقد و تبصرہ کی ابتدا ہوئی ۔ حمزہ بن حسین الاصفہانی (م ۴۲۸ھ)، ابو علی احمد بن محمد بن مسکویہ (م ۴۲۱ھ)، (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۳۴۴) اور علی بن حسین المسعودی (م ۳۴۶ھ) نے آغاز کیا ۔ ان کی کتب میں تنقیدی اشارات ملتے ہیں ۔ البتہ فخری کی کتاب الآداب السلطانیہ میں تنقیدی مواد کی افراط ہے ۔ الفخری مذہباً شیعہ تھا ۔ اس نے یہ کتاب دولت عباسیہ کے خاتمے کے بعد لکھی ۔ وہ ایک زیرک نقاد تھا ۔ کتاب کے شروع میں اس نے ایک مقدمہ قلمبند کیا ہے جس میں اس نے لگی لپٹی رکھے بغیر عباسی خلفا کو ہدف تنقید بنایا ہے ۔ ہارون الرشید پر اس کی تنقید خاصی کڑی ہے ۔ اس نے ہارون الرشید کی مدح میں ابو نواس کے اشعار کو خوشامد اور تملق پر محمول کیا ہے ۔ عباسیوں کے زمانے میں ایسی تنقید کون کر سکتا تھا ؟

قانون فطرت و مکافات عمل کی چھان بین اور ان کے اسباب اور نتائج و عواقب کا بیان ہی فلسفۂ تاریخ ہے اور یہ عرب مؤرخین میں موجود ہے ۔ ابو بکر محمد بن الولید القرشی الطرطوشی (۴۵۱ - ۵۲۰ھ) نے سراج الملوک مرتب کی ۔ اس کتاب میں اس نے پہلی مرتبہ سیاست کے قواعد و شرائط کا ذکر کیا اور ان کا استنباط تاریخی حوادث میں غور و فکر کرنے کے بعد کیا ہے، لیکن الطرطوشی نے اسے ایک جداگانہ فن کی حیثیت نہیں دی اور نہ دلائل ہی ذکر کیے ۔ یہی حال دوسری کتب کا ہے ۔ اس فن کی ایجاد کا سہرا ابن خلدون کے سر ہے ۔ اس نے فلسفۂ تاریخ کے نام سے ایک نئے علم کا اضافہ کیا ۔ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے مقدمے میں اس پر کھل کر گفتگو کی ہے اور اسے قرآن کا فیض کہنا چاہیے ۔ اس کی اصلی شہرت فلسفۂ تاریخ کے بانی اور ایک ایسے شخص کی حیثیت سے ہے جس نے عمرانیات کی باقاعدہ داغ بیل ڈالی ۔ فلسفۂ تاریخ میں ابن خلدون کا کیا مقام ہے ؟ عصر حاضر کے عالمی مؤرخ ٹوئن بی نے لکھا ہے : ''جہاں تک اس علم (فلسفۂ تاریخ) کا تعلق ہے عربی ادب اس عظیم آدمی کے نام سے روشن ہے اور وہ ہے ابن خلدون، عیسائی دنیا اس کی نظیر نہیں پیش کر سکتی، حتی کہ افلاطون ارسطو وغیرہ بھی اس خصوص میں اس کے ہم پایہ نہ تھے'' (*Study of History*، ۳ : ۳۲۳) مگر ابن خلدون کو قرآنی بصیرت حاصل تھی، لہٰذا یہ بحث ذرا تفصیل چاہتی ہے ۔ ابن خلدون سے قبل تاریخ کا مفہوم صرف یہ تھا کہ اس میں گزشتہ قوموں کے حالات مذکور ہیں، لیکن یہ کہ ان حالات کی تہوں میں کوئی فلسفۂ حیات بھی پنہاں ہے ۔ کچھ قواعد اور کسوٹیاں بھی مضمر ہیں جن سے حالات کی صحت و عدم صحت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے؟ اس سوال پر سب سے پہلے ابن خلدون نے غور کیا اور اپنی طبع وقاد سے تاریخ کے دھندلکوں کو اُجالے اور روشنی میں بدلنے کی تدبیر معلوم کر لی ۔ اس نے دیکھا کہ جب فقہ کے پیچھے بھی کچھ اصول ہیں تو کیوں نہ تاریخ کی کڑیاں بھی علت و معلول کے سلسلے کے ساتھ باہم اس طرح وابستہ و مربوط ہوں کہ ان کے بل بوتے پر ماضی سے حال کو جانچا جا سکے اور حال سے مستقبل

کے متعلق پیش گوئی کی جا سکے ۔ فلسفۂ تاریخ میں ابن خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ھے کہ یہ صرف نقل پر بھروسا نہیں کرتا اور کسی واقعے کو صرف اس بنا پر تسلیم نہیں کرتا کہ اس کو روایت کے انداز میں بیان کیا گیا ھے اور اس کا سلسلۂ رواۃ لائق اعتماد ھے، بلکہ وہ یہ سمجھتا ھے کہ معاشرہ ایک کلّیہ ھے اور ھر دور اور عصر ایک اکائی ھے جس کا ایک مخصوص سیاسی و اقتصادی مزاج ھے اور متعیّن تقاضے ھیں (غور کیجیے : قرآنی ارشاد ”وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ . . .) اس لیے جب کوئی واقعہ حکایت و روایت کے انداز میں ھم تک پہنچے تو ھمارا فرض ھے کہ ھم اس دور کے ان تمام اصولوں کو فکر و نظر کے سامنے لائیں اور دیکھیں کہ آیا یہ قرآنی حکمتوں کے منافی تو نہیں ھے ۔

ابن خلدون نے اس قسم کی مثالیں بیان کی ھیں جن میں اس اصول (تعلیل) کو مدنظر نہ رکھنے کی وجہ سے بڑے بڑے مؤرخین کو ٹھوکر لگی ھے، مثلاً المسعودی اور بعض دوسرے مؤرخین نے بنی اسرائیل کے لشکر کے متعلق یہ قصہ بیان کیا ھے کہ حضرت موسیٰؑ نے جب ان سب لوگوں کا میدان تیہ میں شمار کیا جو بیس برس کی عمر رکھتے تھے تو معلوم ھوا کہ ان کی تعداد چھے لاکھ ھے ۔ اس پر مذکورۂ بالا اصول کی روشنی میں ابن خلدون کے اعتراضات حسب ذیل ھیں :

۱ ۔ کیا اتنی بڑی تعداد میں اس وقت فوج رکھنا حضرت موسیٰؑ کے لیے ممکن بھی تھا ؟

۲ ۔ یہ بات قابل غور ھے کہ ایرانیوں کی طاقت بنی اسرائیل سے زیادہ تھی ۔ اس کے باوجود ایرانی قادسیہ کے تاریخی معرکے میں ایک لاکھ بیس ھزار سے زیادہ فوجی میدان میں نہیں لا سکے تو حضرت موسیٰؑ کے لیے کیوں کر ممکن تھا کہ تنی بڑی فوج کی ضروریات کو پورا کر سکیں ۔

۳ ۔ لڑائی کے نقطۂ نظر سے بھی یہ صحیح نہیں ۔ اتنی بڑی فوج کو میدان جنگ میں لانا اور ان پر ضبط و قابو رکھنا عادۃً محال ھے ۔

۴ ۔ حضرت موسیٰؑ و اسرائیل میں چار ھی پشتوں کا فرق ھے ۔ اتنے قلیل عرصے میں کسی نسل کا اتنا بڑھ اور پھیل جانا قطعی ناقابل اعتبار ھے ۔

تبابعہ کی تگ و تاز سے متعلق قریب قریب تمام مؤرخین نے لکھا ھے کہ اس کے حلقے یمن سے لے کر افریقہ تک ممتد تھے، مگر بقول ابن خلدون تاریخی قرائن اس کی تائید نہیں کرتے ۔ موجودہ نسل انسانی کے متعلق یہ ھمہ گیر غلط فہمی پائی جاتی ھے کہ یہ اپنے اسلاف سے جسمانی و فکری اعتبار سے کہیں کم ھے، مگر ابن خلدون اس کو تسلیم نہیں کرتا ۔ پچھلی قوموں کی دیو ھیکل عمارات، بلند و بالا قلعے اور عظیم الشان ایوانوں کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے بنانے والے جسمانی طور پر بہت زیادہ مضبوط اور قد و قامت میں ھم سے کہیں بڑھ کر تھے ، بلکہ وہ اس بات کا نتیجہ ھے کہ ان کی تعمیر میں خود حکومت نے حصہ لیا ۔

الغرض ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ دو محوروں کے گرد گھومتا ھے ۔ ایک یہ کہ [اس کی تاریخ قرآنی طریق تجزیہ سے متأثر تھی] ۔ دوسرے یہ کہ واقعات کی تصحیح کے لیے مجرد واقعات پر اعتماد کر لینا درست نہیں، بلکہ اس کے لیے یہ ضروری ھے کہ اس عہد کے تمدنی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کا بھی جائزہ لیا جائے اور جب تک تمام متعلقہ پہلوؤں کی تحقیق نہ ھو جائے واقعے کی صحت پر یقین نہ کیا جائے ۔ بقول ابن خلدون جھوٹے قصے اور مضحک داستانیں اس وقت تاریخ کے اوراق کی زینت بنتی ھیں جب مؤرخ اپنی ذمے داریوں کو محسوس نہیں کرتا اور اس حقیقت پر غور نہیں کرتا کہ جو بات بیان کی گئی ھے کچھ اس کے اپنے تقاضے بھی ھیں

یا نہیں اور وہ اس کی تکذیب کرتے ھیں یا تصدیق.

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ کی فصل ”فی فضل علم التاریخ“ میں جھوٹے تاریخی واقعات کی متعدد مثالیں ذکر کی ھیں۔ ابن خلدون نے اسی فصل میں ایسے اسباب پر تفصیلی بحث کی ھے جو تاریخ میں اختلاطِ کذب و دروغ کے محرک ھوتے ھیں۔ [دراصل، مُسلم تاریخ نگاری بڑی حد تک قرآنی اسلوب سے متأثر ھوئی (دیکھیے خُطباتِ اقبال، تشکیل جدید . . . اردو ترجمه از نیازی)].

علم الانساب: کشف الظنون میں حاجی خلیفه علم الانساب پر بحث کرتے ھوے لکھتے ھیں: ”علم الانساب وہ علم ھے جس کے ذریعے سے لوگوں کا نسب اور اس کے قواعد کلیه و جزئیه معلوم کیے جاتے ھیں۔ اس علم کی غرض یه ھے که کسی شخص کا نسب معلوم کرنے میں غلطی نه ھو۔ یه علم کثیر الفوائد ھے۔ قرآن کریم میں اس کے بارے میں فرمایا: وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ط (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳)، یعنی هم نے تمھیں شاخیں شاخیں قبیلے قبیلے بنایا تاکه تم (ایک دوسرے کو) پہچان سکو.

رسول کریمؐ نے ارشاد فرمایا: تَعَلَّمُوا أَنْسَابَكُمْ تَصِلُوْا أَرْحَامَكُمْ، یعنی اپنے نسب سیکھو تم میں صلهٔ رحمی پیدا ھو گی.

ظہورِ اسلام سے قبل عرب ضبط انساب کا بڑا اهتمام کرتے تھے۔ جب اسلام پھیلا تو عجمی اقوام کے ساتھ گھل مل جانے کی وجه سے نسب کا ضبط کرنا ممکن نه رہا۔ اس کا نتیجه یه ھوا که مجہول النسب اشخاص اپنے شہر یا اپنے پیشے کی جانب منسوب ھوے (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۱۷۸).

مسلمانوں نے علم الانساب کو بڑا فروغ دیا اور اس پر بکثرت کتب لکھی گئیں اور اس فن کے بڑے بڑے عالم پیدا ھوے۔ ظہور اسلام کے بعد اس کی ضرورت یوں پیش آئی که قرآن عزیز میں ازراہ عبرت و موعظت سابقه اقوام کے قصص و واقعات بیان کیے گئے ھیں، مثلاً قوم ھودؑ، قوم صالحؑ قوم لوطؑ، اصحاب مدین، اصحاب اَیکه، اصحاب الکہف وغیرہ ان اقوام کے حالات و واقعات سے آگاہ ھونے کے لیے تاریخ و جغرافیه اور نسب دانی کی ضرورت پیش آئی۔ [اس کے علاوہ، قرآن مجید کے پیش کردہ تصور خاندان میں شرافت نسب اهم قدر تھی]۔ اب علم الانساب کے چند معروف علما اور کتب کا تذکرہ کیا جاتا ھے.

الکلبی: هشام بن محمد بن السائب الکلبی (م ۲۰۴ھ) اولین شخص تھا جس نے اس علم پر کتابیں لکھیں اور لوگوں کو اس سے روشناس کرایا۔ یه کوفے کا رہنے والا تھا۔ نسب دانی میں اس نے بڑی شہرت حاصل کی۔ یه بڑا کثیر التصانیف تھا۔ علم الانساب پر اس نے حسب ذیل پانچ کتب تصنیف کیں: (۱) المنزل؛ (۲) الجمهرة؛ (۳) الوجیز؛ (۴) الفرید؛ (۵) الملوکی (اسمٰعیل پاشا: هدیة العارفین، جلد دوم، کالم نمبر ۵۰۸-۵۰۹؛ نیز کشف الظنون، جلد اول، عمود ۱۷۸).

البلاذری: احمد بن یحیٰی البلاذری البغدادی (م ۲۷۹ھ) بڑے مستند مؤرخ تھے۔ ان کی کتاب انساب الاشراف بیس جلدوں پر مشتمل ھے۔ [یه نہایت ھی اهم کتاب اور قیمتی مأخذ ھے۔ اس کتاب میں انساب کے ساتھ خاص خاص افراد کے احوال و کوائف اور سوانح حیات بھی درج کیے گئے ھیں].

عبدالملک بن هشام: عبدالملک بن هشام البصری (م ۲۱۳ھ) ابن هشام سیرت نویس ھونے کے ساتھ ساتھ عالم الانساب بھی تھے۔ صاحب کشف الظنون (جلد اوّل، عمود ۱۷۹) نے ان کا سال

وفات ۲۱۳ھ بتایا ھے ۔ انساب پر ان کی کتاب کا نام انساب حمیّر و ملوکھا ھے ۔

السَّمْعَانِی : ابو سعد عبدالکریم بن محمد المروزی الشافعی (م ۵٦۲ھ) نے کتاب الانساب لکھی جو اس فن کی ضخیم اور قابل قدر کتاب ھے ۔ یه آٹھ جلدوں پر مشتمل ھے ۔ عِزّ الدین ابوالحسن علی بن محمد ابن الأثیر الجزری (م ٦۳۰ھ) نے اس کا خلاصه لکھا اور اس کا نام اللباب رکھا ۔ یه تین جلدوں میں ھے ۔ ابن خلّکان کے نزدیک یه خلاصه السمعانی کی اصل کتاب سے بہتر ھے ۔ بعد ازاں جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے اللباب میں تلخیص و اضافه کر کے لُبّ اللباب مرتب کی ۔ یه ایک جلد میں ھے ۔ [السمعانی کی کتاب الانساب پہلی مرتبه لائیڈن سے ۱۹۱۲ء میں اصل مخطوطے کی فوٹو (عکس) شائع کی گئی ۔ اب اس کی ایک تحقیقی طبع حیدرآباد (دکن) سے کئی جلدوں میں شائع ھو رھی ھے] ۔

ابن حبیب البغدادی : ابو جعفر محمد بن حبیب البغدادی (م ۲۴۵ھ) نے جو مشہور نحوی تھے انساب الشعراء تحریر کی ۔

ابن بکّار القرشی : ابو عبداللہ زُبَیر بن بکّار القرشی (م ۲۵٦ھ) نے انساب قریش تحریر کی ۔ ابو فید مُؤرّج ابن عمر البصری النحوی (م ۳۷۴ھ) نے اس کا خلاصه لکھا ۔

ابن نجّار البغدادی : حافظ محبّ الدین محمد بن محمود ابن النجار البغدادی (م ٦۴۳ھ) نے انساب المحدثین لکھی ۔

ابن القیسرانی : ابو الفضل محمد بن طاهر المعروف بابن القیسرانی المقدسی نے بھی انساب المحدثین کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی ۔ پھر ان کے شاگرد ابو موسٰی محمد بن عمر الاصبهانی (م ۵۸۱ھ) نے اس کا ضمیمه لکھا ۔ بعد ازاں حافظ محمد بن محمد بن نقطه الحنبلی (م ٦۲۹ھ) نے اس ضمیمے کا تکمله تیار کیا ۔

قاضی المهذّب : ابو محمّد حسن بن علی المعروف بالقاضی المهذّب (م ۵٦۱ھ) نے الانساب کے نام سے ایک ضخیم کتاب تالیف کی جو بیس مجلدات پر مشتمل ھے (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۱۷۹ و ۱۸۰) ۔

الهمدانی : ابو محمّد حسن بن احمد بن یعقوب الهمدانی الیمنی (م ۳۳۴ھ) نے الاکلیل فی انساب حمیر و ایام ملوکھا کے نام سے ایک ضخیم کتاب دس جلدوں میں تالیف کی ۔ صاحب کشف الظنون نے اس ضمن میں دیگر کتب انساب اور ماهرین علم الانساب کا تذکره کیا ھے (دیکھیے کشف الظنون، جلد اوّل، عمود ۱۸۰) ۔

[ابن درید نے کتاب الاشتقاق میں بھی عربوں کے چند اهم انساب کا ذکر کیا ھے ۔

ابن حزم : ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی (م ۴۵٦ھ) نے عربوں کے انساب پر ایک اهم کتاب جمهرة انساب العرب تالیف کی ھے جو ۱۹٦۲ء میں مصر سے شائع ھو چکی ھے] ۔

[انساب پر لکھنے والوں نے مختلف انداز اختیار کیے ھیں ۔ ابن درید، ابن حزم وغیره محض آبا و اجداد وغیره کے نام لکھ دینے پر اکتفا کرتے ھیں ۔ ابن حزم کہیں کہیں تاریخی اشارات اور شخصی حالات کا ذکر بھی کر دیتا ھے ۔ انساب درج کرتے وقت قبائل و شعوب کے عنوان قائم کر لیتا ھے ۔ السمعانی حروف تہجی کی ترتیب سے نسبتیں لکھتا ھے پھر ھر نسبت کی توضیح کرنے کے بعد ان مختلف مشاهیر کے نام درج کرتا ھے جو اس نسبت سے معروف تھے اور بعض کے مختصر حالات بھی تحریر کر دیتا ھے ۔ البلاذری نے انساب الأشراف میں عرب مشاهیر کے احوال و سوانح

رقم کیے ہیں ۔ قبائل و شعوب کا یہ علم بھی قرآن مجید کا فیض ہے].

**علم الجرح والتعدیل :** [اگرچہ اس علم کا تعلق براہ راست قرآن مجید سے نہیں حدیث سے ہے تاہم اس کا طریق تحقیق قرآنی ہے. کیونکہ حکم یہ ہے کہ باتوں کو چھان بین کے بغیر قبول نہیں کرنا چاہیے].

صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ

”یہ وہ علم ہے جس میں راویوں کی جرح و تعدیل ایسے مخصوص الفاظ سے کی جاتی ہے جن سے راویان حدیث کے مراتب کا پتا چل جاتا ہے ۔ یہ علم اسماء الرجال کے فروع میں سے ہے ۔ حدیث نبوی کے رواۃ و رجال کے بارے میں گفتگو کرنا رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم اور کثیر صحابہ و تابعین سے ثابت ہے ۔ اس کا مقصد شریعت اسلامیہ کی حفاظت و صیانت ہے ۔ لوگوں پر طعن و جرح مقصود نہیں جس طرح گواہوں پر جرح جائز ہے اسی طرح روایت حدیث میں راویوں پر بھی جرح جائز ہے ۔ اس لیے کہ معاملہ دین و شریعت کا ہے اور دینی امور میں حزم و احتیاط حقوق و احوال میں احتیاط کرنے سے کہیں زیادہ ضروری ہے ۔ اس لیے محدثین نے راویوں پر جرح و نقد کو اپنے آپ پر فرض ٹھیرایا ہے“ (کشف الظنون، جلد اول، عمود ۵۸۲).

**اس فنّ کی ضرورت :** کتاب و سنت دین اسلام کے دو عظیم سر چشمے ہیں ۔ قرآن کریم قانون اسلامی کا مصدرِ اوّل ہے اور اس کا فہمؔ و ادراک حدیث نبوی کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم قرآن عزیز کے اولین شارح و مفسر تھے ۔ حدیث نبوی کی اسی ضرورت و اہمیت کے پیشِ نظر آغازِ اسلام ہی میں مسلمانوں میں حدیث نبوی کی نقل و روایت کا چرچا ہوا ۔ جب آگے چل کر واضعینِ حدیث نے سر نکالا اور احادیث نبویہ میں احادیث ضعیفہ و موضوعہ کا اختلاط ہونے لگا تو محدثین نے احادیث صحیحہ و سقیمہ میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کے لیے اصول روایت و درایت وضع کیے ۔ اسماء الرجال کا فنّ معرضِ وجود میں آیا جس کے ذریعے راویان حدیث کے احوال و اوصاف سے آگاہی حاصل ہوئی ۔ علم الجرح و التعدیل اسی کی ایک شاخ ہے ۔ اس فن میں یہ مسائل زیر بحث آتے ہیں کہ کسی راوی کو کن حالات میں ترک کیا جاتا ہے اور اس کی توثیق و تعدیل کے لیے کیا شرائط ہیں .

چونکہ جرح و تعدیل کا فن ایک معیار ہے جس پر حدیثِ نبوی کو رکھ کر جانچا پرکھا جا سکتا ہے اور حدیث نبوی قرآن عزیز کا فہم و ادراک حاصل کرنے کے لیے از بس ناگزیر ہے ۔ اس لیے بالواسطہ یہ فنّ بھی قرآن کریم کے مطالب و معانی معلوم کرنے کے لیے ضروری ٹھیرا ۔ راوی کے حالات کی جانچ پرکھ کا اصول خود قرآن مجید نے وضع کیا ۔ ارشاد ربانی ہے : یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَکُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْٓا (۴۹ [الحجرٰت]: ۶)، یعنی اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمھارے پاس کوئی خبر لائے تو اس کی چھان بین کر لیا کرو .

یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ رُواۃ حدیث پر نقد و جرح غیبت کے زُمرے میں شامل نہیں ۔ اس لیے اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احکام دین میں وہی حدیث حجت ہے جو ایسے عاقل و بالغ مسلمان سے مروی ہو جو نہایت سچا ہو ۔ لہٰذا یہ اجماع اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے شخص پر جرح جائز ہے جو روایت حدیث کا اہل نہ ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ تابعین و اتباع تابعین نے رُواۃ حدیث کے متعلق نہایت جانفشانی سے معلومات فراہم کیں اور ان کو جرح و تعدیل کی کسوٹی پر پرکھا اور ان تمام باتوں کو کتب

میں مدوّن کر ڈالا۔ پس اس اجماع سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ جرح و تعدیل کا طریقہ غیبت میں شامل نہیں (امام حاکم نیشاپوری: المدخل، مطبوعۂ مطبع علمی ١٣٠١ھ، بحث اقسام المحدثین: تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، تذکرۂ جرح و تعدیل).

فن جرح و تعدیل کی یہی اہمیت و ضرورت ہے جسے مختلف ائمۂ فنّ نے اپنے اپنے انداز میں واضح کیا مثلاً:

ابوبکر بن خلّاد نے یحیٰی بن سعید القطّان سے ایک دن کہا: "کیا آپ کو اس امر کا اندیشہ نہیں ہوتا کہ جن لوگوں کی روایتیں آپ نے ترک کر دی ہیں کل وہ قیامت کے دن عدالتِ الٰہی میں آپ کے خلاف مدعی بنیں گے"۔ یحیٰی بن سعید نے جواب دیا: "مجھے ان لوگوں کا مدعٰی علیہ بننا منظور ہے مگر یہ نہیں چاہتا کہ میرے مدّعی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم بنیں اور فرمائیں کہ تو نے میری حدیث سے کذب کا ازالہ کیوں نہیں کیا".

ابو تراب نَخْشَبی نے امام احمد بن حنبل سے کہا کہ علما کی غیبت نہ کیا کیجیے۔ امام احمدؒ بن حنبل نے جواب میں فرمایا: "افسوس ہے تم پر! تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ نصیحت ہے غیبت نہیں".

بعض صُوفیہ نے عبداللہؒ بن مبارک سے کہا کہ آپ غیبت کرتے ہیں انھوں نے فرمایا: تم چپ ہی رہو جب کہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ جب تک راویوں کے اخلاق و کردار کو ظاہر نہیں کیا جائے گا تو ہم کس طرح حق کو پہچانیں گے اور باطل کی آمیزش سے اس کو پاک کریں گے" (محمد راغب الطّباع: الثقافة الاسلامیة، اردو ترجمہ، ص ١٤٤).

افسوس ہے کہ یہ پرانا اعتراض اس روشنی کے زمانے میں ان لوگوں نے بھی اٹھایا ہے جو دین میں حدیث نبوی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک فن جرح و تعدیل اور اسماء الرجال کا عظیم الشان سرمایہ سب بے کار اور "تقوٰی اور عقل" دونوں کے خلاف ہے.

اصل بات یہ ہے کہ ان حضرات کی سخن فہمی ان اسباب کے سمجھنے سے معذور ہے جن کی بنا پر محدثین کرام کو راویوں کے حالات کی چھان بین کے لیے کمر بستہ ہونا پڑا اور اس انتہائی مُشکل کام کے لیے سیکڑوں محدثین نے اپنی عمریں صرف کر دیں۔ ایک ایک شہر گئے۔ راویوں سے ملے۔ ان کے حلقۂ تعارف سے رابطہ پیدا کیا۔ اس طرح ان رُواۃ کی نجی زندگی، مجلسی طور طریقوں اور معاشرتی سرگرمیوں کی بابت مکمل معلومات بہم پہنچائیں۔ حالانکہ یہ کوئی خوشگوار کام نہیں ہوتا کہ لوگوں کے اخلاق و کردار کے ایک ایک جُزیے اور ان کے ظاہر و باطن کو کریدا جائے۔ مگر حدیثِ نبوی کو اختلاط و آمیزش سے پاک رکھنے کے جذبے نے ان کے لیے اس کٹھن منزل کو آسان بنا دیا [اس سے روشن ہے کہ قرآن مجید کس کس طرح علوم کا محرک ہوا].

جمع و تدوین اور تالیفات: جرح و تعدیل کے فن کو محدثین نے اپنی خصوصی توجہ کا مرکز بنایا اور اس میں بہت سی کتابیں تألیف کی ہیں جن میں مطوّل بھی ہیں اور مختصر بھی۔ سب سے پہلے جن علما نے اس علم کی باضابطہ جمع و تدوین کی ان کے سرفہرست حافظ یحیٰی بن سعید القطان ہیں۔ پھر ان کے شاگردوں، مثلاً یحیٰی بن معین، علی بن المدینی، امام احمد بن حنبل اور عمرو بن علی الفلّاس کا یہ علم جولاں گاہ بنا اور پھر ان کے شاگردوں نے اس کو چار چاند لگائے، مثلاً ابو زُرعہ، ابو حاتم، امام بخاری، امام مسلم اور ابو اسحٰق الجُوزَجانی وغیرہم۔ ان کے بعد والوں نے ان کی پیروی کی، مثلاً

النسائی، ابن خُزَیمه، الترمذی، الدُولابی اور العُقَیلی وغیرہم (الجزائری : توجیه النظر، ص ۱۱۳)۔

جرح و تعدیل سے متعلق تألیف کردہ کتب میں سے چند حسب ذیل ہیں :

کتاب الجرح والتعدیل : احمد بن عبداللہ بن صالح ابوالحسن العجلی الکوفی (م ۲۶۱ھ) نے "کتاب الجرح والتعدیل" تألیف کی۔ مسئلۂ خلقِ قرآن کے ایّام میں یہ کوفے سے نکل کر طرابلس میں آباد ہو گئے تھے۔

الجرح والتعدیل : حافظ ابو محمد عبدالرحمٰن بن محمد بن ادریس المعروف بابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) نے الجرح والتعدیل مرتب کی۔ (هدیة العارفین، ج ۱، عمود ۵۱۳)۔

کتاب الثقات : حافظ محمد بن حبان البُستی (م ۳۵۴ھ) نے کتاب الثقات تالیف کی۔

الکامل : ابو احمد عبداللہ بن محمد المعروف بابن عدی الجرجانی (م ۳۶۵ھ) نے الکامل فی الجرح والتعدیل تصنیف کی۔ یہ جرح و تعدیل کے فنّ میں جامع ترین کتاب ہے۔ السُبکی کہتے ہیں یہ کتاب اسم بامسمّٰی ہے اور اس کی جامعیت میں کوئی شبہه نہیں۔ حمزہ السہمی کہتے ہیں : میں نے امام دارقُطنی سے درخواست کی کہ ضعیف راویوں سے متعلق کوئی کتاب تحریر کریں۔ انھوں نے پوچھا : کیا آپ کے پاس ابن عدی کی الکامل موجود نہیں۔ میں نے عرض کیا : وہ تو موجود ہے۔ فرمایا : وہ کافی ہے اور اس پر اضافے کا کوئی امکان نہیں۔ محدث ذَہبی کہتے ہیں کہ ابن عدی اچھے عربی دان نہ تھے، مگر عللِ رجال کے زبردست حافظ تھے۔ شیخ ابوالعباس احمد بن محمد بن مُفَرّج البنانی الاشبیلی المعروف بابن الرومیة (م ۶۳۷ھ) نے الکامل کا تکمله لکھا جس کا نام "الحافل فی تکملة الکامل" ہے۔ (کشف الظنون، جلد دوم، عمود ۱۳۸۲؛ عبدالرحمٰن مبارک پوری : مقدمه تحفة الاحوذی، مطبوعۂ اعظم گڑھ، ص ۱۰۰)۔

میزان الاعتدال فی نقد الرجال : شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن احمد الذہبی (م ۷۴۸ھ) نے میزان الاعتدال فی نقد الرجال مرتّب کی۔ یہ راویانِ حدیث کے حالات میں بڑی مفید اور جامع کتاب ہے۔ اس کو حروفِ تہجی کی ترتیب سے مرتب کیا ہے۔ حافظ برہان الدین ابراہیم بن محمد الحلبی (م ۸۴۱ھ) نے اس کا تکمله لکھا۔ حافظ ابن حجر العسقلانی نے اس کو مختصر کیا اور اس کا نام "لسان المیزان" رکھا۔ جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے لسان المیزان کے پیش نظر ایک کتاب تالیف کر کے اس کو "زوائد اللسان علی المیزان" کے نام سے موسوم کیا۔ (کشف الظنون، جلد دوم، عمود ۱۹۱۷)۔

تذکرة الحفاظ : حافظ ذہبی نے اسی فن پر ایک دوسری کتاب تذکرة الحفّاظ مرتب کی۔ محدث ذَہبی نے یہ کتاب دراصل ضعیف راویوں کے بارے میں تحریر کی تھی، مگر الکامل لابن عدی کی پیروی میں اس میں بکثرت ثقات راویوں کے حالات بھی شامل کر دیے ہیں۔ السخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں کہ الذہبی کی کتاب بڑی عمدہ ہے اور متأخرین کا انحصار اسی کتاب پر ہے (مقدمه تحفة الاحوذی، ص ۱۰۴)۔

الکمال فی معرفة الرجال : محب الدین ابن النجار محمد بن محمود البغدادی الحنبلی (م ۶۴۳ھ) نے الکمال فی معرفة الرجال مرتب کی۔ اسی نام کی دوسری کتاب حافظ عبدالغنی بن عبدالواحد المقدسی الحنبلی (م ۶۰۰ھ) نے تألیف کی۔

حافظ جمال الدین یوسف بن الزکی المِزّی (م ۷۴۲ھ) نے حافظ عبدالغنی کی کتاب میں

کاٹ چھانٹ کر کے تہذیب الکمال تألیف کی ۔ یہ اپنے فن پر عظیم و ضخیم اور عدیم النظیر کتاب ہے ۔ ایک قول کے مطابق المزّی اس کو مکمل نہ کر سکے اور علاء الدین مُغْلطائی (م ۷۶۲ھ) نے تیرہ جلدوں میں اس کی تکمیل کی ۔ مندرجۂ ذیل علما نے اس کا ملخص تیار کیا :

۱ ۔ شمس الدین محمد بن احمد الذّہبی (م ۷۴۸ھ)؛

۲ ۔ ابوبکر ابن ابی المجد الحنبلی (م ۸۰۴ھ)؛

۳ ۔ شمس الدین محمد بن علی الدمشقی (م ۷۶۵ھ)؛

۴ ۔ ابو العباس احمد بن سعید العسکری (م ۷۵۰ھ) و دیگر علما.

**تہذیب تہذیب الکمال :** حافظ شہاب الدین احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ) نے المزّی کی کتاب میں ترمیم و اضافہ کر کے چھے جلدوں میں تہذیب تہذیب الکمال تالیف کی ۔ اس کتاب میں لکھتے ہیں کہ المزّی کی کتاب یوں تو مفید تھی، مگر طوالت کے باعث اس سے استفادہ مشکل تھا ۔ الذّہبی نے اس کا جو ملخّص تحریر کیا تھا اس میں بعض جگہ طوالت لاطائل اور بعض جگہ غیر مفید اختصار سے کام لیا گیا تھا ۔ اس لیے میں نے ترمیم و اضافہ کر کے ''تہذیب التہذیب'' مرتب کی ۔ بقول ابن حجر انھوں نے اس کتاب کی تسوید و تالیف میں ایک ماہ کم آٹھ سال صرف کیے ۔ پھر حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب کے نام سے تہذیب التہذیب کا ملخص تیار کیا ۔ (کشف الظنون، جلد دوم، عمود ۱۵۱۱) ۔ [مزید تفصیلات کے لیے رکّ بہ اَسْمَاء الرِّجال].

ائمۂ فنّ کی یہ جانفشانیاں اس لیے تھیں کہ علما نے روایت ساز کذابوں کے راز کو طشت از بام کرنا اپنے آپ پر فرض قرار دیا تھا تاکہ دین محفوظ رہے ۔ بعض علماے اصول کا قول ہے کہ احادیث صحیحہ و سقیمہ میں فرق و امتیاز کے لیے جرح و تعدیل کا جاننا واجب ہے ۔ قواعد شرعیہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ احادیث و سنن جن سے دین کی بنیادی تعلیم حاصل ہوتی ہے اور جن کے جانے بغیر اسلامی فرائض کی بجا آوری ممکن نہیں، ان کی حفاظت فرض عین ہے اور اس قدر متعیّن سے جو احادیث و سنن زائد ہیں ان کی حفاظت و صیانت فرض کفایہ ہے ۔ (محمد راغب الطبّاخ : الثقافة الاسلامیه، مترجم اردو، ص ۴۴۳).

**مُطالعۂ کائنات :** کائنات سے متعلق انسان کے نظریات میں عظیم تضاد رہا ہے ۔ قرآن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سارا عالم ہست و بود جو انسان کے گرد و پیش پھیلا ہوا ہے کوئی اتفاقی ہنگامہ نہیں بلکہ منظّم باضابطہ سلطنت ہے ۔ اللہ نے اس کو بنایا ہے ۔ وہی اس کا مالک اور وہی اس کا حاکم ہے ۔ یہ ایک نظام کلّی ہے جس میں تمام اختیارات مرکزی اقتدار کے ہاتھ میں ہیں ۔ اس حاکم اعلٰی کے سوا یہاں کسی اور کا حکم نہیں چلتا ۔ تمام قوّتیں جو نظامِ عالم میں کام کر رہی ہیں اسی کے زیرِ حکم ہیں اور کسی کی مجال نہیں ہے کہ اس کے حکم سے سرتابی کر سکے ۔ اس ہمہ گیر نظام میں کسی کی خود مختاری کے لیے کوئی جگہ نہیں اور نہ فطرةً ہو سکتی ہے ۔

یہ قرآنی تعلیمات کا فیضان ہے کہ اس نے انسان کو کائنات میں اس کے صحیح مقام اور حیثیت سے روشناس کیا ۔ اسے بتایا کہ وہ خداے بزرگ و برتر کا نائب اور خلیفہ ہے ۔ اللہ تعالٰی نے اپنی قدرتِ کاملہ سے کائنات کی اشیا کو اس کے زیر فرمان کر دیا ہے ۔ قرآن پاک کتنے واشگاف الفاظ میں اس حقیقت کا اظہار کرتا ہے : اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَ

اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ ۚ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْهٰرَ ۚ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَآئِبَیْنِ ۚ وَ سَخَّرَ لَكُمُ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ (۱۴ [ابرهیم] : ۳۲ و ۳۳)، یعنی اللہ وہ ہے جس نے بنائے آسمان اور زمین اور اتارا آسمان سے پانی، پھر اس سے نکالی روزی تمھاری پھل میوے اور کام میں دیں تمھارے کشتیاں کہ چلیں دریا میں اس کے حکم سے اور کام میں لگایا تمھارے ندیوں کو اور کام میں لگایا تمھارے سورج اور چاند کو ایک دستور پر برابر اور کام میں لگا دیا تمھارے رات اور دن کو۔

تسخیرِ کائنات کے اس قرآنی تصور نے انسانی تاریخ میں کتنا حیرت افزا انقلاب برپا کیا۔ مظاہرِ قدرت یعنی سورج، چاند، ستاروں اور سمندروں کی پوجا کرنے والے انسانوں کو بتایا کہ یہ تو سب تمھارے تابع فرمان ہیں۔ تمھاری گردن تو صرف ان کے اور تمھارے خالق کے آگے جھکنی چاہیے۔ دن رات کی کروٹوں کو بھی تمھارے لیے مسخر کر دیا گیا ہے۔

قرآن نے کائنات شناسی کے علاوہ انسان کو خود شناسی اور خدا شناسی کا سبق دیا۔ انسانوں کے باہمی تعلقات اور حقوق و فرائض کی تفاصیل سے آگاہ کیا۔ علوم و فنون کے اکتساب پر ابھارا۔ کائنات کے اسرار و رموز کی نقاب کشائی کی دعوت دی۔ سمندروں کا سینہ چیرنے اور فضاؤں اور خلاؤں کی پرواز کی توانائی بخشی، لیکن اس بنیادی نکتے پر ہمیشہ قائم رہنے کا حکم دیا کہ تمھاری علمی اور فنی کاوشوں کے پس منظر میں جو نظریۂ حیات کار فرما ہونا چاہیے وہ یہ ہے کہ ان سے انسانیت کی فلاح و بہبود مقصود ہو اور یہ تمھاری خدا شناسی میں مدد دیں تاکہ خدا کے بتائے ہوئے نظام زندگی پر چل کر دنیا اور آخرت کی نعمتوں سے سرفراز ہو سکو۔

قرآن مجید نے انسان کو سورج، چاند اور ستاروں سے اپنی قسمتیں وابستہ کرنے سے روکا۔ نجومیوں کی قیاس آزائیوں کو اوہام کا نام دیا۔

برق و آب سے چنگھاڑتے ہوئے انجن، کارخانے مشینیں، کل پرزے، آلات حرب، ٹیلیفون، ریڈیو اور ٹیلی ویژن وغیرہ کے کمالات تسخیرِ کائنات ہی کے کرشمے ہیں۔ زمین کی طنابیں کھینچ کر وقت اور فاصلے سمٹ گئے ہیں۔ انسان تار پیڈو بنا کر سمندروں کی تہ تک پہنچ کر غوّاصی کرتا ہے اور پھولا نہیں سماتا، لیکن یہ کارنامہ ایک ادنی سی مچھلی اس سے بہتر طور پر انجام دیتی ہے۔ وہ فضاؤں میں طیاروں کی قلابازیاں لگا کر فخر و مباہات کا اظہار کرتا ہے، لیکن پرندے اس سے کہیں بہتر پرواز کر لیتے ہیں۔

عصرِ حاضر کے عظیم مفکر علامہ اقبال کی رائے میں انسان تسخیرِ انفس و آفاق کی بدولت اپنی زندگی کو بہتر وسیع اور عمدہ بنا سکتا ہے۔ قرآن کی رو سے انقلاب اور ارتقا انسانی زندگی کے اہم عناصر ہیں۔ کبھی تو وہ کائنات کی طاقتوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال کر نہ صرف اپنی تقدیر کی تشکیل کرتا ہے بلکہ کائنات کی تکمیل و ترقی میں بھی حصہ لیتا ہے اور کبھی اس کی طاقتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے مطابق ڈھالنے کے لیے پوری ہمت سے کام لیتا ہے۔ اس ترقی پسندانہ طریقِ تغیر میں خدا اس کا معاون ہوتا ہے۔ قرآن کی ایک امتیازی خوبی یہ ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کے خارجی پہلو کے مطالعہ و مشاہدہ کے ذریعے انسانوں کے اندر اس عظیم ہستی کا شعور پیدا کرنا چاہتا ہے جس کی مظہر یہ کائنات ہے۔ قرآن نے اپنے ماننے والوں کے اندر یہ تجرباتی طریقِ کار پیدا کرکے انھیں سائنس

کا حقیقی بانی بنا دیا تھا۔ وہ مسلمانوں کے دلوں میں تحصیل علم، مطالعۂ فطرت اور سائنسی ترقی کا جذبہ پیدا کر کے ان کی زندگی کے خارجی پہلو کو حسین، جاذب اور مکمل بنانا چاھتا ھے۔ جب تک مسلمان اس بات پر عمل پیرا رھے اس وقت تک وہ مختلف علوم و فنون میں باقی دنیا سے گوے سبقت لیے جاتے رھے، لیکن جونہیں انھوں نے مادّی دنیا سے فائدہ اٹھانے کا خیال ترک کر دیا، اس میدان میں دنیا کی دیگر اقوام سے بہت پیچھے رہ گئے۔

قرآن مجید ھمیں تسخیرِ فطرت کا اس لیے سبق نہیں دیتا کہ ھم اسے غلط، تباہ کن اور انسانیت سوز مقاصد کے لیے استعمال کریں، بلکہ وہ ھمیں اسے نیک مقاصد اور روحانی زندگی کے ترفع کے لیے بروے کار لانے کی ترغیب دلاتا ھے۔ اقبال نے اپنے ایک لیکچر ''مسلم ثقافت کی روح'' میں مطالعۂ کائنات کی اھمیت اور افادیت کو خوب وضاحت سے بیان کیا ھے۔ وہ فرماتے ھیں کہ قرآن حکیم انفس و آفاق دونوں کو حصول علم کے سرچشمے قرار دیتا ھے۔ قرآن سورج چاند، سایوں کے گھٹنے اور بڑھنے، اختلاف لیل و نہار، انسانی رنگوں اور زبانوں کے تنوع اور قوموں کے عروج و زوال میں حقیقتِ مطلقہ کی آیات دیکھتا ھے۔ خدا کی یہ تمام نشانیاں انسان کے محسوسات پر منکشف ھوتی رھتی ھیں۔ مسلمانوں کا فرض ھے کہ وہ ان نشانیوں پر غور و خوض کریں (تشکیل جدید الٰھیات اسلام، ص ۱۲۷).

اقبال کو اس بات کا افسوس ھے کہ فلسفۂ یونان کے زیر اثر مسلمان مفکّرین اور صوفیہ نے بھی مطالعۂ کائنات کو نظر انداز کر دیا تھا، حالانکہ قرآن ھمیں قدرت کے حسین و جمیل مناظر کے گہرے مطالعے کی دعوت دیتا ھے۔ یونان کے مشہور مفکر سقراط نے قرآنی تعلیم کے برعکس یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ یہ مادّی دنیا دراصل فریب نظر ھے۔ چونکہ وہ انسان کی ذات کو لائق مطالعہ خیال کرتا تھا، اس لیے اس نے خارجی دنیا کو کوئی اھمیت نہیں دی تھی۔ سقراط کا شھرۂ آفاق شاگرد افلاطون بھی عالمِ محسوسات کو نظر انداز کر کے ''اعیان غیر مشھود'' کا پرستار بن گیا تھا۔ ھمارے بعض مسلم حکما، صوفیہ اور شعرا نے بھی یونانی فلسفے کے زیر اثر اس قسم کے غلط یونانی نظریات کا پرچار شروع کر دیا، مگر اس ضمن میں اقبال کا نظریہ وھی ھے [جس کی طرف قرآن مجید نے اشارہ کیا ھے: قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط وَمَا تُغْنِی الْاٰیٰتُ وَ النُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَّا یُؤْمِنُوْنَ ۝ (۱۰ [یونس] : ۱۰۱)، یعنی اے پیغمبر! ان لوگوں سے کہو کہ دیکھو تو آسمان و زمین میں کیا کیا کچھ ھے، مگر جو لوگ ایمان نہیں رکھتے نشانیاں اور ڈراوے ان کے کچھ کام نہیں آتے].

[اس ضمن میں قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی قابل توجہ ھے: اَوَلَمْ یَنْظُرُوْا فِیْ مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَیْءٍ (۷ [الاعراف] ۱۸۵)، یعنی کیا انھوں نے آسمان و زمین کی بادشاھت میں اور جو چیزیں اللہ نے پیدا کی ھیں ان پر غور نہیں کیا ؟].

**عام دنیا پر قرآنی تعلیمات کے اثرات:**

قبل ازیں ھم تفصیلاً بتا چکے ھیں کہ علمی و فکری لحاظ سے قرآن کریم نے مسلم معاشرے پر کیا اثرات ڈالے اور قرآن کے زیر اثر کون سے علوم عالم وجود میں آئے۔ اب یہ بتائیں گے کہ عام دنیا پر قرآنی تعلیمات نے کیا اثر ڈالا۔ قرآن عظیم کے مضامین و مقاصد یوں تو بے شمار ھیں اور کوئی شخص ان کا احاطہ نہیں کر سکتا، مگر جو مضامین و احکام انسان کی فلاح و بہبود سے متعلق ھیں وہ

حسب ذیل ہیں۔

قرآن مجید کے مقاصد:

۱۔ وہ احکام جن سے انسانوں کے احوال اور ان کی معیشت کی اصلاح مقصود ہے۔

۲۔ نفوسِ انسانی کی تہذیب و اصلاح کے لیے مواعظ و حکم اور امثال۔

۳۔ وہ اوامر و نواہی جن سے انسانی سعادت وابستہ ہے۔

۴۔ استقامتِ قلب اور عزم و حوصله کی پختگی کے لیے انبیاے سابقین کے قِصص۔

۵۔ اُن اُممِ سابقه اور باغی انسانوں کے تذکرے جنھوں نے دعوتِ حق سے اعراض کیا اور انبیاے کرام کی مخالفت کی پاداش میں ان کا عبرتناک انجام۔

۶۔ آدابِ معاشرت اور اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لیے حقوق و فرائض۔

۷۔ اعمالِ خیر کی ترغیب اور شر سے احتراز کی تلقین۔

۸۔ مظاہرِ قدرت میں تفکر کی دعوت دی گئی تاکه ان آثارِ کائنات کے فکری مشاهدے سے ان کے خالق کی معرفت حاصل ہو۔

خلاصه یه ہے که اس قدر متنوع و متعدد مقاصد اور انسان کے لیے ایسے نافع مضامین دنیا کی کسی کتاب میں جمع نہیں ہوے ہیں جتنے الله کی کتاب میں جمع ہیں (دیکھیے عزّ بن عبدالسلام: مجازات القرآن، ص ۲۱۷؛ راغب الطّباخ: الثقافة الاسلامیه مترجم اُردو، ص ۱۰۶)۔

**مغرب میں سائنس کی تحریک:** بنابریں یه کثیر المقاصد کتاب (یعنی قرآن مجید) صرف مسلمانوں کے لیے ہی آیۂ رحمت ثابت نہیں ہوئی بلکه پوری انسانیت یکساں طور پر اس سے مستفید ہوئی۔ اس کتاب نے مظاہرِ قدرت میں تفکر و تدبّر کی دعوت دے کر اور علم کی فضیلت جتلا کر مسلمانوں میں تحصیلِ علم کا جو ولوله پیدا کیا تھا اس کے نتائج بہت جلد نمودار ہو گئے۔ یورپ میں جو علمی بیداری پیدا ہوئی وہ اس درس و تدریس کا نتیجه تھی جسے اہلِ یورپ نے ہمارے علما و حکما کے سامنے اِشبیلیه، قُرطبه اور غرناطه کی مساجد میں زانوے ادب ته کر کے حاصل کیا تھا۔ مغرب کے طالبینِ علم جب ہماری تعلیم گاہوں میں وارد ہوتے تو انھیں سخت تعجّب ہوتا که ہر متنفس کے لیے ان علوم و فنون کے دروازے کھلے ہیں، کیونکه اس کی مثال ان کے اپنے ملک میں موجود نه تھی۔ جس وقت ہمارے علما اپنے حلقوں اور اپنی تالیفات میں زمین کی گردش، اس کی گولائی اور اجرامِ سماویه کی حرکت پر بحث کرتے تھے اس وقت اہلِ یورپ کے دماغ ان مسائل سے متعلق اوہام و خرافات سے بھرے ہوے تھے۔

یہیں سے عربی کتب کے لاطینی میں تراجم کی تحریک شروع ہوئی اور ہمارے علما کی تصانیف یورپ کی یونیورسٹیوں میں پڑھائی جانے لگیں۔ ابن سینا کی طب پر مشہور کتاب القانون کا ترجمه بارھویں صدی میں ہوا۔ رازی کی تصنیف الحاوی کا ترجمه تیرھویں صدی کے اواخر میں ہوا جو ابن سینا کی القانون سے زیاده مفصل و ضخیم ہے۔ سولھویں صدی تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں علم طبّ کا انحصار انھیں دو کتابوں پر تھا۔ جہاں تک کُتبِ فلسفه کا تعلق ہے تو ان کی تعلیم و تدریس اس سے زیاده عرصے تک جاری رہی اور یورپ نے فلسفۂ یونان سے تعارف ہماری تالیفات و تراجم ہی کے ذریعے سے حاصل کیا۔ یہی وجه ہے که بہت سے مغربی مصنفین اس بات کا اعتراف کرتے ہیں که قُرونِ وسطٰی میں کم از کم چھے سو سال تک ہم یورپ کے استاد رہے ہیں۔

فرانسیسی فاضل لی‌باں کہتا ہے: "عام عربی

کتب اور بالخصوص علمی تصانیف پانچ چھے سو سال تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں واحد مأخذ تدریس رہی ہیں اور ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ بعض علوم مثلاً علم طبّ میں عربوں کے اثرات اب تک ہمارے ہاں کام کر رہے ہیں'' ۔ موسیو رینان کا قول ہے : ''البرٹ دی اعظم ابن سینا کا ممنون احسان ہے اورسان تھوم فلسفے میں ابن رشد کا رہینِ منت ہے'' ۔ فرانس کا مشہور مستشرق سیدیو Sedillot [۱۷۷۷ - ۱۸۳۲ء] لکھتا ہے : ''قرون وسطٰی میں وہ صرف عرب ہی تھے جو تہذیب کے علم بردار تھے ۔ شمالی قبائل نے جس یورپ کو غارت اور پامال کر دیا تھا ۔ اس کے وحشی پن کو عربوں ہی نے زائل کیا ۔ عربوں نے یونان کے فلسفۂ قدیم تک رسائی حاصل کی اور صرف اس کی معرفت اور اکتساب پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اسے وسعت دی اور مطالعۂ کائنات کے لیے نئے ابواب وا کیے ۔ عربوں نے جب علم ہیئت میں مہارت حاصل کی تو علومِ ریاضیہ کو اپنی خاص توجہ کا مرکز بنایا؛ چنانچہ اس میں انھیں کمال حاصل ہو گیا اور اس میدان میں وہ فی الحقیقت ہمارے استاد تھے'' ۔ برطانوی فاضل اوھیلاڈ ۱۱۰۰ء و ۱۱۲۸ء کے درمیان اندلس اور مصر کا دورہ کرتا ہے اور عربی زبان سے اقلیدس کی کتاب الارکان کا ترجمہ کرتا ہے جس سے اس وقت تک پورا مغرب نابلد تھا ۔ لیونارڈ بیزی نے ۱۲۰۰ء کے قریب الجبرے میں ایک رسالہ لکھا جو اس نے عربوں سے سیکھا تھا ۔ نیز اس صدی میں فیتلون بولونی نے حسن ابن الہیثم کی کتاب المناظر سے استفادہ کر کے بصریات کا علم مغرب میں پھیلایا ۔ اس دور میں ایک طرف راجر اول نے صقلیہ میں عربی علوم و فنون خصوصاً ادریسی کی کتابیں پڑھنے کا حکم دیا ۔ دوسری طرف فریڈرک ثانی نے علوم و آداب کے سیکھنے پر حدّ سے زیادہ زور دیا ۔ ابن رشد کے بیٹے ہر وقت اس کے دربار میں رہتے تھے اور اسے نباتات و حیوانات کی طبعی تاریخ کی تعلیم دیتے تھے (مصطفٰی السباعی : من روائع حضارتنا ص ۴۰ تا ۴۲؛ اردو ترجمہ ص ۱۵۶، ۱۵۷) ۔

اہل یورپ کی تحقیقات سے بہت پہلے عربوں نے تیل کا منبع معلوم کر لیا تھا اور ان کے دماغ میں یہ خیال بھی تھا کہ زمین کے بعض حصوں کا ابھی تک پتا نہیں چلا ہے ۔ اسی طرح اہلِ یورپ سے پہلے عربوں کو ہوا میں پرواز کرنے کا خیال پیدا ہوا؛ چنانچہ سب سے پہلے عباس بن فرناس اندلسی [م ۲۷۴ھ/۸۸۷ء] نے اس کی کوشش کی ۔ اسی نے سب سے پہلے پتھر سے شیشہ بنانے کی صنعت ایجاد کی اور موسیقی کو مرتب کیا ۔ سائے کی مدد کے بغیر وقت معلوم کرنے کے لیے ایک آلہ [المیقاتہ] ایجاد کیا ۔ اس نے اپنے گھر میں آسمان کا ایک ایسا مرقّع بنایا تھا جس میں تارے بادل اور بجلی وغیرہ اس طرح دکھائے تھے کہ دیکھنے والوں کو اصل کا دھوکہ ہوتا تھا ۔ ابن خاتمہ کے ایک رسالے سے جو وبا پر لکھا گیا ہے ظاہر ہوتا ہے کہ اہلِ اندلس کو ایک حد تک جراثیم کا بھی علم ہو گیا تھا ۔

مغربی مصنفین کا بیان ہے کہ عربوں نے جو ایجادات کیں وہ اپنے زمانے کے لحاظ سے بہت قیمتی تھیں ۔ انھوں نے برف بنانے کا طریقہ معلوم کر لیا تھا جس سے یورپ کو سولھویں صدی کے نصف اول میں واقفیت ہوئی ۔ عربوں نے روئی سے بنایا ہوا سستا کاغذ یورپ پہنچایا ۔ اندلس کے کاغذ سازی کے کارخانے مغربی یورپ کو کاغذ سپلائی کرتے تھے ۔ سب سے پہلے ۵۶۰ء میں سمرقند و بخارا میں ریشم سے کاغذ بنایا گیا ۔ اس کے بعد ۷۰۶ء میں یوسف بن عمرو نے ریشم کے بجائے روئی سے کاغذ بنانا شروع کیا ۔ عربوں

نے ہم کو فنِ کتابت، بارود سازی اور قطب نما بنانے کی صنعتیں سکھائیں ورنہ آج ہماری ترقی کا یہ درجہ نہ ہوتا'' (محمد کرد علی : الاسلام والحضارة العربیة، مترجم اردو، مطبوعۂ اعظم گڈھ، ص ۲۲۸).

[قرآن مجید نے عربوں کے اندر ایک ایسا معاشی ، اجتماعی، علمی اور تحقیقی انقلاب پیدا کر دیا کہ وہ صنعت و حرفت، علم و ادب ایجادات و اختراعات میں دنیا کی تمام قوموں سے سبقت لے گئے اور اس حقیقت کا اعتراف تاریخ و تمدن کے تمام مغربی مصنفین نے بھی کیا ہے].

**قرآنی عقیدۂ مساوات و اخوت کے اثرات دنیا پر :** اسلام سے پہلے خدا کی مخلوق رنگ و نسل، حسب و نسب، ملک و وطن، دولت و وجاہت اور پیشوں کے اعتبار سے ادنٰی اور اعلٰی طبقوں میں بٹی ہوئی تھی ۔ جو طبقہ جس دائرے سے تعلق رکھتا تھا اس سے کبھی نہیں نکل سکتا تھا ۔ ذاتی استعداد و قابلیت کی کوئی قدر و قیمت نہ تھی ۔ ادنٰی طبقوں پر ترقی کے دروازے ہمیشہ کے لیے بند تھے ۔ ان کا مقصدِ زندگی اعلٰی طبقوں کی خدمت تھا ۔ یونان و روم مصر و ایران و ہندوستان دنیا کے تمام قدیم تہذیبی مرکزوں کا یہی حال تھا جسکی تصویر تاریخ کے آئینے میں دیکھی جا سکتی ہے ۔ قدیم مذاہب میں بدھ مت اور عیسائیت نے اخوت و مساوات کا سبق دیا اور گری ہوئی انسانیت کو اٹھانے کی کوشش کی، مگر ان کے پیروؤں نے بہت جلد اس سبق کو بھلا دیا ۔ ہندوستان میں برھمنی مذہب نے نہ صرف بدھ کی تعلیم بلکہ اس مذہب ہی کو ہندوستان سے ختم کر کے پھر پرانا برھمنی نظام رائج کر دیا ۔ یورپ کے جاگیر دارانہ دور کی طبقاتی تقسیم کا حال تاریخوں میں محفوظ ہے ۔ اس آزادی اور جمہوریت کے دور میں بھی کالے گورے میں جو تفریق ہے اور کالی قوموں کے ساتھ گوری قوموں کا جو سلوک ہے وہ سب پر ظاہر ہے ۔ آج بھی دیسی عیسائیوں اور یورپین عیسائیوں کے گرجے تک الگ الگ ہیں ۔ اسلام نے ان سارے امتیازات کو ختم کر کے حسن عمل اور سیرت و کردار کو عزّت و شرف کا معیار قرار دیا ۔ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللّٰہِ اَتْقٰکُمْ (بے شک تم میں خدا کے نزدیک سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پاکباز ہے).

خاندان اور قبائل کی تقسیم محض تعارف و امتیاز کے لیے ہے .

سورة الحجرٰت میں ارشادِ الٰہی ہے کہ ہم نے تم کو مختلف خاندانوں اور قبائل میں اس لیے بنایا کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو ۔ عزّ و شرف کا اصل معیار اسلام میں حسنِ عمل ہے ۔ انسانی مساوات کا مسئلہ اسلام کی نگاہ میں اس درجہ اہم تھا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے اپنے آخری خطبے میں جن بنیادی باتوں کے متعلق خاص طور سے وصیت فرمائی تھی ان میں یہ مسئلہ بھی تھا ۔ اس خطبے کا مفہوم یہ تھا :

لوگو! تمہارا پروردگار ایک ہے اور تمہارا باپ بھی ایک ہے ۔ تم سب اولاد آدمؑ ہو اور آدمؑ مٹی سے بنے تھے ۔ اللہ کے نزدیک تم میں سے سب سے زیادہ معزّز وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پاکباز ہے ۔ کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں مگر تقوٰی کی بنا پر (ابن عبدربّہ : العقد الفرید ۲ : ۱۱۱، مطبوعہ مصر) ۔ ایک دوسری روایت میں ہے : لَیْسَ لِلْعَرَبِیِّ فَضْلٌ عَلَی الْعَجَمِیِّ وَلَا لِلْعَجَمِیِّ فَضْلٌ عَلٰی عَرَبِیٍّ کُلُّکُمْ اَبْنَاءُ اٰدَمَ وَ اٰدَمُ مِنْ تُرَابٍ (ابو داوٗد، باب التفاخر بالاحساب) یعنی کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں اور کسی عجمی کو عربی پر فضیلت نہیں ۔ تم سب اولادِ آدم ہو اور آدم مٹی سے بنے تھے ۔ اس اعلان نے حسب و

نسب، رنگ و نسل، آقا و غلام، مالک و مملوک اور ادنٰی و اعلٰی کے سارے امتیازات ختم کرکے تمام انسانوں کو ایک سطح پر کھڑا کر دیا ۔ سلمان رض فارسی، صُہیب رض رومی اور بلال رض حبشی جو مختلف نسلوں اور قوموں سے تعلق رکھتے تھے اور غلام تھے شرفاے قریش کے ہمسر اور اپنے تقوے کی بنا پر اکثر لوگوں سے بہتر قرار پائے ۔

**عقیدۂ مساوات کے عملی اثرات** : آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اس مساوات کو عملاً برت کر دکھایا ۔ آپ ؐ خود اپنی ذات کے لیے کوئی امتیاز پسند نہ فرماتے تھے ۔ اپنی تعظیم کے لیے اٹھنے کی بھی ممانعت فرما دی تھی ۔ ایک مرتبہ صحابہ آپ ؐ کی تعظیم کے لیے اٹھے تو فرمایا کہ اہل عجم کی طرح کسی کی تعظیم کے لیے نہ اٹھا کرو ۔ حضرت انس رض روایت کرتے ہیں کہ چونکہ حضور ؐ اپنی تعظیم کے لیے لوگوں کا اٹھنا پسند نہ فرماتے تھے اس لیے صحابۂ کرام رض آپ کی تعظیم کے لیے نہیں اٹھتے تھے ۔ (شمائل الترمذی، باب ماجاء فی تواضع رسول اللہ) .

ایک مرتبہ سفر میں صحابۂ کرام نے کھانا پکانے کا سامان کیا اور سب نے ایک ایک کام اپنے ذمّے لیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے لکڑی لانا اپنے ذمّے لیا ۔ صحابہ رض نے عرض کیا : آپ زحمت نہ فرمائیں یہ کام ہم لوگ کر لیں گے ۔ فرمایا : یہ سچ ہے لیکن مجھے یہ پسند نہیں کہ میں اپنے آپ کو تم سے ممتاز کروں ۔ خدا اس بندے کو پسند نہیں کرتا جو اپنے ساتھیوں میں ممتاز بنتا ہے (الزّرقانی، ج ۴، ص ۳۱۹) .

حضرت بلال رض غلام بھی تھے اور حبشی بھی اور غریب و نادار بھی ۔ مگر جب انھوں نے شادی کی خواہش کی تو بڑے بڑے صحابہ رض اپنی لڑکیاں دینے کے لیے تیار ہو گئے ۔ عہد صحابہ رض میں اس قسم کی اور بھی مثالیں ہیں ۔ بعض اُموی اور اکثر عباسی خلفا لونڈیوں کے بطن سے تھے ۔ ایک مرتبہ صفوان بن امیہ نے حضرت عمر رض کی دعوت کی اور کھانا ان کے گھر بھجوا دیا ۔ حضرت عمر رض نے فقیروں کو بلا کر ان کے ساتھ کھانا کھایا اور فرمایا خدا ان لوگوں پر لعنت کرے جن کو غلاموں کے ساتھ کھانے میں عار ہوتا ہے ۔ (البخاری: الادب المفرد، باب ہل یجلس خادمہ اذا اکل) .

تاریخ میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں .

**۳ ۔ قرآنی عقیدۂ عدل و توسّط** : دنیا کا سارا کارخانہ انسانی حقوق و فرائض کی تعیین اور ان کے تحفظ پر قائم ہے ۔ یعنی ایک معاشرے میں انسانوں کے کیا حقوق ہیں اور ان سے متعلق ان کے کیا فرائض ہیں ۔ ان میں سے بعض تو اصولی حقوق ہیں اور ان کے متعلق کُلّی احکام ہیں ۔ ان کا تعلق پورے معاشرے کی فلاح سے ہے ۔ اگر ان کو عمل میں نہ لایا جائے تو معاشرے کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے، مثلاً عدل و انصاف کا قیام، ظلم و جور کا انسداد، انسانی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت اور دوسرے افراد کے حقوق کا خیال.

**عدل و انصاف کا قیام** : ان میں سب سے مُقدم عدل و انصاف ہے ۔ اسی پر معاشرہ بلکہ دنیا کا سارا کارخانہ قائم ہے ۔ اگر عدل و انصاف ختم ہو جائے تو دنیا کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے اور وہ جہنم کا نمونہ بن جائے ۔ [تفصیلات لیے کے دیکھیے یہی جلد، ص ۴۰۶ تا ۴۱۲].

**۴ ۔ قرآنی عقیدۂ تدبّر عقلی** : لفظ تدبر مصدر ہے ۔ اس کا مادّہ دُبر (پیچھا ۔ انجام) ہے ۔ تدبُّر کے معنی ہیں کسی چیز کے انجام اور نتیجے پر غور کرنا ۔ انتہائی غور و فکر کا نام تدبّر ہے ۔ تدبُّر، تأمُّل اور تفکّر میں معنی کے لحاظ سے چنداں فرق نہیں.

**تدبّر فی القرآن کی حقیقت:** امام غزالی فرماتے ہیں دو معرفتوں کو دل میں اس لیے جگہ دینا کہ اس سے تیسری معرفت حاصل ہو تدبر کہلاتا ہے، مثلاً ایک شخص دنیا کی محبت میں گرفتار ہے اور وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اُخروی زندگی دنیا کے مقابلے میں قابلِ ترجیح ہے تو اس کے سامنے دو راستے کھلے ہیں:

١ - اُخروی زندگی کی فضیلت معلوم کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص سے آخرت کی فضیلت سن کر اس پر یقین کرے اور بذات خود اسے کچھ بھی معلوم نہ ہو۔ اسے تقلید کہتے ہیں ۔ معرفت نہیں کہتے ۔ یہ کسی طرح بھی قابل تعریف نہیں ۔

٢ - دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ شخص پہلے معلوم کرے کہ دنیا و آخرت میں سے جو پائدار ہو وہی لائق ترجیح ہے ۔ بعد ازاں اس بات کی معرفت حاصل کرے کہ دنیا و آخرت میں سے پائدار آخرت ہے ۔ ان دونوں باتوں کی پہچان سے اسے ایک تیسری حقیقت سے آگاھی حاصل ہوگی کہ آخرت ہی افضل اور ترجیح کے قابل ہے.

اس سے واضح ہوا کہ تیسری حقیقت کا علم اسے اسی صورت میں حاصل ہوا کہ اس نے سابقہ دونوں باتوں کو ذھن میں رکھا ۔ اسی کا نام تدبر ہے (الغزالی: احیاء علوم الدین، جلد چہارم، ص ٢١٢).

**اقسام تدبّر:** شاہ ولی اللہ دہلوی؄ نے تدبر کی مندرجۂ ذیل قسمیں بیان کی ہیں:

١ - **ذات باری میں تدبّر:** حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور دیگر انبیا علیہم السلام نے ذاتِ الٰہی کو غور و فکر کی آماجگاہ بنانے سے منع کیا ہے؛ اس لیے کہ عوام میں اس بات کی صلاحیت و استطاعت نہیں پائی جاتی.

٢ - **صفات میں تفکّر:** مثلاً خدا کے علم اور رحمت و قدرت کو موضوع فکر بنانا ۔ صوفیہ کی اصطلاح میں اسے مراقبہ کہتے ہیں .

٣ - **افعال خداوندی میں تدبّر:** اس کا مطلب یہ ہے کہ افعال خداوندی میں غور و فکر کیا جائے، مثلاً یہ کہ وہ بارش کیوں کر نازل کرتا ہے اور پھر اس سے انواع و اقسام کی چیزیں اگاتا ہے .

٤ - **تاریخی حقائق پر غور و فکر کرنا:** یعنی اس بات پر غور کیا جائے کہ اللہ تعالٰی نے بعض اقوام کو کس طرح اوج کمال پر پہنچایا اور بعض کو ذلیل و خوار کیا؟ کن اسباب کی بنا پر ایسا ہوا؟ اللہ تعالٰی نے حضرت موسٰی علیہ السلام کو حکم دیا تھا: اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَکَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ۬ۙ وَ ذَکِّرْھُمْ بِاَیّٰمِ اللّٰہِؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّکُلِّ صَبَّارٍ شَکُوْرٍ٥ (١٤ [ابرٰھیم]: ٥)، یعنی کہ اپنی قوم کو تاریکی سے نکال کر روشنی میں لے جاؤ اور ان کو خدا کے دن (= تاریخی واقعات) یاد دلاؤ ۔ اس میں ان لوگوں کے لیے جو صابر و شاکر ہیں قدرت خدا کی نشانیاں ہیں .

٥ - **تفکّر فی الموت:** وہ یہ ہے کہ موت اور اس کے بعد پیش آنے والے واقعات پر عبرت پذیری کے نقطۂ خیال سے غور کیا جائے ۔ اس میں حشر و نشر اور جزا و سزا سب شامل ہیں ۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ دنیوی مشاغل سے فارغ ہو کر جب کوئی شخص تنہائی میں ان امور پر غور کرے گا تو اس کی نفسانی خواہشات مغلوب ہو کر روحانی قوت غالب آ جائے گی ۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی عبادت میں خشوع و خضوع پیدا ہوگا (حجّة اللہ البالغہ، ٢: ٨٢).

**اسلام میں تدبّر کا مقام:** امام غزالی کی رائے میں تدبّر کو تفکّر، تذکّر، تأمّل، نظر اور اعتبار بھی کہتے ہیں ۔ یہ سب الفاظ ہم معنی ہیں ۔

انسان کی امتیازی خصوصیت جو اسے دیگر حیوانات سے ممتاز کرتی ہے وہ خدا کی ودیعت کردہ نعمت عقل و خِرد ہے۔ انسان کے ذہن میں غور و فکر کی صلاحیتوں کا خزانہ رکھا گیا ہے۔ وہ اس سے کام لے کر حقائق کی تہ تک پہنچ سکتا ہے اور محض ظاہریت کے فریب میں مبتلا نہیں رہتا۔ کائنات کے سینے میں بے شمار اسرار پوشیدہ ہیں جو انسان کی نگاہ دوربین کے منتظر ہیں۔ انسان جس قدر غور و فکر کرے گا وہ کائنات کے اسرار کی معرفت حاصل کرتا جائے گا۔ اور اس کا ایمان توحید پر پختہ سے پختہ‌تر ہوتا جائے گا.

اگر انسان اس نعمت عظمٰی سے محروم ہوتا تو اس کا کام بھی دیگر حیوانات کی طرح صرف کھانا پینا اور نسل‌کشی کرنا ہوتا اور اس کے سوا کوئی بلند نصب العین اس کے پیش نظر نہ ہوتا۔ دنیا میں یہ چھل پہل رونق و آبادی شان و شوکت عزّ و شرف غرض جو کچھ بھی ہے سب عقل و خِرد کی کرشمہ سازی ہے۔ عقل و فہم ہی کی بنا پر انسان اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے۔ اس کے برعکس حیوانات اپنے جذبات سے مغلوب رہتے ہیں۔ آج اہلِ یورپ کی نئی نئی ایجادات کا چرچا ہے جن کے طفیل وہ مادّی ترقی کے نقطۂ عروج پر پہنچ گئے ہیں؛ لیکن کیا یہ چیز انہیں سعی و جہد کے بغیر حاصل ہو گئی؟ انھوں نے فکر و تدبّر سے کام لے کر مختلف ایجادات کیں اور اپنے لیے ہر قسم کی آسائشوں کے دروازے کھول دیے۔ اسلام کی نگاہ میں عقل و خرد خدا کی نعمت غیر مُترقبہ ہے۔ اسے کسی صورت میں بھی بے‌کار نہیں چھوڑا جا سکتا۔ قرآن مجید جگہ جگہ انسان کو غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور اسے تدبّر و تأمّل کی طرف متوجہ کرتا ہے: اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا (۴۷ [محمد]: ۲۴)، یعنی کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر قُفل لگ رہے ہیں.

قرآن مجید نے انسان کو توجہ دلائی ہے کہ وہ زمین و آسمان کی پیدائش، رات دن کے آگے پیچھے آنے جانے، سمندر میں کشتیوں اور جہازوں کے چلنے، آسمان سے بارش ہونے، زمین پر ہر قسم کے جانور پائے جانے، ہواؤں کے چلنے، اور بادلوں کا زمین و آسمان کے درمیان معلق رہنے میں غور و فکر کرے اور خدا کی ان نشانیوں سے اس کی قدرت کو پہچانے (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۱۶۴).

وَ فِی الْاَرْضِ اٰیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ ۙ وَ فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ ؕ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۲۱ و ۲۲)، یعنی یقین کرنے والوں کے لیے زمین میں نشانیاں ہیں اور خود تمھارے وجود میں بھی پھر کیا تم دیکھتے نہیں.

ان آیات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ معرفت الٰہی کے لیے تدبّر و تفکّر کی ضرورت ہے۔ تدبّر کی اہمیت اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے۔ غور و فکر کے بغیر خدا کی پہچان بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ امام غزالیؒ تدبّر کی اہمیّت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

تأمّل و تدبّر کا ثمرہ علم کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ علم کے حاصل ہونے سے دل کی دنیا بدل جاتی ہے۔ جب دل میں انقلاب آتا ہے تو اعضاے انسانی کے اعمال بھی بدل جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اعمالِ انسانی احوال قلب کے تابع ہیں۔ دل کے احوال علم کے زیر اثر ہیں اور علم تدبّر و تأمّل کا نتیجہ ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ تدبّر و تفکر تمام نیک اعمال کا مبدأ و مصدر ہے۔ اس لیے تدبّر تمام اعمال سے بڑھ کر ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ ایک گھڑی کا تدبّر رات بھر کی نماز گزاری سے افضل ہے (الغزالی: احیاء علوم الدین،

۳ : ۱۲۳).

۵ - سیر و سیاحت بغرض غور و تدبر :

قرآن عزیز نے مسلمانوں کو جو ھدایات دی ھیں ان میں سیر و نظر کی ھدایت بھی ھے - چند آیات ملاحظہ ھوں : فَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَۃُ الْمُکَذِّبِیْنَ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۳۷)، یعنی زمین میں چل پھر کر دیکھو جھٹلانے والوں کا کیا انجام ھوا - قرآن مجید میں اس مفھوم کو کئی جگہ دھرایا گیا ھے اور بعض مقامات پر عَاقِبَۃُ الْمُفْسِدِیْنَ (۷ [الاعراف] : ۸۶) اور عَاقِبَۃُ الْمُجْرِمِیْنَ (۲۷ [النحل] : ۶۹) کے الفاظ وارد ھوے ھیں.

ان آیات پر غور کرنے سے واضح ھوتا ھے کہ اللہ تعالٰی نے مسلمانوں کو حکم دیا ھے کہ چل پھر کر دیکھو کہ دنیا میں خدا کے دین کی باغی قوموں کا کیا حشر ھوا اور کس طرح وہ صفحۂ ھستی سے حرفِ غلط کی طرح نیست و نابود ھو گئیں - ان آیات میں سیر فی الارض کا حکم عبرت پذیری اور موعظت گیری کے نقطۂ خیال سے دیا گیا ھے.

دوسری قسم کی آیات میں فرمایا : قُلِ انْظُرُوْا مَاذَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۱۰ [یونس] : ۱۰۱)، یعنی (ان کفار سے) کہو کہ دیکھو تو آسمان اور زمین میں کیا کیا کچھ ھے - دوسری جگہ فرمایا : قُلْ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ (۲۹ [العنکبوت] : ۲۰)، یعنی کہ دو کہ زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اس (اللہ تعالٰی) نے کس طرح خلقت کو پہلی دفعہ پیدا کیا.

ان آیات میں مظاھرِ قدرت پر غور و فکر کرنے کا حکم دیا گیا ھے - علاوہ ازیں ان آیات میں سیر فی الارض کا حکم عام ھے اور بحر و برّ دونوں کی سیر شامل ھے - قرآن مجید میں بحری سفر کا ذکر صراحۃً بھی موجود ھے - قرآن مجید میں جہازوں اور سمندروں کا ذکر اس کثرت سے ھے کہ سب آیات کو اس موقع پر سمیٹنا مشکل ھے - قرآن مجید میں جہازوں کا ذکر اٹھائیس آیتوں میں ھے - یہ تیئیس آیتوں میں ''فُلْک'' کے لفظ کے ساتھ دو جگہ ''جَوَارِ'' کے ساتھ ایک آیت میں ''سَفِیْنَۃ'' کے اور ایک میں ''ذَاتِ اَلْوَاحٍ وَّ دُسُرٍ'' (۵۴ [القمر] : ۱۳) کی تلمیح کے ساتھ اور ایک اور آیت میں بلفظ ''جَارِیَۃ'' - قرآن مجید میں کشتی کی تاریخ کا آغاز حضرت نوح علیہ السلام کے طوفان کے سلسلے میں ھوتا ھے - حضرت نوح علیہ السلام کو کشتی بنانے کا حکم دیتے ھوے فرمایا : وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْیُنِنَا وَ وَحْیِنَا (۱۱ [ھود] : ۳۷)، یعنی ایک کشتی ھمارے حکم سے ھمارے روبرو بناؤ.

یہ جہاز پہاڑوں کی طرح بڑے اور اونچے ھوتے تھے - وہ سمندروں کی موجوں میں ھواؤں کے سہارے جب صحیح سلامت چلتے پھرتے نظر آتے تھے تو خدا کی قدرت نظر آتی تھی.

قرآن مجید نے جابجا انسانوں پر عموماً اور عربوں پر خصوصاً اپنا یہ احسان جتایا ھے کہ اس نے کشتیوں کی سواری بخشی جو تم کو اور تمھارے سامان تجارت کو ھر جگہ آسانی سے لیے پھرتی ھے :

اَللّٰہُ الَّذِیْ سَخَّرَ لَکُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِیَ الْفُلْکُ فِیْهِ بِاَمْرِهٖ وَ لِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ (۴۵ [الجاثیۃ] : ۱۲)، یعنی اللہ ھی تو ھے جس نے سمندر کو تمھارے لیے مسخر کر دیا تاکہ اس کے حکم سے جہاز اس میں چلیں اور تاکہ تم اس کے فضل و کرم (تجارت) کو ڈھونڈو اور تاکہ تم اس کے شکر گزار بنو.

یہ جہاز جن اغراض سے اس وقت چلتے تھے اور ان سے جو کام اھل عرب لیتے تھے ان کی تفصیل یہ ھے :

وَ ھُوَ الَّذِیْ سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَاْکُلُوْا مِنْهُ

لَحْمًا طَرِيًّا وَّ تَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا ۚ وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (١٦ [النحل] : ١٤)، یعنی وهی الله جس نے سمندر کو تمهارے قبضے میں دے دیا تا که تم اس میں سے نکال کر تازه گوشت (مچهلیاں) کهاؤ اور اس سے اپنے زیب و زینت کے سامان (موتی مونگے) نکالو جن کو تم پہنتے هو اور تم دیکھتے هو که اس میں جهاز پانی کو چیرتے هوے چلتے هیں تا که تم اس کا فضل تلاش کرو (تجارت) اور تا که تم اس کے شکر گزار هو.

مندرجۂ صدر آیات سے واضح هوتا هے که اهلِ عرب اس وقت کشتی بانی اور جهاز رانی سے تین کام لیتے تهے: کشتیوں سے مچهلیوں کا شکار؛ دریا سے موتیوں اور مونگوں کا نکالنا؛ سوداگری اور تجارت کے سامان و اسباب کو دوسرے ملکوں میں لے جانا اور فائده اٹھانا.

ناپیدا کنار سمندروں میں لکڑی کے چند تختوں پر هواؤں کے رحم و کرم پر ضعیف و ناتوان انسانوں کا سفر کس قدر خطروں سے لبریز تها۔ ایسی حالت میں کبهی ان جهازوں کا مقابله جب مخالف هواؤں سے، ابر و باد سے اور طوفان سے پڑتا تو هر طرف سے پانی کی موجوں میں موت کا دلخراش منظر سامنے آ جاتا۔ ان مایوسیوں کے بادل میں اگر اُمید کی بجلی کسی طرف سے چمکتی تو وه صرف قدرت والے خداے واحد کی نگاه کرم سے.

جهازوں کو هوا کے طوفانوں سے بچانے اور مختلف ملکوں تک مناسب هواؤں کے ذریعے صحیح و سلامت پهنچنے کے لیے اس کی ضرورت تهی که طوفانوں کی خاص علامتوں اور مختلف موسموں میں هواؤں کی مختلف سمتِ رفتار کا صحیح علم هو۔ اهل عرب کو ان باتوں میں خاص کمال حاصل تها۔ ریگستانی اور ساحلی ملک کے باشندوں کی حیثیت سے ان کو طوفانوں کی علامتوں کے پهچاننے کا خاص ملکه تها۔ ان عرب جهازرانوں کے نزدیک هوا کی باره قسمیں تهیں جن کے الگ الگ نام هیں۔ عربوں میں اس فنّ کے بڑے بڑے ماهر تهے، عربوں کے علم الانواء پر بعد کو عربی زبان میں بڑی بڑی کتابیں لکھی گئی هیں۔ ان میں سب سے اهم کتاب ابو حنیفه الدّینوری (م ٢٨٢ھ) کی کتاب الانواء هے.

عربوں کی جهازرانی [دیکھیے سید سلیمان ندوی: عربوں کی جهازرانی].

غرض یه که قرآن مجید نے سیر و نظر کا جو نظریه دیا تها اس نے عربوں کی فکر و نظر میں وه وسعت پیدا کی که انهوں نے تنگناے عرب سے نکل کر لوگوں کو اسلام اور اسلامی علوم سے آگاه و آشنا کیا۔ انهوں نے مشرق و مغرب پر جو اثرات چهوڑے اس کا اعتراف غیر مسلموں نے بهی بڑی کشاده دلی کے ساتھ کیا هے (دیکھیے تمدن عرب، ص ٥٩٦ تا ٦٠١).

**قرآنی نظریۂ انسانیت:** قرآن مجید کے نظریۂ انسانیت (Humanism) کے پیش نظر دین اسلام نے نوع بشری کو نفرت، کینه، تفرقه اور تعصب سے نجات دلا کر اسے محبّت، فیاضی، تعاون اور مساوات کا سبق سکهایا هے۔ اسلامی قانون اور اسلامی اصول معاشرت کے مطابق نسلی، طبقاتی یا قومی بنیادوں پر برتری کا کوئی سوال هی پیدا نهیں هوتا۔ انسانیت کا اصول دین اسلام کے احساسات اور اس کی جزئیات و تفصیلات تک میں نمایاں طور پر کارفرما هے. قرآن مجید نے اعلان کیا هے که تمام انسان ایک هی جان سے پیدا هوے هیں: يَاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ

مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّ نِسَآءً ۚ (۴ [النسآء] : ۱)، یعنی لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمھیں ایک ھی جان سے پیدا کیا اور اس سے اس کا جوڑا بنایا پھر ان دونوں سے کثرت سے مرد و عورت (پیدا کرکے روے زمین پر) پھیلا دیے.

اس آیت کے پیش نظر تمام بنی نوع انسان کی اصل ایک ھی ھے۔ اسی مشترک نسل سے لوگ قوموں، قبیلوں، ملکوں اور جنسوں میں بٹے ھیں۔ ان کی مثال ایسی ھے جیسے ایک گھر میں ایک ماں باپ کی اولاد مختلف بہن بھائی ھوں۔ لہٰذا جب حقیقت یہ ھے تو پھر جنسوں اور قوموں کے اس تنوع کا نتیجہ فقط یہ ھونا چاھیے کہ وہ باھمی تعارف اور تعاون علی الخیر کا ایک ذریعہ ھو۔ ارشاد فرمایا : يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ (۴۹ [الحجرٰت] : ۱۳)، یعنی لوگو! ھم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری قومیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو پہچان سکو.

زندگی میں بعض افراد آگے بڑھ جاتے ھیں اور بعض پیچھے رہ جاتے ھیں بعض غنی بن جاتے ھیں اور بعض محتاج ھو جاتے ھیں۔ ایک فرد حکمران بن جاتا ھے اور ایک قوم محکوم ھو جاتی ھے۔ بعض قوموں کا رنگ سفید ھوتا ھے اور بعض قوموں کی کھال سیاہ ھوتی ھے، مگر آدمیت اور انسانیت کے اعتبار سے سب یکساں ھیں۔ اگر فضیلت ھے تو محض تقوٰی کی بنیاد پر ھے : اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ۚ ([الحجرٰت] : ۱۳)، یعنی خدا کے نزدیک تم میں زیادہ عزّت والا وہ ھے جو زیادہ تقوٰی شعار ھے.

انسانی معاشرے کی مثال ایک درخت کی سی ھے کہ جب ھوا چلتی ھے تو اس کی اوپر اور نیچے کی ٹہنیاں سب کی سب بلا تفریق ھلتی ھیں۔ یہیں سے یہ بات بھی بآسانی سمجھی جا سکتی ھے کہ قرآن مجید نے جو بکثرت ''يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ'' اور ''يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ'' جیسے الفاظ سے خطاب کیا ھے وہ اس لیے ھے کہ ذھنوں میں وحدتِ انسانیّت کا تصوّر پیدا ھو اور راسخ ھو۔ اسی طرح دین اسلام کے پیرووں کو ''يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا'' اور ''اَيُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ'' کہ کر خطاب کیا گیا ھے اور ان میں نسلی یا طبقاتی امتیاز روا نہیں رکھا گیا.

اسلام کی رحمت و شفقت کا دائرہ کسی خاص طبقے اور کسی خاص قوم و ملّت تک کے لیے محدود نہیں، بلکہ پورے عالم انسانیت تک وسیع ھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر لائے گئے۔ قرآن مجید کو اکثر رحمت قرار دیا گیا ھے۔ فرشتے اقرار کرتے ھیں: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَیْءٍ رَّحْمَةً وَّ عِلْمًا (۴۰ [المؤمن] : ۷)، یعنی اے ھمارے پروردگار! تیری رحمت اور تیرا علم ھر چیز کو احاطہ کیے ھوے ھے.

اسلام میں جتنے اخلاقی احکام ھیں وہ مذھب و ملت کی تخصیص کے بغیر سارے انسانوں کے لیے عام ھیں۔ اس میں مسلم اور غیر مسلم سب شامل ھیں، مثلاً غریبوں کی دست گیری، مظلوموں کی امداد اور اس قبیل کے دوسرے نیک کام کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ھیں.

**دوسرے مذاھب کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر :** اس ضمن میں قرآن مجید نے ایک بنیادی اصلاح یہ کی کہ دیگر اھل مذاھب کے متعلق مسلمانوں کے خیالات میں تبدیلی پیدا کی جس سے خود بخود ان میں غیرمسلموں کے ساتھ وسعت نظر، کشادہ دلی اور روا داری پیدا ھو گئی۔ اسلام سے پہلے کے تمام اھل مذاھب اپنے مذھب کے علاوہ دوسرے مذاھب کو باطل اور ان کے پیغمبروں کو کاذب سمجھتے تھے حتّٰی کہ یہودی اور عیسائی جن کے

مذهب دین ابراهیمی کی دو شاخیں هیں ایک دوسرے کو جھوٹا سمجھتے تھے ۔ هندو اپنے مذهب کے علاوہ دنیا کے کسی مذهب کو مذهب هی نہیں سمجھتے تھے اور ساری دنیا کو ملیچھ اور چنڈال کا لقب دے رکھا تھا ۔ یہاں تک کہ اپنے اوپر کسی غیر مذهب والے کا سایہ بھی نہ پڑنے دیتے تھے ۔ اس کی پوری تفصیل البیرونی نے کتاب الہند میں دی هے ۔ سب سے پہلے اسلام نے یہ نفرت دور کی ۔ اس نے بتایا کہ دنیا کی کوئی قوم اللہ تعالٰی کی رحمت سے محروم نہیں ۔ اس نے هر قوم کی هدایت کے لیے پیغمبر مبعوث فرمائے هیں :

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ ( ۱۰ [یونس] : ۴۷)، یعنی هم نے هر قوم کے لیے ایک رسول بھیجا هے ؛ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ( ۱۳ [الرعد] : ۷)، یعنی هم نے هر قوم کے لیے رهنما بھیجا هے ۔ مسلمانوں کے لیے ان تمام انبیا و رسل اور ان کی کتابوں پر ایمان لانے کو ضروری قرار دیا [اور بحیثیت رسول ان میں کسی قسم کی تفریق جائز نہیں] : لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ قف (۲ [البقرة] : ۲۸۵)، یعنی هم خدا کے رسولوں کے درمیان تفریق نہیں کرتے ۔ ان آیات سے معلوم هوتا هے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہیں هے جس کی هدایت و رهنمائی کے لیے پیغمبر نہ آئے هوں، لیکن آج قدیم مذهب کے پیغمبروں کے حالات انسانوں میں اس قدر گم هیں کہ ان کی اصل حقیقت کا پتا چلانا مشکل هے ۔ اس لیے قرآن مجید میں جن پیغمبروں کا ذکر هے ان پر تو هر مسلمان کے لیے ایمان لانا ضروری هے، لیکن جن کا ذکر نہیں ان کو پورے اذعان و یقین کے ساتھ پیغمبر تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔

**دین میں جبر نہیں :** یہ حقیقت هے کہ اسلام میں دینی رواداری کا اصول قطعی هے ۔ قرآن مجید نے واضح اعلان کیا هے کہ دین میں جبر نہیں : لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قف قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ( ۲ [البقرة] : ۲۵۶)، یعنی دین (اسلام) میں زبردستی نہیں هے هدایت (صاف طور پر ظاهر اور) گمراهی سے الگ هوچکی هے ۔

**اهل کتاب کے ساتھ رواداری :** ابتدا میں اسلام اور مسلمانوں کا سابقہ مشرکین عرب، یہودیوں اور عیسائیوں کے ساتھ رہا ۔ یہ تینوں اسلام اور مسلمانوں کے دشمن تھے ۔ اس کے باوجود اسلام نے ان کو انسانی حقوق سے محروم نہیں کیا ۔ دو مختلف اهل مذاهب کے درمیان تعلق کا ایک بڑا ذریعہ ساتھ کھانا پینا اور شادی بیاہ هے ۔ اس میں اهل کتاب کا کھانا مسلمانوں کے لیے حلال اور ان کی عورتوں سے شادی کرنا جائز قرار دیا : اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ ط وَ طَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ص وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ز وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ (۵ [المائدة] : ۵)، یعنی مسلمانو! آج تمھارے لیے سب پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئیں اور اهل کتاب کا کھانا بھی تم کو حلال هے اور تمھارا کھانا ان کو حلال هے اور پاک دامن مومن عورتیں اور پاک دامن اهل کتاب عورتیں بھی (حلال هیں) ۔

عیسائی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے یہاں مہمان هوتے تھے اور آپؐ خود ان کی خدمت سر انجام دیتے تھے ۔ ایک مرتبہ حبشہ کے بادشاہ نجاشی کے یہاں سے ایک وفد آیا ۔ آپؐ نے اس کو اپنا مہمان بنایا اور بہ نفس نفیس مہمانداری کے تمام کام انجام دینا چاھے تو صحابۂ کرامؓ نے عرض کیا هم یہ خدمت انجام دیں گے ۔ ارشاد فرمایا ان لوگوں

نے میرے دوستوں کی خدمت کی ھے اس لیے میں خود ان کی خدمت کروں گا (الخفاجی: شرح شفا، جلد ۲، ص ۱۰۰).

ایک مرتبہ نجران کے عیسائیوں کا وفد جب مدینے آیا اور رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں مسجد میں حاضر ھوا تو عیسائیوں کی نماز کا وقت آ گیا - انھوں نے مسجد نبوی ھی میں نماز پڑھنی شروع کر دی - مسلمانوں نے روکنا چاھا، مگر حضورؐ نے ان کو منع کیا اور فرمایا نماز پڑھنے دو چنانچہ انھوں نے مسجد نبوی میں اپنے مذھب کے مطابق مشرق کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھی (زاد المعاد، ج ۱، ص ۳۵).

برسرجنگ مشرکین کے ساتھ مصالحت کا حکم: جو مشرکین مسلمانوں کے خلاف بر سرِ پیکار ھوں ان کے بارے میں مندرجۂ ذیل احکام فرمائے:

۱ - کفار و مشرکین کے مقابلے کے لیے تیار رھنا چاھیے، مگر جب وہ صلح کے ھاتھ بڑھائیں تو صلح کر لی جائے (۸ [الانفال]: ۶۰ و ۶۱).

۲ - مشرکین میں سے جو پناہ چاھے اس کو پناہ دے کر اس کے ٹھکانے پر پہنچا دینا چاھیے (۹ [التوبة]: ۶).

۳ - جنگی دشمنوں سے بھی بدعہدی نہ کرنا چاھیے (۹ [التوبة]: ۷).

مسلمان حالت جنگ میں بھی معاھدے کی پابندی کا بڑا خیال رکھتے تھے - حضرت عمرؓ خاص طور سے افسرانِ فوج کو اس کی تاکید کرتے رھتے تھے - جنگ قادسیہ کے زمانے میں حضرت سعدؓ بن ابی وقّاص کو خاص فرمان لکھ بھیجا کہ وعدے کی پابندی ضروری ھے - دوسرے کی بدعہدی کے موقع پر عہد کی پابندی مفید اثر پیدا کرتی ھے - غلطی سے بھی بدعہدی کرنا ھلاکت ھے - اس سے تمھاری قوت کمزور پڑ جائے گی اور دشمن کی طاقت بڑھے گی - اس لیے میں تم کو ان باتوں سے باز رھنے کی تاکید کرتا ھوں (الطبری: تاریخ، ج ۴، ص ۲۲۳۱).

تہذیب جدید کے اس دَور میں جب کہ انسان دوستی کا بڑا دعوٰی ھے نام نہاد مہذّب قومیں اپنے دشمنوں پر ایسے وحشیانہ مظالم کرتی ھیں جو وحشی سے وحشی انسانوں کے تصور میں بھی نہ آئے ھوں گے - جنگ میں انسانی آبادیوں کو تاخت و تاراج کر ڈالتی ھیں - ان پر بےدریغ بم برساتی ھیں جس سے عورتیں بوڑھے بچے سب ھلاک ھو جاتے ھیں، لیکن قرآن مجید نے ان وحشیانہ حرکتوں سے بالکل روک دیا اور عورتوں بچوں اور بوڑھوں کو قتل کرنے کی قطعی ممانعت کر دی - اس اصول قرآنی کی عملی مثال یہ تھی کہ ایک مرتبہ ایک مقتول عورت کی لاش پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نظر پڑی تو آپؐ نے سخت ناپسندیدگی ظاھر فرمائی - دشمن کے گھروں اور ان کے فوجی ٹھکانوں کو لوٹنے سے منع کر دیا.

مذکورہ احکام قرآنی کی ایک عملی صورت یہ نظر آتی ھے کہ ایک مرتبہ ایک غزوے میں مسلمانوں کو کھانے پینے کی چیزوں کی سخت دشواری پیش آئی - ایک جگہ بکریوں کا گلّہ ان کو نظر آیا - اس کو لوٹ لیا اور ان کو ذبح کر کے گوشت پکانے کے لیے ھانڈیاں چڑھائیں - رسول کریمؐ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو خبر ھوئی تو آپؐ نے اپنے ھاتھ سے سب ھانڈیاں الٹ دیں اور ان کا گوشت مٹی میں ملا کر فرمایا لوٹ کا مال مردار کے برابر ھے (ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب فی النہی عن النہب).

ابتدا میں اسلام اور مسلمانوں کے سب سے بڑے دشمن قریش تھے - انھوں نے اسلام کی بیخ کنی اور مسلمانوں کی ایذا رسانی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا تھا - ۸ھ میں مکّہ فتح ھو گیا - مشرکین میں قدرۃً

اپنے انجام کے خیال سے عام خوف و ہراس پھیل گیا۔ آپؐ نے کفارِ قریش کے سامنے خطبہ دیا اور ان کی توقعات کے خلاف یہ مژدۂ جانفزا سنایا: ''لَاتَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ اِذْهَبُوْا فَاَنْتُمُ الطُّلَقَاء'' (فتح الباری، ج ۸، ص ۱۱؛ زادالمعاد، ج ۲، ص ۴۲۳)، یعنی تم پر آج کچھ الزام نہیں، جاؤ تم سب آزاد ہو۔ تاریخ اسلام ایسے واقعات سے بھرپور ہے.

### ۷ - قرآنی نظریۂ صلح و جنگ :

جب اسلام دنیا میں آیا تو عربوں کی عمومی حالت ایسی تھی جیسی کہ جنگل میں جانوروں کی ہوتی ہے۔ قوی بےتکلف ضعیف کو قتل کر دیتا اور ایک مسلح بغیر کسی جھجک کے ایک غیر مسلح آدمی کو لوٹ لیتا تھا۔ اکثر اقوام و قبائل کے ہاں جنگ گویا زندگی کے معمولات میں سے تھی۔ جائز و ناجائز جنگ کے درمیان کوئی فرق و امتیاز نہ تھا۔ دین اسلام نے یہ بات گوارا نہ کی کہ دنیا میں یہ ظالمانہ طرز عمل برقرار رہے جس نے انسانیت کو حیوانیت کی سطح تک گرا دیا تھا اس نے اعلان کیا کہ قوموں میں صلح و آشتی اور امن و سلامتی کا تعلق ایک فطری علاقہ ہے:

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِی السِّلْمِ کَآفَّةً ص (۲ [البقرة] : ۲۰۸)، یعنی اے ایمان والو! صلح و سلامتی (اسلام) میں پورے پورے داخل ہو جاؤ.

اس کے برعکس اگر کوئی قوم امن و سلامتی سے رہنا ہی نہ چاہے اور ہر وقت آمادۂ پیکار رہتی ہو تو دوسری قوم کا بھی فرض ہے کہ وہ اس جارحیت کے دفاع کے لیے تیار رہے۔ کیونکہ اگر قوم دفاع کے لیے مستعد نہ ہو تو جارحیت پسند قوم حرب و تعدی کا دروازہ کھولنے میں تیزی سے کام لیتی ہے:

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّکُمْ (۸ [الانفال] : ۶۰)، یعنی اور جہاں تک ہو سکے قوّت و طاقت فراہم کر کے اور گھوڑوں کی تیاری سے ان کے لیے مستعد رہو کہ اس سے خدا کے دشمنوں اور تمھارے دشمنوں پر ہیبت بیٹھی رہے.

اگر جارحیّت پسند قوم اپنے جارحانہ عزائم سے باز آ جاتی ہے تو پہلی قوم کو بھی چاہیے کہ وہ بےتکلّف مصالحانہ ہاتھ مصافحے کے لیے بڑھائے:

وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ ط (۸ [الانفال] : ۶۱)، یعنی اگر یہ لوگ صلح کی طرف مائل ہو جائیں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ اور خدا پر بھروسا رکھو.

قرآن مجید نے حقیقت جنگ کو بدل کر بالکل ایک نیا نظریہ پیش کیا جس سے اس وقت تک کی دنیا ناآشنا تھی۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ جنگ و قتال در اصل ایک مصیبت ہے جس سے ہر انسان کو اجتناب کرنا چاہیے، لیکن جب دنیا میں اس سے بڑی مصیبت، یعنی ظلم و طغیان اور فتنہ و فساد پھیل گیا ہو تو محض دفع مضرت کے لیے جنگ کرنا ضروری ہے:

وَ لَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِیَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ یُذْکَرُ فِیْهَا اسْمُ اللّٰهِ کَثِیْرًا ط (۲۲ [الحج] : ۴۰)، یعنی اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو صوامع، گرجے، عبادت خانے، مسجدیں جن میں خدا کا بکثرت ذکر کیا جاتا ہے مسمار کیے جا چکے ہوتے.

اس عقیدے کے مطابق چونکہ جنگ کا اصلی مقصد حریف مقابل کو ہلاک کرنا اور نقصان پہنچانا نہیں، بلکہ محض اس کے شر کو دفع کرنا ہے، اس لیے قرآن مجید یہ اصول پیش کرتا ہے کہ جنگ میں صرف اتنی ہی قوّت استعمال کرنی

چاهیے جتنی دفع شر کے لیے ناگزیر هو۔ اور اس قوت کا استعمال صرف انهیں طبقوں کے خلاف هونا چاهیے جو عملاً برسر پیکار هوں۔ باقی تمام انسانی طبقات کو جنگ کے اثرات سے محفوظ رکھنا چاهیے. فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ‌ ص (۲ [البقرة] : ۱۹۴)، یعنی جو شخص تم پر زیادتی کرے اس کے جواب میں اتنی هی زیادتی کرو جتنی اس نے تم پر کی ہے.

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنه نے جیش اُسامه کو مندرجۂ ذیل هدایات دیں : لوگوں کے هاتھ پاؤں کاٹ کر مُثله نه بنانا۔ چھوٹے بچوں کو قتل نه کرنا۔ ایسے بوڑھوں کو قتل نه کرنا جو لڑ نہیں سکتے۔ عورتوں کو کچھ نه کہنا۔ باغات نه کاٹنا نه آگ لگانا کسی پھلدار درخت کو نه کاٹنا۔ کھانے کی ضرورت سے زائد کسی جانور کو ذبح نه کرنا۔ تم لوگوں کا گزر ایسے لوگوں پر هوگا جنهوں نے اپنے آپ کو گرجوں میں عبادت کے لیے وقف کر رکھا ہے ان کو ان کے حال پر چھوڑ دینا وہ کام کرنے دینا جس کے لیے وہ یکسو هو گئے هیں (السیوطی : تاریخ الخلفاء، ص ۹۶).

یہی وجه ہے که قرآن مجید نے تمام رائج الوقت الفاظ کو چھوڑ کر ''جهاد فی سبیل الله'' کی الگ اصطلاح وضع کی جو اپنے معنی پر ٹھیک ٹھیک دلالت کرتی ہے، اور وحشیانه جنگ کے تصوّرات سے اس کو بالکل جدا کر دیتی ہے۔ اس پاکیزه تصوّر کے پیشِ نظر اسلام نے جنگ کا ایک مکمّل ضابطۂ قانون وضع کیا جس میں جنگ کے آداب، اس کے اخلاقی حدود، محاربین کے حقوق و فرائض، مقاتلین اور غیر مقاتلین کا امتیاز اور هر ایک کے حقوق، معاهدین کے حقوق، سفرا اور اسیرانِ جنگ کے حقوق، مفتوح قوموں کے حقوق تفصیل کے ساتھ بیان کیے۔ پھر داعی اسلام اور خُلفاے راشدین نے اپنا عملی نمونه پیش کیا تا که قانون پر عمل درآمد کرنے کا طریقه وضع هو جائے.

**صُلح و امان :** اسلامی جنگ کے شعائر میں سے ایک یه بھی ہے که مسلمان کو هر وقت صلح کے لیے تیار رهنا چاهیے؛ چونکه اسلام کی جنگ کا مقصد ''جنگ'' نہیں ہے، بلکه اصلاح اور امن و سلامتی ہے۔ اس لیے اگر مصالحت کے ذریعے یه مقصد حاصل هونے کی کوئی صورت موجود هو تو هتیار اٹھانے سے پہلے اس صورت سے فائده اٹھانا چاهیے۔ یہی وجه ہے که اسلام نے جنگ کی آخری حدّ وجوهِ نزاع کے ارتفاع اور جنگ کی ضرورت باقی نه رهنے کو قرار دیا ہے : وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ یَکُوْنَ الدِّیْنُ لِلّٰهِ‌ ط (۲ [البقرة] : ۱۹۳)، یعنی اور ان سے اس وقت تک لڑتے رهنا که فساد نابود هو جائے اور (ملک میں) خدا هی کا دین هو جائے.

قرآن مجید هم کو حکم دیتا ہے که اگر دشمن تم سے صلح کی درخواست کرے تو اسے کھلے دل سے قبول کر لو اور اگر کوئی دشمن هتیار ڈال دے اور اپنی زبان سے امان مانگے تو پھر اس پر هاتھ اٹھانے کا حق باقی نہیں رهتا : فَاِنِ اعْتَزَلُوْکُمْ فَلَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ وَ اَلْقَوْا اِلَیْکُمُ السَّلَمَ‌ لا فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ عَلَیْهِمْ سَبِیْلًا (۴ [النسآء] : ۹۰)، یعنی پھر اگر وه تم سے (جنگ کرنے سے) کناره کشی کریں اور لڑیں نہیں اور تمهاری طرف صلح (کا پیغام) بھیجیں تو خدا نے تمهارے لیے ان پر (زبردستی کرنے کی) کوئی سبیل مقرر نہیں کی.

قرآن مجید نے جنگی دشمنوں سے بھی بدعہدی کی اجازت نہیں دی : اِلَّا الَّذِیْنَ عٰهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوْکُمْ شَیْئًا وَّ لَمْ یُظَاهِرُوْا عَلَیْکُمْ اَحَدًا فَاَتِمُّوْا اِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰی مُدَّتِهِمْ‌ ط اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِیْنَ.

(۹ [التوبة] : ۴)، یعنی مشرکین میں سے جن کے ساتھ تم نے عہد و پیمان کیا، پھر انھوں نے عہد کی پابندی میں کمی نہیں کی اور نہ تمھارے مقابلے میں کسی کی مدد کی تو ان کے ساتھ عہد کی جو مدت مقرر ھے اس کو پورا کرو جو لوگ (بدعہدی سے) بچتے ھیں اللہ ان کو دوست رکھتا ھے.

قرآن مجید نے صلح و جنگ کے جو اصول دیے تھے مسلمانوں نے اپنے عہد اقتدار میں ان پر عمل کر کے دکھایا.

### قرآنی نظریۂ خاندان، امومت، حقوق نسواں :

**خاندان :** انسان فطری طور پر معاشرت پسند ھے ۔ اسی فطری تقاضے اور خارجی ماحول کی ضروریات نے اسے اجتماعی زندگی بسر کرنے پر مجبور کیا ۔ انسانی معاشرے کی ابتدا خاندانی تنظیم سے ھوئی ۔ خاندان کی ابتدا مرد و عورت کے باھمی تعلق سے ھوتی ھے ۔ اس بنیادی تعلق کی بدولت انسانی زندگی کا کاروان آگے بڑھتا ھے؛ بچے ھوتے ھیں تو یہ مرد و عورت اور والدین کا روپ اختیار کر لیتے ھیں ۔ بچے جوان ھوتے ھیں تو پھر ازدواجی رشتے بنتے ھیں اور اس طرح کنبے اور قبیلے وجود میں آتے ھیں ۔ خون کے رشتے پھیلتے ھیں اور یہ وحدت پھیل کر معاشرہ بن جاتی ھے.

قرآن مجید متاھل زندگی کو بڑی وسعت کی نگاہ سے دیکھتا ھے اس لیے کہ کنبہ تہذیب و تمدن کے لیے بنیادی اینٹ کی حیثیت رکھتا ھے ۔ قرآن مجید نے متاھل زندگی کو کامیاب اور بامقصد بنانے کا جو اھتمام کیا ھے کسی اور مذھب یا کسی اور ضابطۂ قانون نے نہیں کیا ۔ قرآنی زاویۂ نگاہ کے مطابق انسانیت کا آغاز حضرت آدمؑ سے ھوا اور پھر انھیں سے ان کا جوڑا پیدا کیا گیا ۔ پھر ان دونوں سے نسل انسانی پھلی پھولی (دیکھیے ۴ [النسآء] : ۱).

قرآن مجید نے واضح طور پر بیان کیا ھے کہ اس کائنات پر آباد ھونے والا پہلا خاندان حضرت آدمؑ و حوّا کا تھا .

قرآن مجید میں انبیا علیھم السلام کا ذکر کرتے ھوئے فرمایا: وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّ ذُرِّيَّةً ؕ (۱۳ [الرعد] : ۳۸)، یعنی ھم نے آپؐ سے قبل بہت سے رسولوں کو بھیجا اور ان کو بیوی بچوں والا بنایا ۔ اس آیت میں بتایا کہ انبیا بایں ھمہ عظمت و تقدّس گھریلو زندگی کی ذمے داریوں سے گریزاں نہیں رھے ، بلکہ رھبانیت و تجرّد کی زندگی کو اسلام نے قطعاً پسند نہیں کیا.

**مقاصد ازدواج :** اسلامی قانون ازدواج کا پہلا مقصد اخلاق کی حفاظت ھے ۔ اسلام زنا کو حرام قرار دیتا ھے اور نوع انسانی کی دونوں صنفوں کو مجبور کرتا ھے کہ اپنے فطری تعلق کو ایک ایسے ضابطے کا پابند بنا دیں جو اخلاق کو فحش اور بے حیائی سے اور تمدّن کو فساد سے محفوظ رکھنے والا ھو ۔ فرمایا : وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ ؕ (۴ [النسآء] : ۲۴)، یعنی ان کے سوا باقی سب عورتیں تم پر حلال کر دی گئیں بشرطیکہ شہوت رانی کے لیے نہیں بلکہ نکاح میں لانے کے لیے تم اپنے اموال کے عوض ان کو حاصل کرنا چاھو.

اس قسم کی آیات پر غور کرنے سے معلوم ھوتا ھے کہ قرآن مجید کی نگاہ میں سب سے زیادہ اھمیت اس چیز کی ھے کہ مرد اور عورت کے ازدواجی تعلق میں اخلاق اور عفت و عصمت کا پورا پورا تحفظ ھو.

**مودّت و رحمت :** دوسرا اھم مقصد یہ ھے کہ نوع انسانی کی دونوں صنفوں کے درمیان ازدواج کا تعلق مودّت و رحمت کی بنیاد پر ھو تاکہ نکاح سے تمدن و تہذیب کے جو مقاصد متعلق ھیں ان کو وہ اپنے اشتراک عمل سے بدرجۂ اتم پورا کر سکیں

اور ان کو اپنی خانگی زندگی میں وہ راحت و مسرت اور سکون و آرام حاصل ہو سکے جس کا حصول انھیں تمدّن کے بالاتر مقاصد پورے کرنے کی قوّت بہم پہنچانے کے لیے ضروری ہے ۔ ارشاد ربانی ہے :

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ؕ (۳۰ [الروم] : ۲۱)، یعنی اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمھارے لیے خود تمھیں میں سے جوڑے پیدا کیے ہیں تاکہ تم ان کے پاس سکون حاصل کرو اور اس نے تمھارے درمیان محبت و رحمت پیدا کی ہے ۔

پھر ایک دوسرے پیرائے میں زوجیت کے اس تصور کو یوں پیش کیا : هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ؕ (۲ [البقرۃ] : ۱۸۷)، یعنی وہ تمھارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے لباس ۔ یہاں زوجین کو ایک دوسرے کا لباس کہا ۔ لباس وہ چیز ہے جو انسان کے جسم سے متصل رہتی ہے اور اس کی پردہ پوشی کرتی ہے اور اس کو خارجی فضا کے مضر اثرات سے بچاتی ہے ۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ ان کے درمیان نکاح کا تعلق معنوی حیثیت سے ویسا ہی ہونا چاہیے جیسا جسم اور لباس کے درمیان ہوتا ہے (تفصیلات کے لیے دیکھیے سید ابوالاعلٰی مودودی : حقوق الزوجین، ص ۱۷ تا ۲۲)۔

بقائے نسل : قرآنی نقطۂ نظر سے متاہل زندگی کا اہم مقصد نسل انسانی کا تحفظ و بقا ہے ۔ نکاح کا ایک مقصد نیک، صالح اور تندرست و توانا اولاد پیدا کر کے اسے عمدہ اور اچھی تربیت دینا بھی ہے ۔ بچے اپنی تربیت میں والدین کے دست نگر ہوتے ہیں ۔ اس لیے اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت کاملہ سے ان کے دلوں میں بے پناہ شفقت و ہمدردی کا جذبہ پیدا کیا تاکہ وہ تربیت اولاد کا فرض انجام دے سکیں ۔

انھیں غایات و مقاصد کے پیش نظر قرآن مجید نے حکم دیا کہ ”وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ“ (۲۴ [النور] : ۳۲)، یعنی اپنے میں سے رانڈوں کا نکاح کر دیا کرو ۔ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے نکاح سے متعلق تاکید اور ترغیبی احکام دیے ۔ آپؐ نے نکاح کو نصف الایمان ٹھیرایا ۔

اموست : اموّت (ماں بننا) بھی مقاصد ازدواج میں سے ایک اہم مقصد ہے ۔ کتاب و سنت کے نقطۂ نظر سے ماں کا مقام معراج انسانیت ہے ۔ قرآن مجید میں خدا کی توحید کے بعد دوسرا درجہ والدین کی اطاعت ہے ۔ چنانچہ فرمایا :

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا ؕ اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا ۝ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًا (۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۲۳، ۲۴)، یعنی تیرے ربّ نے حکم دیا ہے کہ بجز اس کے کسی کی عبادت مت کرو اور تم اپنے ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کیا کرو اگر تیرے پاس ان میں سے ایک یا دونوں بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو ان کو کبھی اُف بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب سے بات کرنا اور عجز و نیاز سے ان کے آگے جھکے رہنا اور ان کے حق میں دعا کرنا کہ اے پروردگار! جیسا انھوں نے مجھے بچپن میں (شفقت سے) پرورش کیا ہے تو بھی ان کے حال پر رحم فرما ۔

قرآن مجید کی متعدد آیات میں والدین کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے ۔

خدا کی نگاہ میں عورت اور مرد کے درمیان کوئی

فرق نہیں: لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْاؕ وَ لِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَؕ (۴ [النسآء] : ۳۲)، یعنی مرد جیسے عمل کریں ان کا پھل وہ پائیں گے اور عورتیں جیسے عمل کریں ان کا پھل وہ پائیں گی.

ایمان اور عمل صالح کے ساتھ روحانی ترقی کے جو درجات مرد کو مل سکتے ھیں وھی عورت کے لیے بھی کھلے ھیں۔ مرد اگر ابراھیم بن ادھم بن سکتا ھے تو عورت کو بھی رابعۂ بصریہ بننے سے کوئی شے نہیں روک سکتی۔ مرد ھو یا عورت، اللہ تعالٰی کسی شخص کے اعمال ضائع نہیں کرتا ارشاد ربانی ھے:

اَنِّىْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰىۚ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۹۵)، یعنی میں تم میں سے کسی عمل کرنے والے کے عمل کو ضائع نہ کروں گا خواہ وہ مرد ھو یا عورت.

وہ قرآن مجید ھی ھے جس نے مرد کو بھی خبردار کیا اور عورت میں بھی یہ احساس پیدا کیا کہ جیسے حقوق عورت پر مرد کے ھیں ویسے ھی مرد پر عورت کے ھیں: وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِص (۲ [البقرة] : ۲۲۸)، یعنی عورت پر جیسے فرائض ھیں ویسے ھی دستور کے مطابق اس کے حقوق بھی ھیں.

اسی اخلاق اور قانونی اصلاح کا نتیجہ ھے کہ اسلامی سوسائٹی میں عورت کو وہ بلند حیثیت حاصل ھوئی جس کی نظیر دنیا کی کسی سوسائٹی میں نہیں پائی جاتی۔ مسلمان عورت دنیا اور دین میں مادّی، عقلی اور روحانی حیثیتوں سے عزت اور ترقی کے ان بلند سے بلند مدارج تک پہنچ سکتی ھے جہاں تک مرد پہنچ سکتا ھے اور اس کا عورت ھونا کسی مرتبے میں بھی اس کی راہ میں حائل نہیں ھے.

قرآن مجید نے عورت کے حقوق کا بڑا خیال رکھا ھے.

ایک ناپسندیدہ یا ظالم یا ناکارہ شوھر کے مقابلے میں عورت کو خلع اور فسخ و تفریق کے وسیع حقوق دیے گئے ھیں.

شوھر کو بیوی پر جو اختیارات اسلام نے عطا کیے ھیں ان کے استعمال میں حسن سلوک اور فیاضانہ برتاؤ کی ھدایت کی گئی ھے: قرآن مجید کا ارشاد ھے: وَ عَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِۚ (۴ [النسآء]: ۱۹)، یعنی عورتوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو؛ دوسرے مقام پر فرمایا: وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْؕ (۲ [البقرة] : ۲۳۷)، یعنی آپس کے تعلقات میں فیاضی کو نہ بھول جاؤ.

**مآخذ:** (۱) احمد حسن الزیات: تاریخ الادب العربی؛ (۲) قاری ابو عمرو الدّانی: المحکم فی نقط المصاحف؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التّہذیب؛ (۴) ابن الندیم: الفہرست؛ (۵) السیوطی: بغیة الوعاة؛ (٦) کشف الظنون، مطبوعۂ تہران، دو جلدیں؛ (۷) اسمٰعیل پاشا بغدادی: ھدیة العارفین، جلد اول و دوم مطبوعۂ تہران؛ (۸) کتاب طبقات النحویّین، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۹) الجزری: غایة النہایة فی طبقات القرّاء؛ (۱۰) طبقات القرّاء، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۱۱) الدّانی: التیسیر فی القراءات السّبع؛ (۱۲) ابن خلکان: وفیات الاعیان؛ (۱۳) ابوالبرکات عبدالرحمٰن بن محمّد الانباری: نزھة الألبّاء فی طبقات الأدبّاء؛ (۱۴) الرّافعی: تاریخ ادب العرب؛ (۱۵) سیّد سلیمان ندوی: عربوں کی جہازرانی؛ (۱٦) گستاولی بان: تمدّن عرب، ترجمۂ اردو، مطبوعۂ لاھور؛ (۱۷) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ؛ (۱۸) الحاکم النیشاپوری: المدخل؛ (۱۹) محمد راغب الطبّاخ: الثقافة الاسلامیہ؛ (۲۰) عبدالرحمٰن مبارکپوری: مقدمۂ تحفة الاحوذی، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۲۱) محمود حسن دیوبندی و شبیر احمد عثمانی: تفسیر، مطبوعۂ لاھور؛ (۲۲) علامہ اقبال: تشکیل جدید الٰہیات،

ترجمهٔ اُردو طبع لاهور؛ (۲۳) محمد کرد علی : الاسلام و الحضارة العربیه، ترجمهٔ اُردو؛ (۲۴) مصطفی سباعی : من روائع حضارتنا، ترجمهٔ اردو؛ (۲۵) مینو بوس : تاریخ تمدن؛ (۲۶) ابن عبدربه: العقد الفرید؛ (۲۶) الزرقانی علی المواهب جلد چهارم؛ (۲۷) الترمذی : الشمائل؛ (۲۸) البخاری : الادب المفرد؛ (۲۹) ابوداؤد : السنن؛ (۳۰) Arnold : *Preaching of Islam*، ترجمهٔ اردو؛ (۳۱) قاضی ابو یوسف : کتاب الخراج؛ (۳۲) الطبری : تاریخ الرسل و الملوک؛ (۳۳) شاه ولی الله : حجة الله البالغه، ترجمهٔ اُردو، طبع لاهور؛ (۳۴) الغزالی : احیاء علوم الدین؛ (۳۵) جرجی زیدان : تاریخ التمدن الاسلامی، طبع مصر ۱۹۰۲؛ (۳۶) ابن الواضح الیعقوبی : کتاب البلدان؛ (۳۷) عبدالمجید سالک : مسلم ثقافت هندوستان میں؛ (۳۸) السیوطی : حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهره، طبع قاهره؛ (۳۹) الترمذی : السنن؛ (۴۰) ابن هشام : سیرة؛ (۴۱) امام مالک : الموطأ؛ (۴۲) ابن عبدالبر : الاستیعاب؛ (۴۳) البخاری : الصحیح؛ (۴۴) سید ابو الاعلٰی مودودی : حقوق الزوجین؛ (۴۵) وهی مصنف : پرده؛ (۴۶) المرغینانی : الهدایه، طبع کراچی۔

(غلام احمد حریری و [اداره])

**علوم القرآن سے متعلق تصانیف :** علوم القرآن کا آغاز عهد صحابهٔ کرامؓ میں هو چکا تها ۔ خلیفهٔ ثالث حضرت عثمان بن عفان رضی الله عنه نے ام المؤمنین حضرت حفصهؓ کے نسخهٔ قرآن مجید کی نقول سے جو مصاحف تیار کرائے تهے ان سے علم رسم القرآن یا علم الرسم العثمانی کی اساس و بنیاد قائم هو گئی تهی ۔ اسی طرح جب خلیفهٔ چهارم حضرت علی بن ابی طالب رضی الله عنه نے ابوالاسود الدؤلی (م ۶۹ ه) کو عربی زبان اور بالخصوص قرآن مجید کی حفاظت و صیانت کے لیے بعض قواعد مرتب کرنے کا حکم دیا تو انهوں نے در حقیقت علم اعراب القرآن کا سنگ بنیاد رکھ دیا۔ صحابهٔ کرامؓ سے یه سلسله تابعین تک پهنچا اور تابعین سے اَتباع تابعین تک؛ چنانچه صحابهؓ میں سے حضرت عبدالله بن عباسؓ، ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، اُبیّ بن کعبؓ، ابو موسٰی الاشعریؓ، اور عبدالله بن الزبیرؓ؛ تابعین میں سے مُجاهدؒ، عکرمهؒ، قتادهؒ، عطاء بن یسارؒ، سعید بن جبیرؒ، حسن البصریؒ اور زید بن اسلم المدنیؒ اور تبع تابعین میں سے امام مالک بن انسؒ نے علوم القرآن کے سلسلے میں پیشرو مفکرین کا کردار ادا کیا اور اس موضوع پر بنیادی اور اساسی معلومات کا ذخیره فراهم کیا ۔ اس کا نتیجه همارے سامنے هے ۔ علم التفسیر، علم القراءت، علم رسم القرآن، علم اسباب النزول، علم المکی و المدنی، علم غریب القرآن، علم الناسخ و المنسوخ، علم احکام القرآن، علم المحکم و المتشابه، علم اقسام القرآن، علم اعجاز القرآن، علم الوقف و الابتداء (المقطوع و الموصول) اور دیگر علوم القرآن پر اس کثرت سے لکها گیا که اس کی مثال نهیں ملتی ۔

علوم القرآن پر ایک ایسا مبارک سلسلهٔ تصنیف و تالیف شروع هوا که اتنی صدیاں گزر جانے کے بعد بهی اب تک اس موضوع پر کام برابر جاری هے۔ علوم القرآن میں علم التفسیر کو روز اول هی سے بڑی اهمیت حاصل رهی اور مفسرین نے اپنی تفسیروں میں اکثر و بیشتر علوم القرآن پر کبهی مفصل اور کبهی مجمل بحثیں کیں ۔ بلا خوف تردید یه بات کهی جا سکتی هے که جتنی کثرت سے کتابیں قرآن مجید کے علوم پر لکهی گئیں هیں کسی اور علم یا کتاب پر اتنی کتابیں نهیں لکهی گئیں ۔ اس سے ایک طرف تو قرآن مجید سے مسلمانوں کی وابستگی اور شغف کا اندازه هوتا هے اور دوسری طرف مطالعهٔ قرآن مجید کی اهمیت کا پتا چلتا هے ۔

علوم القرآن سے متعلق تصانیف و تالیفات کا

استقصا تو ممکن نہیں، البتہ چند ایک مآخذ کی مدد سے کچھ تالیفات و تصنیفات کا ذکر ضروری ہے۔ ذیل میں جو کتابیں مع اسماے مؤلّفین درج کی جاتی ہیں۔ ان سے قارئین کو اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکے گا کہ علوم القرآن کا دامن کتنا وسیع ہے اور کیا کیا علوم اس میں سمٹ آئے ہیں اور اس مقدس و متبرک کتاب کی برکت سے کتنے عشاق قرآن صاحب تصنیف و تالیف بن گئے۔ یہ تصنیفات صرف دو کتابوں کی مدد سے جمع کی گئی ہیں۔ (الف) کے تحت وہ کتابیں درج کی گئی ہیں جو شمس الدین محمد بن علی بن احمد الداؤدی (م ۹۴۵ھ) کی طبقات المفسّرین (عابدین ۱۹۷۲ء) میں مذکور ہیں؛ (ب) کے تحت کتابیں ابو بکر محمد بن خیر الاموی الاشبیلی (م ۵۷۵ھ) کی فہرسۃ سے لی گئی ہیں اور یہ وہ کتابیں ہیں جو ابن خیر نے اپنے شیوخ و اساتذہ سے سماعۃً، قراءۃً، روایۃً یا اجازۃً ذکر کی ہیں۔ اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں یہ کتابیں علما اور طلبہ میں متداول تھیں۔ ان میں سے بیشتر کتابیں آج ناپید ہیں، البتہ ان میں سے بعض دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں اب تک موجود ہیں اور ان میں سے چند کتابیں زیور طباعت سے آراستہ ہو کر اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچ چکی ہیں؛ نیز دیکھیے (۱) براکلمان : *GAL*، مع تکملہ و تعریب تاریخ الادب العربی؛ (۲) فؤاد سزگین : تاریخ تراث العربی، جلد ۱، (علم القراءۃ)۔ براکلمان اور فؤاد سزگین نے یہ بھی بتایا ہے کہ ان تصانیف کے مخطوطات کہاں کہاں موجود ہیں:

(الف) آلآیات المشابہات : مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ھ)، ۲ : ۳۳۱؛ (۲) الآلۃ فی معرفۃ الوقف والامالۃ : ابراھیم بن موسی الکرکی الشافعی (م ۸۵۳ھ)، ۱ : ۲۳؛ (۳) الابواب فی القرآن : محمد بن الحسن (م ۳۵۱ھ)، ۲ : ۱۳۲؛ (۴) اتحاف الاریب بما فی القرآن من الغریب : ابو حیان اندلسی (م ۷۴۵ھ)، ۲ : ۲۸۹؛ (۵) الاحتجاج بالقرآن : اسمٰعیل بن اسحٰق الجہضمی (م ۲۸۲ھ)، ۱ : ۱۰۶؛ (۶) الاحتجاج فی القراءات : ابوبکر ابن مقسم المقری (م ۳۵۴ھ)، ۲ : ۱۲۸؛ (۷) احتجاج القراءۃ : المبرد (م ۲۸۶ھ)، ۲ : ۲۶۹؛ (۸) احکام القرآن : ابو العباس احمد بن یوسف السمین، (م ۷۵۶ھ)، ۱ : ۱۰۱؛ (۹) احکام القرآن : اسمٰعیل بن اسحٰق الجہضمی (م ۲۸۲ھ)، ۱ : ۱۰۶؛ (۱۰) احکام القرآن : احمد بن علی الباغانی (م ۴۰۱ھ)، ۱ : ۵۳؛ (۱۱) احکام القرآن : بکر بن محمد بن العلاء (م ۳۴۴ھ)، ۱ : ۱۱۹؛ (۱۲) احکام القرآن : ابو ثور ابراھیم بن خالد (م ۲۴۰ھ)، ۱ : ۷؛ (۱۳) احکام القرآن : ابو فراس جبیر بن غالب، ۱ : ۱۲۴؛ (۱۴) احکام القرآن : ابو بکر بن خواز منداد، ۲ : ۶۸؛ (۱۵) احکام القرآن : ابو بکر بن العربی (م ۵۴۳ھ)، ۲ : ۱۶۴؛ (۱۶) احکام القرآن : ابو سلیمان داؤد بن خلف الاصفہانی البغدادی (م ۲۷۰ھ)، ۱ : ۱۶۸؛ (۱۷) احکام القرآن : ابوبکر احمد بن علی الرّازی (م ۳۷۶ھ)، ۱ : ۵۵؛ (۱۸) احکام القرآن : ابو الاسود موسی بن عبدالرحمٰن القطّان (م ۳۰۶ھ)، ۲ : ۳۴۲؛ (۱۹) احکام القرآن : ابو عبداللہ ابن عبدالحکم المصری (م ۲۶۸ھ)، ۲ : ۱۷۶؛ (۲۰) احکام القرآن : عبداللہ بن احمد المغلس (م ۳۲۴ھ)، ۲ : ۲۲۲؛ (۲۱) احکام القرآن : علی بن حجر السعدی (م ۲۴۴ھ)، ۱ : ۳۹۶؛ (۲۲) احکام القرآن : ابو عمر حفص الدّوری (م ۲۴۶ھ)، ۱ : ۱۶۳؛ (۲۳) احکام القرآن : الطحاوی (م ۳۲۱ھ)، ۱ : ۷۵؛ (۲۳ / الف) احکام القرآن : قاضی ابن الفرس (م ۵۹۹ھ)، ۱ : ۳۵۸؛ (۲۴) احکام القرآن : قاسم بن اصبغ البیّانی (م ۳۴۰ھ)، ۲ : ۳۲؛ (۲۵) احکام القرآن : القمی (م ۳۵۰ھ)، ۱ : ۴۳۷؛ (۲۶) احکام القرآن : محمد بن القاسم بن شعبان (م ۳۵۵ھ)، ۲ : ۲۲۵؛

(۲۷) احکام القرآن: یحیی بن آدم بن سلیمان (م ۲۰۳)، ۲ : ۳۶۱؛ (۲۸) اختلاف القرّاء فی الیاءات: ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی (م ۴۴۴ھ)، ۱ : ۳۷۵؛ (۲۹) اختلاف المصاحف: ابو حاتم السّجستانی (م ۲۴۸ھ) ۱ : ۲۱۲؛ (۳۰) ار جوزة فی القراءات: مجد الدین ابن تیمیه (م ۷۵۲ھ)، ۱ : ۲۹۹؛ (۳۱) ارجوزة فی القراءات: منصور بن سرّار، ۲ : ۳۳۸؛ (۳۲) اسباب النزّول: الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۳۳) الاستثناء والشروط فی القراءات: نفطویه، ۱ : ۲۱؛ الاسعاف فی معرفة القطع والاستئناف: ابراهیم بن موسیٰ الکرکی، ۱ : ۲۳؛ (۳۴) الاشارة فی غریب القرآن: محمد بن الحسن، ۲ : ۱۳۲؛ (۳۵) اصول القراء الستة غیر نافع: ابن جُزَیّ الکلبی، ۲ : ۸۲؛ (۳۶) اطراف احادیث التفسیر: مجدالدین بن تیمیه، ۱ : ۲۹۹؛ (۳۷) اعجاز القرآن: الرّمانی، ۱ : ۲۴۰؛ (۳۸) اعجاز القرآن: فخرالرّازی، ۲ : ۲۱۶؛ (۳۹) اعجاز القرآن: محمد بن عمر بن سعید الباهلی، ۲ : ۲۱۷؛ (۴۰) اعجاز القرآن: محمد بن ابی القاسم الخوارزمی، ۲ : ۲۳۰؛ (۴۱) اعجاز القرآن، (الصغیر و الکبیر): عبدالقاهر الجرجانی، ۱ : ۳۳۱؛ (۴۲) اعجاز القرآن فی نظمه و تالیفه: محمد بن زید الواسطی، ۲ : ۱۴۳، ۲۷۳؛ (۴۳) اعراب ثلاثین سورة: ابن خالویه، ۱ : ۲۲۵؛ (۴۴) اعراب القرآن (الدّرالمصون)، احمد بن یوسف السّمین؛ (۴۵) اعراب القرآن: ابو حاتم السجستانی، ۱ : ۲۱۱؛ (۴۶) اعراب القرآن: الحسن بن قاسم الراوی، ۱ : ۱۳۹؛ (۴۷) اعراب القرآن: عبدالملک بن حبیب الاندلسی، ۱ : ۳۴۹؛ (۴۸) اعراب القرآن: علی بن ابراهیم الجوفی، ۱ : ۳۸۲؛ (۴۹) اعراب القرآن: ابوالقاسم الاصبهانی، ۲ : ۱۱۴؛ (۵۰) اعراب القرآن: ابن قتیبه، ۱ : ۲۴۵؛ (۵۱) اعراب القرآن: قطرب، ۲ : ۲۵۵؛ (۵۲) اعراب القرآن: المبرد، ۲ : ۲۶۹؛ (۵۳) اعراب القرآن: ابن المرادی، ۱ : ۶۸؛ (۵۴) اعراب القرآن: مکّی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۳۸؛ (۵۵) اعراب القرآن: نفطویه، ۱ : ۲۱؛ (۵۶) اعراب القرآن: منتجب بن رشید الهمدانی، ۲ : ۳۳۳؛ (۵۷) اعراب القرآن: نفطویه، ۱ : ۲۱؛ (۵۸) اعراب القرآن: ابراهیم بن موسیٰ الکرکی الشافعی (م ۸۵۳ھ)، ۱ : ۱۲۳؛ (۵۹) الافصاح و البیان فی الکلام علی القرآن: محمّد بن خلف بن موسیٰ الاوسی، ۲ : ۱۴۲؛ (۶۰) الاقتصار فی القراءات السبع: ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۶۱) الاکسیر فی علم التفسیر: ابن فضال، ۱ : ۴۲۲؛ (۶۲) اکسیر کیمیاء التفسیر: ابن ظفر، ۲ : ۱۶۸، ۲۴۶؛ (۶۳) امثال القرآن: جنید بن محمد الخزّاز، ۱ : ۱۲۷؛ (۶۴) امثال القرآن، علی بن جنید، ۱ : ۳۹۷؛ (۶۵) امثال القرآن: ابن قیّم الجوزیه، ۲ : ۹۳؛ (۶۶) امثال القرآن: نفطویه ۱ : ۲۱؛ (۶۷) الامد فی علوم القراءات: ابن جرو الاسدی، ۱ : ۳۷۲؛ (۶۸) انتزاعات القرآن: ابو سعید العمیدی، ۲ : ۸۵؛ (۶۹) الانتصار لقرّاء الامصار: ابن مقسم، ۲ : ۱۲۸؛ (۷۰) انتفاع الطلبة النبهاء فی اجتماع السبعة القرّاء: ابن الفخّار الجذامی، ۲ : ۲۰۹؛ (۷۱) انوار الفجر فی تفسیر القرآن: ابو بکر ابن العربی، ۲ : ۱۶۵؛ (۷۲) الانوار فی تفسیر القرآن: ابن مقسم، ۲ : ۱۲۸؛ (۷۳) ایجاز البیان فی قراءة ورش: ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۷۴) ایجاز البیان فی معانی القرآن: محمود بن ابی الحسن النیسابوری، ۱ : ۳۱۱؛ (۷۵) الایضاح فی التفسیر: ابو القاسم الاصبهانی، ۱ : ۱۱۴؛ (۷۶) ایضاح الوقف والابتداء: ابن الانباری، ۲ : ۲۲۹؛ (۷۷) ایمان القرآن: ابن قیم الجوزیه، ۲ : ۹۳؛ (۷۹) البحرالمحیط فی التفسیر: ابو حیان الاندلسی، ۲ : ۲۸۹؛ (۷۹) البدیع فی القراءات السبع: ابن خالویه، ۱ : ۱۴۹؛

(۸۰) البرهان العمیدی فی التفسیر : ابن فضال، ۱ : ۳۲۲؛ (۸۱) البرهان فی ترتیب سور القرآن : ابن الزبیر، ۱ : ۲۷؛ (۸۲) البرهان فی تفسیر القرآن : علی بن ابراهیم الحوفی، ۱ : ۳۸۲؛ (۸۳) البرهان فی علوم القرآن : السزرکشی، ۲ : ۱۵۸؛ (۸۴) البسیط فی التفسیر : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۸۵) بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز : الفیروز آبادی، ۲ : ۲۷۶؛ (۸۶) بغیة البیان فی تفسیر القرآن : شہاب الدین السہروردی، ۲ : ۱۰؛ (۸۷) البیان (تفسیر) : المعافی بن اسمٰعیل الموصلی، ۲ : ۳۲۳؛ (۸۸) بیان انّ سورة الحمد تنوب عن جمیع القرآن : البلخی، ۱ : ۴۳؛ (۸۹) البیان الجامع لعلوم القرآن : سلیمان بن نجاح المقری، ۱ : ۲۰۸؛ (۹۰) البیان فی اعراب القرآن : ابو عمر الطلمنکی، ۱ : ۷۸؛ (۹۱) البیان فی علم القرآن : فضل ابن اسمٰعیل الجرجانی، ۲ : ۲۸؛ (۹۲) تاویل القرآن : نعمان بن محمد، ۲ : ۳۴۶؛ (۹۳) التاویل لمعالم التنزیل : علاءالدین الشیحی، ۱ : ۲۴۳؛ (۹۴) التبصره فی القراءات : مکّی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۲؛ (۹۵) التبصرة فی مذاهب القراء السبعة : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۲۰۳؛ (۹۶) التبیان فی التفسیر القرآن : ابن الهائم، ۱ : ۸۳؛ (۹۷) تحبیر التفسیر فی القراءات العشرة : شمس الدین بن الجزری، ۲ : ۲۰۹؛ (۹۸) تحبیر الجمان فی تفسیر ام القرآن : ابن الفخار الجذامی، ۲ : ۲۰۹؛ (۹۹) التحصیل فی تفسیر القرآن : ابو حفص الاندلسی، ۱ : ۶۷؛ (۱۰۰) التذکرة فی القراءات : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۱۰۱) تصحیح القراءة : صدر الدین الرواسی، ۲ : ۲۴۳؛ (۱۰۲) التعریف والا علام بما فی القرآن من الاسماء والاعلام : السّہیلی، ۱ : ۲۶۷، ۲ : ۴۹؛ (۱۰۳) تفسیر : ابراهیم الثقفی، [illegible]؛ (۱۰۴) تفسیر : ابراهیم بن طہمان، ۱ : ۱۱؛ (۱۰۵) تفسیر : ابراهیم بن عبدالرّحیم بن جماعة، ۱ : ۱۳؛ (۱۰۶) تفسیر : ابراهیم بن فائد الزّواوی القسنطینی (م ۸۵۷ھ)، ۱ : ۱۶؛ (۱۰۷) تفسیر : ابراهیم بن معقل النسفی (م ۲۹۵ھ)، ۱ : ۲۲؛ (۱۰۸) تفسیر : ابو احمد العسّال (م ۲۸۲ھ)، ۲ : ۵۲؛ (۱۰۹) تفسیر : ابو العباس احمد بن محمد بن عبدالولی المقدسی (م ۷۲۸ھ)، ۱ : ۸۱؛ (۱۱۰) تفسیر : ابوالمعالی احمد بن ناصر الحسینی (م ۷۸۹ھ)، ۱ : ۹۴؛ (۱۱۱) تفسیر : اسمٰعیل بن ابراهیم الاسدی البصری (م ۱۹۴ھ)، ۱ : ۱۰۴؛ (۱۱۱/و) تفسیر : اسمٰعیل بن احمد الحیری النیسابوری، ۱ : ۱۰۴؛ (۱۱۲) تفسیر : اسمٰعیل بن زیاد السکونی، ۱ : ۱۰۷؛ (۱۱۳) تفسیر، اسمٰعیل بن یزید القطّان (م ۲۶۰ھ) ۱ : ۱۱۴؛ (۱۱۴) تفسیر : ابو العباس احمد بن سعید العسکری الاندرشی (م ۷۵۰ھ)، ۱ : ۴۲؛ (۱۱۵) تفسیر : بشیر الجعفری، (م ۷۴۶ھ)، ۱ : ۱۱۶؛ (۱۱۶) تفسیر : بقی بن مخلّد (م ۲۷۶ھ)، ۱ : ۱۱۶؛ (۱۱۷) تفسیر : ابو بکر عبدالرحمٰن بن کیسان الاصمّ المعتزلی، ۱ : ۲۶۹؛ (۱۱۸) تفسیر : بکر بن سہل الدمیاطی (م ۲۸۹ھ)، ۱ : ۱۱۸؛ (۱۱۹) تفسیر : رکن الدین بیبرس المنصوری (م ۷۲۵ھ)، ۱ : ۱۲۲؛ (۱۲۰) تفسیر : البیضاوی، ۱ : ۱۰۰؛ (۱۲۱) تفسیر : ثابت بن ابی صفیه الثمالی، ۱ : ۱۲۳؛ (۱۲۱) تفسیر : الثعلبی؛ (م ۴۲۷ھ)، ۱ : ۶۵ و ۳۳۳؛ ۲ : ۳۰۴؛ (۱۲۲) تفسیر : ابن ابی الثلج البغدادی، (م ۳۲۵ھ)، ۲ : ۱۵۷؛ (۱۲۳) تفسیر : ابو الثناء الریحانی (م ۷۵۶ھ)، ۲ : ۸۴؛ (۱۲۴) تفسیر : سفیان الثّوری (م ۱۶۱ھ)، ۱ : ۱۸۶؛ (۱۲۵) تفسیر : ابن جریج الرومی الاموی (م ۱۵۰ھ)، ۱ : ۳۵۲؛ (۱۲۶) تفسیر : ابن جریر، ۱ : ۱۱۷؛ (۱۲۷) تفسیر : ابو جعفر الهروی (م ۳۸۱ھ)، ۲ : ۱۶۱؛

(۱۲۸) تفسیر: ابو الفضل جلال الدین عبدالرحمٰن بن عمر البلقینی (م ۸۲۴ھ)، ۱ : ۲۷۷؛ (۱۲۹) تفسیر: جلال الدین المحلی، ۱ : ۱۰۰؛ (۱۳۰) تفسیر: احمد بن محمد الجُلفری، ۱ : ۹۱؛ (۱۳۱) تفسیر: جمال الدین ابن النقیب البلخی (م ۶۹۸ھ)، ۲ : ۱۴۴؛ (۱۳۲) تفسیر: ابن الحُسبانی (م ۸۱۵ھ)، ۱ : ۳۰؛ (۱۳۳) تفسیر: الحسن البصری (م ۱۱۰ھ)، ۱ : ۱۴۷؛ (۱۳۴) تفسیر: ابو الحسن الجرجانی : (م ۳۹۲ھ)، ۱ : ۴۱۱؛ (۱۳۵) تفسیر: الحسن بن الحظیری النعمانی الفارسی (م ۵۹۸ھ)، ۱ : ۱۳۲؛ (۱۳۶) تفسیر: ابو الحسن الشاذلی (م ۸۰۷ھ)، ۱ : ۴۳۴ ؛ (۱۳۷) تفسیر: ابو بکر الحسن بن علی بن فضال الکوفی، ۱ : ۱۳۸؛ (۱۳۸) تفسیر (البدیع فی البیان عن غوامض القرآن) : الحسن بن الفتح الهمدانی (م ۵۰۰ھ کے بعد)، ۱ : ۱۳۸؛ (۱۳۹) تفسیر: الحسن بن قاسم المرادی (م ۷۴۹ھ)، ۱ : ۱۳۹؛ (۱۴۰) تفسیر : ابوالحسن علی بن ابراهیم القمی، ۱ : ۳۸۵؛ (۱۴۱) تفسیر: ابو علی الحسن ابن محبوب السراد، ۱ : ۱۴۰؛ (۱۴۲) تفسیر: ابوالقاسم الحسن بن محمد النیسابوری (م ۴۰۶ھ)، ۱ : ۱۴۱؛ (۱۴۳) تفسیر، الحسین بن سعید الاهوازی، ۱ : ۱۵۰؛ (۱۴۴) تفسیر، الحسین بن محمد علی الاصبهانی (م ۳۶۹ھ)، ۱ : ۱۵۷؛ (۱۴۵) تفسیر : الحسین بن واقد القرشی المروزی (م ۱۵۷ھ)، ۱ : ۱۶۰؛ (۱۴۶) تفسیر: ابو حفص عمرو بن علی الباهلی (م ۲۴۹ھ)، ۲ : ۱۷؛ (۱۴۷) تفسیر : احمد ابن حنبل (م ۲۴۱ھ)، ۱ : ۷۱؛ (۱۴۸) تفسیر: الدارمی (م ۲۵۵ھ)، ۱ : ۲۳۷؛ (۱۴۹) تفسیر: داؤد بن ابی هند القُشیری (م ۱۴۰ھ)، ۱ : ۱۶۹؛ (۱۵۰) تفسیر: ابو ذر الحنفی، ۱ : ۱۶۹؛ (۱۵۱) تفسیر: ابن راهویه (م ۲۳۸ھ)، ۱ : ۱۰۳؛ (۱۵۲) تفسیر : ابو رجاء البصری، ۲ : ۱۵۵؛ (۱۵۳) تفسیر : ابو العالیة رُفیع بن مهران الرّیاحی (م ۹۳ھ)، ۱ : ۱۷۳؛ (۱۵۴) تفسیر : ابو الحسن علی بن عیسی الرّمانی (م ۳۸۴ھ)، ۱ : ۴۲۰؛ (۱۵۵) تفسیر: رَوح بن عُبادة القیسی (م ۲۰۵ھ) ۱ : ۱۷۴؛ (۱۵۶) تفسیر : ابو رَوق الهِزانی، ۱ : ۳۸۰؛ (۱۵۷) تفسیر: زائدة بن قدامة، ۱ : ۱۷۵؛ (۱۵۸) تفسیر : الزمخشری، ۱ : ۳۳۲، ۲ : ۳۰۴؛ (۱۵۹) تفسیر: زید بن اسلم العدوی المدنی (م ۱۳۶ھ)، ۱ : ۱۷۷؛ (۱۶۰) تفسیر: ابو بکر ابن ابی داؤد السّجستانی (م ۳۱۰ھ)، ۱ : ۲۳۰؛ (۱۶۱) تفسیر: محمد بن مروان السُّدی الاصغر، ۲ : ۲۵۴؛ (۱۶۲) تفسیر: سُریج بن یونس البغدادی (م ۲۳۵ھ)، ۱ : ۱۷۸؛ (۱۶۳) تفسیر: ابو سعد السّمان، ۱ : ۱۱۰؛ (۱۶۴) تفسیر: سعید بن بشیر، ۱ : ۱۸۱؛ (۱۶۵) تفسیر : سفیان بن عیینه، ۱ : ۱۹۰؛ (۱۶۶) تفسیر : سلمان بن ناصر النیسابوری، ۱ : ۱۹۳؛ (۱۶۷) تفسیر (ضیاء القلوب) : سلیم بن ایوب الرازی، ۱ : ۱۹۷؛ (۱۶۸) تفسیر: سلیمان بن خلف الباجی، ۱ : ۲۰۴؛ (۱۶۹) تفسیر: السمرقندی، ۲ : ۷؛ (۱۷۰) تفسیر : سُنید بن داود المِصّیصی، ۱ : ۲۰۹؛ (۱۷۱) تفسیر: سیّار بن عبدالرحمٰن النّحوی، ۱ : ۲۱۲؛ (۱۷۲) تفسیر: ابن ابی شیبه، ۱ : ۲۴۷، ۳۷۹؛ (۱۷۳) تفسیر: ابو الشیخ الاصبهانی، ۱ : ۲۴۱؛ (۱۷۴) تفسیر: ابن صبر، ۱۵۹، ۱۸۱؛ (۱۷۵) تفسیر: ابن الصّیرفی، ۴۵؛ (۱۷۶) تفسیر : الضحاک بن مزاحم الخراسانی، ۱ : ۲۱۶؛ (۱۷۷) تفسیر : الطبری، ۲ : ۱۰۹، ۱۱۱؛ (۱۷۸) تفسیر : ابو العباس العشّاب، ۱ : ۶۶؛ (۱۷۹) تفسیر: عبدالرّحمٰن بن زید بن اسلم العدوی، ۱ : ۲۶۵؛ (۱۸۰) تفسیر: ابو عبدالرّحمٰن الضّبی، ۲ : ۲۲۴؛ (۱۸۱) تفسیر: عبدالرّحمٰن بن محمّد الرازی، ۱ : ۲۸۲؛ (۱۸۲)

التفسیر (رموز الکنوز) : عبدالرّزاق الرّسعنی، ۱ : ۲۹۴؛ (۱۸۳) تفسیر: عبدالرّزاق الحمیری، ۱ : ۲۹۶؛ (۱۸۴) تفسیر: عبدالغنی بن سعید الثقفی، ۱ : ۳۲۴؛ (۱۸۵) تفسیر: ابو عبداللہ الحسینی الواسطی، ۲ : ۱۲۶؛ (۱۸۶) تفسیر: عبداللہ بن حنین الکلابی، ۱ : ۲۴۷؛ (۱۸۷) تفسیر: عبداللہ بن سعید الکوفی، ۱ : ۲۲۸؛ (۱۸۸) تفسیر: ابو عبداللہ السّجاوندی، ۲ : ۱۰۵؛ (۱۸۹) تفسیر: عبداللہ بن عبّاسؓ، ۱ : ۲۳۳؛ (۱۹۰) تفسیر: عبداللہ بن المبارک الحنظلی، ۱ : ۲۴۴؛ (۱۹۱) التفسیر (الواضح) : عبداللہ بن المبارک الدینوری، ۱ : ۲۴۴؛ (۱۹۲) تفسیر: عبداللہ بن محمّد بن عبدالکریم الکرجی، ۱ : ۲۴۹؛ (۱۹۳) تفسیر: عبدالکبیر بن محمّد الغافقی، ۱ : ۳۳۲؛ (۱۹۴) تفسیر: عبدالملک بن حبیب الاندلسی، ۱ : ۳۵۰؛ (۱۹۵) تفسیر: عبدالوہّاب بن عطاء العجلی، ۱ : ۳۶۴؛ (۱۹۶) تفسیر : ابن عطیہ، ۱ : ۳۳۲؛ (۱۹۷) تفسیر : ابن عقیل، ۱ : ۲۳۴؛ (۱۹۸) تفسیر: علی بن احمد التجیبی، ۱ : ۳۸۶؛ (۱۹۹) تفسیر : ابو علی الجبائی، ۲ : ۱۸۹؛ (۲۰۰) تفسیر : علی بن عبداللہ الوہرانی، ۱ : ۴۰۹؛ (۲۰۱) تفسیر: علی بن عمر بن احمد الحرّانی، ۱ : ۴۱۸؛ (۲۰۲) تفسیر: علی بن محمّد النیریزی، ۱ : ۴۳۲؛ (۲۰۳) تفسیر: ابو علی الہاشمی البغدادی، ۱ : ۳۲۴؛ (۲۰۴) تفسیر: عمر بن علی بن سلیمان الحموی، ۲ : ۵؛ (۲۰۵) تفسیر : الفضل بن دکین، ۲ : ۲۹؛ (۲۰۶) تفسیر: الفضل بن شاذان الرازی، ۲ : ۳۰؛ (۲۰۷) التفسیر (باللسان الاصبہانی) : ابوالقاسم الاصبہانی، ۱ : ۱۱۴؛ (۲۰۸) تفسیر: القاضی عبدالجبار الہمذانی، ۱ : ۲۵۷؛ (۲۰۹) تفسیر: قتادہ بن دعامۃ السدّوسی، ۲ : ۴۳؛ (۲۱۰) تفسیر (جامع احکام القرآن والمبین بماتضمنہ من السنۃ و آی القرآن) : القرطبی، ۲ : ۶۵؛ (۲۱۱) تفسیر: القمولی، ۱ : ۸۷؛ (۲۱۲) تفسیر: ابن کثیر، ۱ : ۱۰۰، ۱۱۱؛ (۲۱۳) تفسیر: الکلبی، ۲ : ۱۴۴؛ (۲۱۴) تفسیر: ابن ماجہ، ۲ : ۲۷۳؛ (۲۱۵) تفسیر: مجاہد بن جبر، ۲ : ۳۰۸؛ (۲۱۶) تفسیر: ابوالمحاسن البیہقی، ۲ : ۳۱۸؛ (۲۱۷) تفسیر: محمد بن ابان بن وزیر، ۲ : ۴۶؛ (۲۱۸) تفسیر: محمد بن ابراہیم بن المنذر، ۲ : ۵۱؛ (۲۱۹) تفسیر: محمد بن احمد الاسعردی، ۲ : ۸۷؛ (۲۲۰) تفسیر: محمد بن بحرالاصفہانی، ۲ : ۱۰۶؛ (۲۲۱) تفسیر: محمد بن ابی بکر بن مجیر، ۲ : ۹۸؛ (۲۲۲) تفسیر: محمد بن ثور، ۲ : ۱۰۶؛ (۲۲۳) تفسیر: ابو محمد الجوینی، ۱ : ۲۵۴؛ (۲۲۴) تفسیر: محمد بن عبدالحمید الآسمندی، ۲ : ۱۷۷؛ (۲۲۵) تفسیر: محمد بن عبدالرحمٰن البخاری، ۲ : ۱۷۸؛ (۲۲۶) تفسیر: محمد بن عبدالرحمٰن البغدادی، ۲ : ۱۸۲؛ (۲۲۷) تفسیر: محمّد بن علی الغرناطی، ۲ : ۲۱۱؛ (۲۲۸) تفسیر : محمّد بن علی المعافری، ۲ : ۲۱۳؛ (۲۲۹) تفسیر : ابو محمّد الفامی، ۱ : ۳۶۴؛ (۲۳۰) تفسیر : ابومحمّد الکسی، ۱ : ۳۶۸؛ (۲۳۱) تفسیر: محمّد بن محمود بن احمد البابرتی، ۲ : ۲۵۲؛ (۲۳۲) تفسیر: محمّد بن یوسف الفریابی، ۲ : ۲۹۳؛ (۲۳۳) تفسیر : محمود بن عبدالرحمٰن الاصبہانی، ۲ : ۳۱۴؛ (۲۳۴) تفسیر: ابن مردویہ، ۱ : ۹۳؛ (۲۳۵) تفسیر : ابو مسعود الضبّی، ۱ : ۶۲؛ (۲۳۶) تفسیر : محمد بن عبداللہ الحضرمی، ۲ : ۱۶۱؛ (۲۳۷) تفسیر: ابو مظفر السّمعانی، ۲ : ۳۴۰؛ (۲۳۸) تفسیر : ابو المظفر العراقی، ۲ : ۸۷؛ (۲۳۹) تفسیر: مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۰؛ (۲۴۰) تفسیر : المقدسی، ۲ : ۹۷؛ (۲۴۰) تفسیر : ابو منصور عبدالقاہر البغدادی، ۱ : ۳۲۹؛ (۲۴۱)

تفسیر: منصور بن سرّار، ۲ : ۳۳۸؛ (۲۴۲)
تفسیر : احمد المهدوی، ۱ : ۵۶؛ (۲۴۳)
تفسیر : ابن مهر ایزد الاصبهانی، ۲ : ۲۱۱؛
(۲۴۴) تفسیر : موفق الدین، ۱ : ۹۹؛ (۲۴۵)
تفسیر : ناصر بن منصور، ۲ : ۳۴۴؛ (۲۴۶) تفسیر :
نجم الدین الکبراء، ۱ : ۵۹؛ (۲۴۷) تفسیر :
النسفی، ۲ : ۲۹۳؛ (۲۴۸) تفسیر : نصر الشیرازی،
۲ : ۳۴۵؛ (۲۴۹) تفسیر : النقاش، ۱ :
۳۳۳، ۲ : ۲۰۱؛ (۲۵۰) تفسیر : ابن النقیب،
۱ : ۲۰۲؛ (۲۵۱) تفسیر : نهشل بن سعید،
۲ : ۳۴۶؛ (۲۵۲) تفسیر : ابن الهائم،
۱ : ۸۳؛ (۲۵۳) تفسیر : ابو هاشم الجبائی،
۱ : ۳۰۱؛ (۲۵۴) تفسیر : هبة الله بن سلامة،
۲ : ۳۴۸؛ (۲۵۵) تفسیر : هشیم بن بشیر،
۲ : ۳۵۲؛ (۲۵۶) تفسیر : وکیع بن الجرّاح،
۲ : ۳۵۷؛ (۲۵۷) تفسیر : الولید بن ابان، ۲ :
۳۶۰؛ (۲۵۸) تفسیر : یحیی بن سلّام، ۲ :
۳۷۱؛ (۲۵۹) تفسیر یحیی بن محمّد التجیبی، ۲ :
۳۷۶؛ (۲۶۰) تفسیر، یحیی بن المهلّب الکوفی، ۲:
۳۷۶؛ (۲۶۱) تفسیر، یعقوب بن ابراهیم الدورقی،
۲ : ۳۷۷؛ (۲۶۲) تفسیر: یوسف بن موسی القطّان،
۲ : ۳۸۴؛ (۲۶۳) تفسیر الآی الّذی نزل فی اقوام
باعیانهم : الکلبی، ۲ : ۱۴۴؛ (۲۶۴) تفسیر
آیات متفرقة : العلائی، ۱ : ۱۶۶؛ (۲۶۵) تفسیر
آیة الکرسی: الربیعی، ۱ : ۵۷؛ (۲۶۶) تفسیر آیة الکرسی:
الشروانی، ۲ : ۲۴؛ (۲۶۷) تفسیر الاسماء الحسنی :
الازهری، ص ۲ : ۶۲؛ (۲۶۸) تفسیر اسماء الله
الحسنی : الدمیری، ۱ : ۳۰۵؛ (۲۶۹) تفسیر،
اسماء الله عزو جل : ابن المرادی، ۱ : ۶۸؛ (۲۷۰)
تفسیر الخمس مائة آیة : مقاتل بن سلیمان، ۲ :
۳۳۱؛ (۲۷۱) تفسیر السبع الطوال : ابن درستویه،
۱ : ۲۲۴؛ (۲۷۲) تفسیر السبع الطوال : الازهری،
۲ : ۶۲؛ (۲۷۳) تفسیر سورة الاخلاص: الحلّاج،
۱ : ۱۶۰؛ (۲۷۴) تفسیر سورة قٓ : ابن القوبع،
۲ : ۲۳۹؛ (۲۷۵) التفسیر الصغیر: علی بن
ابی الطیب النیسابوری، ۱ : ۴۰۵؛ (۲۷۶) التفسیر
علی القراءات : سلیمان بن عبدالله النّهروانی، ۱ :
۱۹۲؛ (۲۷۷) تفسیر غریب القرآن : مالک بن انس،
۲ : ۳۰۰؛ (۲۷۸) تفسیر القرآن، ابراهیم الرّقی،
۱ : ۴۰؛ (۲۷۹) تفسیر القرآن : احمد بن یوسف
السمین (م ۷۵۶ھ)، ۱ : ۱۰۰؛ (۲۸۰)
تفسیر القرآن : ابو اسحٰق القرطبی، ۱ : ۶؛ (۲۸۱)
تفسیر القرآن : ابن برجان، ۱ : ۳۰؛ (۲۸۲)
تفسیر القرآن : ابو البقاء العکبری، ۱ : ۲۲۵؛ (۲۸۳)
تفسیر القرآن : ابو البقاء العمری، ۲ : ۷۵؛ (۲۸۴)
تفسیر القرآن (الاستغناء) : ابو بکر الاذفوی، ۲ :
۱۹۵؛ (۲۸۵) تفسیر القرآن الکریم : بهاء الدین
القفطی، ۲ : ۲۴۹؛ (۲۸۶) تفسیر القرآن :
تقی الدین السبکی، ۱ : ۴۱۵؛ (۲۸۷)
تفسیر القرآن : ابوالثناء الزنجانی، ۲ : ۳۱۰؛ (۲۸۸)
تفسیر القرآن : الجذامی، ۱ : ۴۰۹، ۴۱۰؛
(۲۸۹) تفسیر القرآن : ابن جرو الاسدی، ۱ : ۳۷۲؛
(۲۹۰) تفسیر القرآن : ابن جزّی، ۱ : ۱۰۱؛ (۲۹۱)
تفسیر القرآن : ابو جعفر الطّوسی، ۲ : ۱۲۷؛
(۲۹۲) تفسیر القرآن : جلال الدّین المحلّی، ۲ :
۸۱؛ (۲۹۳) تفسیر القرآن : الحسن بن علی القاضی
المهذّب، ۱ : ۱۳۵؛ (۲۹۴) تفسیر القرآن : حصین
بن مخارق، ۱ : ۱۶۱؛ (۲۹۵) تفسیر القرآن : ابن
الدّهان ۱ : ۱۸۴؛ (۲۹۶) تفسیر القرآن : الدّینوری،
۱ : ۱۸۴؛ (۲۹۷) تفسیر القرآن، (قطع متفرّقة منه) :
ابن رسلان، ۱ : ۳۸؛ (۲۹۸) تفسیر القرآن :
الزّرکشی، ۲ : ۱۵۸؛ (۲۹۹) تفسیر القرآن : ابن
ابی زمنین، ۲ : ۱۶۲؛ (۳۰۰) تفسیر القرآن العظیم :
سبط ابن الجوزی، ۲ : ۳۸۴؛ (۳۰۱) تفسیر القرآن :

ابو جعفر محمد الهروی، ۲ : ۱۶۱؛ (۳۰۲) تفسیر القرآن : الطبری، ۲ : ۱۰۹، ۱۱۱؛ (۳۰۳) تفسیر القرآن الکریم (= تفسیر التفسیر) : عالی بن ابراهیم الغزنوی، ۱ : ۲۲۱؛ (۳۰۴) تفسیر القرآن : عبدالجلیل بن موسی القرطبی، ۱ : ۲۵۹؛ (۳۰۵) تفسیر القرآن : عبدالرحمن بن موسی الهواری، ۱ : ۲۹۱؛ (۳۰۶) تفسیر القران : عبدالعزیز بن جعفر الحنبلی، ۱ : ۳۰۷؛ (۳۰۷) تفسیر القرآن : عزّ بن عبدالسلام، ۲ : ۳۱۳؛ (۳۰۸) تفسیر القرآن : عطاء بن ابی مسلم الخراسانی، ۱ : ۲۸۰؛ (۳۰۹) تفسیر القرآن : علم الدین السّعدی، ۲ : ۹۸؛ (۳۱۰) تفسیر القرآن : علی بن الحسن الصندلی، ۱ : ۳۹۶؛ (۳۱۱) تفسیر القرآن : علی ابن سلیمان الزهراوی، ۱ : ۴۰۴؛ (۳۱۲) تفسیر القرآن : علی بن عیسی الوزیر، ۱ : ۴۱۹؛ (۳۱۳) تفسیر القرآن : ابو عمر الطلمنکی، ۱ : ۷۸؛ (۳۱۴) تفسیر القرآن : ابوالحسن الحرانی، ۱ : ۴۱۸؛ (۳۱۵) تفسیر القرآن : ابن ابی الفتح، ۱ : ۲۷۵؛ (۳۱۶) تفسیر القرآن : القاسم بن الخلیل الدّمشقی، ۲ : ۳۲؛ (۳۱۷) تفسیر القرآن (فتح الرّحمن) : ابن قرقماش، ۲ : ۲۳۲؛ (۳۱۸) تفسیر القرآن : القضاعی، ۲ : ۱۵۳؛ (۳۱۹) تفسیر القرآن : ابن اللجالش، ۲ : ۷۲؛ (۳۲۰) تفسیر القرآن العظیم : ابواللیث السمرقندی، ۴ : ۳۴۵؛ (۳۲۱) تفسیر القرآن : الماوردی، ۱ : ۴۲۴؛ (۳۲۲) تفسیر القرآن : مجدالدین بن الأثیر، ۲ : ۳۰۴؛ (۳۲۳) تفسیر القرآن : محمد بن ابراهیم الغسانی، ۲ : ۴۶؛ (۳۲۴) تفسیر القرآن : محمد بن حاتم المروزی، ۲ : ۱۱۷؛ (۳۲۵) تفسیر القرآن : محمد بن الحسن القمی، ۲ : ۱۱۸؛ (۳۲۶) تفسیر القرآن (مفتاح التنزیل) : محمد بن ابی القاسم الخوارزمی، ۲ : ۲۳۰؛ (۳۲۷) تفسیر القرآن : المنذر بن سعید، ۲ : ۳۳۶؛ (۳۲۸) تفسیر القرآن (البحر الکبیر فی نخب التفسیر) : ابن المنیر، ۱ : ۹۰؛ (۳۲۹)، تفسیر القرآن، موسی بن یونس الموصلی، ۲ : ۳۴۴؛ (۳۳۰) التفسیر الکبیر : ابراهیم بن اسحٰق النیسابوری، ۱ : ۵؛ (۳۳۱) التفسیر الکبیر : احمد بن سعید النیسابوری، ۱ : ۷۲؛ (۳۳۲) التفسیر الکبیر : البخاری، ۲ : ۱۰۴؛ (۲۳۳) التفسیر الکبیر : ابوبکر البلخی، ۲ : ۲۲۲؛ (۳۳۴) التفسیر الکبیر: ابو حفص بن شاهین البغدادی، ۱ : ۱۷۵؛ (۳۳۵) التفسیر الکبیر: زکریا بن داوٗد، الخفاف، ۱ : ۱۷۵؛ (۲۳۶) التفسیر الکبیر : شاهفور بن طاهر الاسفراینی، ۱ : ۲۱۲؛ (۳۳۷) التفسیر الکبیر : ابن ظفر، ۲ : ۱۶۷؛ (۳۳۸) التفسیر الکبیر : عبدالسلام ین محمد بن یوسف القروینی، ۱ : ۳۰۱؛ (۳۳۹) التفسیر الکبیر، ابو عبداللّٰه المرسی، ۲ : ۱۷۰؛ (۳۴۰) التفسیر الکبیر : علی بن ابی الطیب النیسابوری، ۱ : ۴۰۵؛ (۳۴۱) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) : الفخر الرازی، ۲ : ۲۱۶؛ (۳۴۲) التفسیر الکبیر (الجامع) : ابوالقاسم الاصبهانی، ۱ : ۱۱۴؛ (۳۴۳) التفسیر الکبیر: ابو القاسم البلخی، ۱ : ۲۲۳؛ (۳۴۴) التفسیر الکبیر : ابو القاسم القشیری، ۱ : ۳۴۱، ۳۴۴؛ (۳۴۵) التفسیر الکبیر : قتیبه بن احمد، ۲ : ۴۴؛ (۳۴۶) التفسیر الکبیر: القفال الکبیر الشاشی، ۲: ۱۹۷؛ (۳۴۷) التفسیر الکبیر : محمّد بن ابی القاسم الحرانی، ۲ : ۱۴۰؛ (۳۴۸) التفسیر الکبیر : المعافی بن زکریا النهروانی، ۲ : ۳۲۴؛ (۳۴۹) التفسیر الکبیر : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۳۵۰) التفسیر الکبیر : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۳۵۱) التفسیر المسند : عبدالرحمن بن ابی حاتم، ۱ : ۲۸؛ (۳۵۲) التفسیر المسند : ابن عبدالهادی، ۲ : ۸۰؛ (۳۵۳) التفسیر المسند : مالک بن انس ۲ : ۲۹۹؛ (۳۵۴) تفسیر معانی القرآن : الاخفش، ۱ : ۱۸۶؛ (۳۵۵) التقریب فی التفسیر : الازهری، ۲ :

۶۲؛ (۳۵۶) تنزیل القرآن : عطا بن ابی مسلم
الخراسانی، ۱ : ۳۸۰؛ (۳۵۷) تنویر المقباس فی
تفسیر ابن عباس : الفیروز آبادی، ۲ : ۲۷۶؛ (۳۵۸)
التیسیر فی القراءات : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵،
۲ : ۲۰۳؛ (۳۵۹) التیسیر فی التفسیر : ابو نصر
القشیری، ۱ : ۲۹۲؛ (۳۶۰) التیسیر فی
علم التفسیر (نظم) : الدمیری، ۱ : ۳۰۵؛
(۳۶۱) تہذیب احکام القرآن : جمال الدین القونوی،
۲ : ۳۱۰؛ (۳۶۲) جامع العلوم فی تفسیر کتاب
اللہ الحی القیوم : عبدالرحمن بن ابی القاسم البصری،
۱ : ۲۷۸؛ (۳۶۳) الجامع فی القراءات : الطبری،
۲ : ۱۰۹؛ (۳۶۴) جامع التأویل فی تفسیر القرآن :
ابن فارس ۱ : ۶۰؛ (۳۶۵) الجمان فی تشبیهات القرآن:
عبداللہ بن محمد ابن ناقیا (م ۴۸۵ھ)، ۱ : ۲۵۵؛
(۳۶۶) الجمع و التثنیة فی القرآن : الفراء، ۲ :
۳۶۷؛ (۳۶۷) الجمع و التفصیل فی اسرار معانی
التنزیل : ابن العربی، ۲ : ۲۰۴؛ (۳۶۸) الجواهر
فی التفسیر : ابوالفرج الشیرازی، ۱ : ۸۴؛ (۳۷۲)
الجوابات فی القرآن : مقاتل بن سلیمان، ۲ :
۳۳۱؛ (۳۷۳) جوابات القرآن : سفیان بن عیینه، ۱ :
۱۹۲؛ (۳۷۴) جوابات القرآن : المهرجانی، ۱ :
۵۵؛ (۳۷۵) حاشیة علی تفسیر البیضاوی : الکرمانی،
۲ : ۲۸۶؛ (۳۷۶) حاشیة علی تفسیر القاضی
علاء الدین الترکمانی : ابراهیم بن موسی بن دمج،
۱ : ۲۳؛ (۳۷۷) حاشیة علی البیضاوی : عزالدین بن
جماعة، ۲ : ۹۵؛ (۳۷۸) حاشیة علی الکشاف : ابن
العراقی، ۱ : ۵۰؛ (۳۷۹) حاشیة الکشاف :
التفتازانی، ۲ : ۳۱۹؛ (۳۸۰) حاشیة الکشاف :
الجرجانی، ۱ : ۳۰۴؛ (۳۸۱) حاصل کورة الخلاص
فی فضائل سورة الاخلاص : الفیروز آبادی، ۲ :
۲۷۶؛ (۳۸۲) الحاوی فی علوم القرآن : محمد بن خلف
بن المرزبان (م ۳۰۹ھ)، ۲ : ۱۴۱؛ (۳۸۳) الحروف
فی معانی القرآن : المبرد، ۲ : ۲۶۹؛ (۳۸۴) الحروف
المقطعة فی اوائل السور : البلخی، ۱ : ۳۴؛ (۳۸۵)
حقائق التفسیر : ابو عبدالرحمن السلمی، ۲ : ۱۳۸؛
(۳۸۶) الدر اللقیط من البحر المحیط (تفسیر) : احمد
بن القادر ابن مکتوم (م ۷۴۹ھ)؛ (۳۸۷) الدر التنظیم
المرشد الی مقاصد القرآن : الفیروز آبادی، ۲ : ۲۷۶؛
(۳۸۸) درة القاری المجید فی احکام القرآن والتجوید :
ابراهیم بن موسی بن دمج، ۱ : ۲۳؛ (۳۸۹) الدرر
فی التفسیر : ابو معشر الطبری، ۱ : ۳۳۳؛
(۳۹۰) ذیل طبقات القراء : العفیف المطری، ۱ :
۱۳۹؛ (۳۹۰ الف) الرائض فی الفرائض : الزمخشری،
۲ : ۳۱۶؛ (۳۹۱) الرد علی القائل بخلق القرآن ، ابن
قتیبه، ۱ : ۱۳۶؛ (۳۹۲) الرد علی الملحدین فی
متشابه القرآن : قطرب، ۲ : ۲۰۰؛ (۳۹۳) الرعایة
فی القراءات : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛
(۳۹۴) روضات الجنان فی تفسیر القرآن : ابن البارزی،
۲ : ۳۵۱؛ (۳۹۵) ریاضة الالسنة فی اعراب القرآن و
معانیه : محمد بن عبداللہ الاصبهانی، ۲ : ۱۵۷؛
(۳۹۶) ری الظمان فی تفسیر القرآن : (علی بن عبداللہ
بن خلف)، ۱ : ۴۰۸؛ (۳۹۷) سراج الاغراب فی
التفسیر و معانی الاعراب : البسلقونی، ۲ : ۲۸۳؛
(۳۹۸) السبع الطوال : ابن الانباری، ۲ : ۲۲۹؛
(۳۹۹) الشافی فی علم القرآن : الوفراوندی، ۲ :
۳۸۶؛ (۴۰۰) شرح اسماء الکتاب العزیز : ابن قیم
الجوزیه، ۲ : ۹۲؛ (۴۰۱) شفاء الصدور (تفسیر) :
محمد بن الحسن، (م ۳۵۱ھ)؛ (۴۰۲) صنعة الاستدلال
فی الکلام : الرمانی، ۱ : ۴۲؛ (۴۰۳) عدد الآی :
ابو البقاء العکبری ۲ : ۲۲۵؛ (۴۰۴) عدد آی القرآن :
ابو عبید القاسم بن سلام، ۲ : ۳۴۰؛ (۴۰۵) غریب
اعراب القرآن : ابن فارس، ۱ : ۶۰؛ (۴۰۶) غریب
القرآن : احمد بن کامل، ۱ : ۶۵؛ (۴۰۷) غریب
القرآن : الاصمعی، ۱ : ۳۵۵؛ (۴۰۸) غریب القرآن :

ابن الانباری، ۲ : ۲۲۹؛ (۴۰۹) غریب القرآن : ابوبکر السجستانی، ۲ : ۱۹۴؛ (۴۱۰) غریب القرآن : البلخی، ۱ : ۴۳؛ (۴۱۱) غریب القرآن : ثعلب، ۱ : ۹۷؛ (۴۱۲) غریب القرآن : الجعد الشیبانی، ۲ : ۱۹۳؛ (۴۱۳) غریب القرآن : ابوالحسن الماردینی، ۱ : ۴۱۶؛ (۴۱۴) غریب القرآن : ابن درید ۲ : ۱۲۱؛ (۴۱۵) غریب القرآن : ابن رستم، ۱ : ۷۲؛ (۴۱۶) غریب القرآن : ابن سلام ۲ : ۱۵۲۲؛ (۴۱۷) غریب القرآن : عبداللہ بن ابی محمد الیزیدی، ۱ : ۲۵۲؛ (۴۱۸) غریب القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام ۲ : ۳۵؛ (۴۱۹) غریب القرآن : ابوعبیدة، ۲ : ۳۲۷؛ (۴۲۰) غریب القرآن، ابن قتیبة، ۱ : ۲۴۵؛ (۴۲۱) غریب القرآن : محمد بن دینار الاحول، ۲ : ۱۴۲؛ (۴۲۲) غریب القرآن : محمد بن منصور البرجی، ۲ : ۲۵۷؛ (۴۲۳) غریب القرآن : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۴۲۴) غریب القرآن : مؤرج بن عمرو السدوسی، ۲ : ۳۴۱؛ (۴۲۵) غریب القرآن : نفطویه، ۱ : ۲۱؛ (۴۲۶) الفتح والامالة : ابو عمرو الدّانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۴۲۷) فضائل القرآن : البرقی، ۱ : ۷۲؛ (۴۲۸) فضائل القرآن : جعفر بن محمّد النسنی، ۱ : ۱۲۶؛ (۴۲۹) فضائل القرآن : ابن الحدّاد، ۲ : ۷۳؛ (۴۳۰) فضائل القرآن : ابو الحسن القمی، ۱ : ۳۸۵؛ (۴۳۱) فضائل القرآن : خلف بن هشام بن ثعلب، ۱ : ۱۶۴؛ (۴۳۲) فضائل القرآن : ابوذر الہروی، ۱ : ۳۶۸؛ (۴۳۳) فضائل القرآن : السّجستانی، ۱ : ۲۳۱؛ (۴۳۴) فضائل القرآن : ابن ابی شیبة، ۲ : ۱۹۲؛ (۴۳۵) فضائل القرآن : ابو عبید القاسم بن سلّام، ۲ : ۳۴؛ (۴۳۶) فضائل القرآن : علی بن الحسن بن فضال، ۱ : ۳۹۷؛ (۴۳۷) فضائل القرآن : ابو عمر الدّوری، ۱ : ۱۶۳؛ (۴۳۸) فضائل القرآن : محمد بن ایوب الرازی، ۲ : ۱۰۵؛ (۴۳۹) فضائل القرآن : ابن المعذل، ۱ : ۹۳؛ (۴۴۰) فضائل القرآن : النصر العباسی، ۲ : ۳۴۶؛ (۴۴۱) فضائل القرآن : یحیی ابن مزین، ۲ : ۳۶۸؛ (۴۴۲) فضائل القراء : عمرو بن هشیم الکوفی، ۲ : ۱۸؛ (۴۴۳) فوائد الوحی الموجز الی فوائد الوحی المعجز : ابن ظفر المکّی، ۲ : ۲۴۵؛ (۴۴۴) فی انّ الّذی فرض علیک القرآن لرادّک الی معاد : الحلاج، ۱ : ۱۶۰؛ (۴۴۵) القانون فی تفسیر کتاب العزیز : ابوبکر ابن العربی، ۲ : ۱۶۵؛ (۴۴۶) قراءة حمزة : ابو علی الهاشمی البغدادی، ۱ : ۳۲۴؛ (۴۴۷) قراءة ابی عمرو : سعید بن اوس الانصاری، ۱ : ۱۸؛ (۴۴۸) القراءات : ابان بن تغلب، ۱ : ۱؛ (۴۴۹) القراءات : احمد بن کامل، ۱ : ۶۵؛ (۴۵۰) القراءات : اسمعیل بن اسحٰق الجہضمی، ۱ : ۱۰۶؛ (۴۵۱) القراءات : ثعلب، ۱ : ۹۷؛ (۴۵۲) القراءات : ابو حاتم السّجستانی، ۱ : ۲۱۲، ۲۳۰؛ (۴۵۳) القراءات : حصین بن مخارق، ۱ : ۱۶۱؛ (۴۵۴) القراءات : ابن خالویه، ۱ : ۱۴۹؛ (۴۵۵) القراءات : زائدة بن قدامة، ۱ : ۱۷۵؛ (۴۵۶) القراءات : ابو عبید القاسم بن سلّام، ۲ : ۳۴؛ (۴۵۷) القراءات : سریج بن یونس، ۱ : ۱۷۸؛ (۴۵۸) القراءات : الفضل بن شاذان، ۲ : ۳؛ (۴۵۹) القراءات : الکسائی، ۱ : ۴۰۲؛ (۴۶۰) القراءات : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۴۶۱) القراءات العشر : الہمذانی، ۱ : ۱۲۹؛ (۴۶۲) القصص والاسباب الّتی نزل من اجلها القرآن : ابو المطرف ابن قطیس، ۱ : ۲۸۶؛ (۴۶۳) قصیدة فی القراءات : ابن الصّیرفی، ۱ : ۴۵؛ (۴۶۴) قوارع القرآن : البلخی، ۱ : ۳۴؛ (۴۶۵) الکافی فی مذاهب القراء السّبعه : ابو عبداللہ الرعینی، ۱ : ۱۶۹؛ (۴۶۶) کتاب تفسیر النّبی : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۴۶۷) کتاب فی بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم : ابن فضال، ۱ : ۴۲۲؛ (۴۶۸) کتاب فی تأویل القرآن : المعافی بن زکریا النہروانی، ۲ : ۳۲۵؛ (۴۶۹) کتاب فی القرآن : الفضل بن خالد

المروزی، ٢ : ٢٩؛ (۴۷٠) کتاب المشکلین : (مشکل القرآن و السّنة) : ابوبکر ابن العربی، ٢ : ١٦٥؛ (۴۷١) الکشاف : الزمخشری، ١ : ٢١٣، ٢١۷، ٣٣۴؛ ٢ : ٣١۴، ٣١٥، ٣٥۴؛ (۴۷٢) الکشف والبیان فی تفسیر القرآن : الثعلبی، ٢ : ٥۷؛ (۴۷٣) کشف المعنی فی تفسیر الاسماء الحسنی : ابن العربی، ٢ : ٢٠۴؛ (۴۷۴) لباب التفسیر : محمود بن حمزة الکرمانی، ٢ : ٣١٢؛ (۴۷٥) لحظة الطرف فی معرفة الوقف : ابراهیم بن موسی بن دمج، ١ : ٢٣؛ (۴۷٦) اللطائف فی جمع هجاء المصاحف : ابن مقسم، ٢ : ١٢٨؛ (۴۷۷) لغات القرآن : محمد بن یحیی البصری، ٢ : ٢٦۷؛ (۴۷٨) الماثور عن مالک فی احکام القرآن و تفسیره : مکّی بن ابی طالب، ٢ : ٣٣٢؛ (۴۷٩) ما اتفقت الفاظه و اختلفت معانیه فی القرآن : المبرد، ٢ : ٢۷٠؛ (۴٨٠) ما اتفقت الفاظه و معانیه فی القرآن : ابو عمر الدوری، ١ : ١٦٣؛ (۴٨١) ما اغلق من غریب القرآن : البلخی، ١ : ۴٣ ؛ (۴٨٢) ما نزل من القرآن : ابن عمران الاشعری، ٢ : ٨٥ ؛ (۴٨٣) متشابه القرآن : بشر بن المعتمر، ١ : ١١٥ ؛ (۴٨۴) متشابه القرآن : ابوالبقاء العکبری، ١ : ٢٢٥ ؛ (۴٨٥) متشابه القرآن : ابو علی الجبائی، ٢ : ١٨٩ ؛ (۴۴٦) متشابه القرآن و الحدیث : (آزالة الشّبهات عن الآیات الاحادیث المتشابهات) : محمد بن احمد الاسعردی ٢ : ۷٨؛ (۴٨۷) المجاز : عز بن عبدالسلام، ١ : ٣١٣ ؛ (۴٨٨) المجاز فی القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام، ٢ : ٣۴؛ (۴٨٩) مجاز القرآن : ابو عبیدة، ٢ : ٣٢۷؛ (۴٩٠) مجتبی التفسیر : محمّد بن عبدالله السعدی، ٢ : ١٦٠؛ (۴٩١) موجز التأویل عن معجز التنزیل : احمد بن کامل ، ١ : ٦٥؛ (۴٩٢) المحتوی فی القراءات الشّواذ : ابو عمرو الدّانی، ١ : ٣۷٥ ؛ (۴٩٣) المختزن فی علوم القرآن : ابوالحسن الاشعری ، ١ : ٣٩١ ؛ (۴٩۴) المختصر البارع فی قراءة نافع : ابن جزی الکلبی ، ٢ : ٨٢؛ (۴٩٥) مختصر البحر المحیط فی التفسیر : ابن البغدادی ، ١ : ٢٦٢ ؛ (۴٩٦) مختصر تفسیر البغوی : ابن الساعی، ١ : ٣٩۴ ؛ (۴٩۷) مختصر تفسیر بقی بن مخلّد : عبدالله بن محمّد الکلاعی ، ١ : ٢۴۷ ؛ (۴٩٨) مختصر تفسیر البلخی : ابو طاهر السّدوسی ، ٢ : ٦٩؛ (۴٩٩) مختصر تفسیر الجیانی : ابو طاهر السدوسی، ٢ : ٦٩؛ (٥٠٠) مختصر تفسیر ابن الخطیب ابن عبدالنور، ٢ : ٢۴١؛ مختصر تفسیر ابن سلّام للقرآن : ابن ابی زمنین، ٢ : ١٦٢؛ (٥٠١) مختصر تفسیر سلیم الرازی : ابو محمد الحجار، ١ : ٣٢٥ ؛ (٥٠٢) مختصر تفسیر ابن عطیة : ابراهیم الطائی، ١ : ١٥ ؛ (٥٠٣) مختصر تفسیر القرآن : ابو المطرف القنازعی، ١ : ٢٨٨ ؛ (٥٠۴) مذاهب القرّاء فی الهمزتین : ابو عمرو الدانی، ١ : ٣۷٥؛ (٥٠٥) المسائل فی القرآن : الجاحظ ، ٢ : ١٣ ؛ (٥٠٦) مشکاة البیان فی تفسیر القرآن : العکبری، ١ : ٢٥٨؛ (٥٠۷) المشکل: ابن الانباری، ٢ : ٢٢٩؛ (٥٠٨) المشکل : داوٗد بن خلف الاصبهانی، ١ : ١٦٨؛ (٥٠٩) مشکل القرآن : ابن قتیبه، ١ : ٢۴٥؛ (٥١٠) مشکل القرآن : مکّی بن ابی طالب، ٢ : ٣٣٨؛ (٥١١) المصاحف : السجستانی، ١ : ٢٣٠؛ (٥١٢) المصادر فی القرآن : الفرّاء، ٢ : ٣٦۷؛ (٥١٣) مصادر القرآن : ابراهیم بن یحیی الیزیدی، ١ : ٢٥؛ (٥١۴) المصباح المنیر فی علم التفسیر : الدّمیری، ١ : ٣٠٥؛ (٥١٥) معادن الابریز فی تفسیر الکتاب العزیز : ابن الجوزی، ٢ : ٣٨٣؛ (٥١٦) معالم التنزیل : البغوی، ١ : ١٥٨؛ (٥١۷) معانی القرآن : ابان بن تغلب، ١ : ١؛ (٥١٨) معانی القرآن : اسمعیل بن اسحق الجهضمی، ١ : ١٠٦؛ (٥١٩) معانی القرآن : الثعلب، ١ : ٩۷؛ (٥٢٠) معانی القرآن : الجعد الشیبانی، ٢ : ١٩٣؛ (٥٢١) معانی القرآن : ابوالحسن الخزاز النحوی، ١ :

۲۴۸؛ (۵۲۲) معانی القرآن : خلف النحوی، ۱ : ۱۶۵؛ (۵۲۳) معانی القرآن : ابن الخیاط، ۲ : ۸۴؛ (۵۲۴) معانی القرآن : الرؤاسی، ۲ : ۱۳۱؛ (۵۲۵) معانی القرآن : الزجاج، ۱ : ۱۰؛ (۵۲۶) معانی القرآن : سلّمة بن عاصم النحوی البغدادی (م بعد ۲۷۰ھ)، ۱ : ۱۹۵، ۲۰۸؛ (۵۲۷) معانی القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام (۲۲۳ھ)، ۲ : ۳۴، ۳۶؛ (۵۲۸) معانی القرآن : ابو عبیدہ (م ۱۸۸ھ)، ۲ : ۳۲۷؛ (۵۲۹) معانی القرآن : علی بن عیسی الوزیر، ۱ : ۴۱۹؛ (۵۳۰) معانی القرآن : الفرّاء، ۲ : ۳۶۷؛ (۵۳۱) معانی القرآن : المفضل بن خلف النحوی، ۲ : ۳۰؛ (۵۳۲) معانی القرآن : ابن قتیبہ، ۱ : ۲۴۵؛ (۵۳۳) معانی القرآن : قطرب، ۲ : ۲۵۵؛ (۵۳۴) معانی القرآن: الکسائی، ۱ : ۴۰۲؛ (۵۳۵) معانی القرآن : ابن کیسان، ۲ : ۵۴؛ (۵۳۶) معانی القرآن : مؤرج بن عمرو السدوسی، ۲ : ۳۴۱؛ (۵۳۷) معانی القرآن : المبرّد، ۲ : ۲۶۹؛ (۵۳۸) معانی القرآن : ابن المرادی، ۱ : ۶۸؛ (۵۳۹) معانی القرآن : واصل بن عطاء، ۲ : ۳۵۶؛ (۵۴۰) معانی القرآن الصغیرہ : یونس بن حبیب، ۲ : ۳۸۶؛ (۵۴۱) معانی القرآن الکبیر : یونس بن حبیب، ۲ : ۳۸۶؛ (۵۴۲) المعتمد فی التفسیر : ابوالقاسم الاصبہانی، ۱ : ۱۱۴؛ (۵۴۳) معرفة القراء : ابوالعلاء الہمذانی العطار، ۱ : ۱۲۹؛ (۵۴۴) المغنی فی علوم القرآن : ابن الجوزی، ۱ : ۲۷۱؛ (۵۴۵) مفردات القرآن : الراغب الاصبہانی؛ (۵۴۶) المقدم و المؤخر فی القرآن : ابن حنبل، ۱ : ۷۱؛ (۵۴۷) مقطوع القرآن و موصولہ : الکسائی، ۱ : ۴۰۲؛ (۵۴۸) المنہج القویم فی القرآن العظیم : شمس الدین ابن الصائغ، ۲ : ۱۸۳؛ (۵۴۹) الموضح فی معانی القرآن : محمد بن الحسن (م ۳۵۱ھ)، ۲ : ۱۳۲؛ (۵۵۰) الموضح فی التفسیر : ابوالقاسم الاصبہانی، ۱ : ۱۱۴؛ (۵۵۱) الموجز فی القراءات، مکی بن ابی طالب، ۲ : ۲۳۲، ۲۳۸؛ (۵۵۲) ناسخ القرآن و منسوخہ : ابراہیم الحربی، ۱ : ۵؛ (۵۵۳) ناسخ القرآن و منسوخہ : ابراہیم الکشی، ۱ : ۱۱؛ (۵۵۴) ناسخ القرآن و منسوخہ : ابو اسمعیل الترمذی، ۲ : ۱۰۵؛ (۵۵۵) ناسخ القرآن و منسوخہ : اسمعیل بن زیاد السکونی، ۱ : ۱۰۷؛ (۵۵۶) ناسخ القرآن و منسوخہ : جعفر بن مبشر الثقفی، ۱ : ۱۲۵؛ (۵۵۷) ناسخ القرآن و منسوخہ : الحارث ابن عبدالرحمن، ۱ : ۱۲۷؛ (۵۵۸) ناسخ القرآن و منسوخہ : حجاج بن محمد المصیصی الاعور، ۱ : ۱۲۸؛ (۵۵۹) ناسخ القرآن و منسوخہ : الزبیر بن احمد، ۱ : ۱۷۵؛ (۵۶۰) ناسخ القرآن و منسوخہ : عطاء بن مسلم الخراسانی، ۱ : ۳۸۰؛ (۵۶۱) ناسخ القرآن و منسوخہ : الکلبی، ۲ : ۱۴۴؛ (۵۶۲) ناسخ القرآن و منسوخہ : ہشام بن علی بن ہشام، ۲ : ۳۵۲؛ (۵۶۳) الناسخ و المنسوخ : ابوبکر البردعی، ۲ : ۱۷۴؛ (۵۶۴) الناسخ و المنسوخ : ابوبکر الحازمی، ۲ : ۲۶۱؛ (۵۶۵) النّاسخ و المنسوخ : ابوبکر بن العربی، ۲ : ۱۶۵؛ (۵۶۶) الناسخ و المنسوخ : الجعد الشیبانی، ۲ : ۱۹۳؛ (۵۶۷) الناسخ و المنسوخ : الحسن بن علی بن فضال، ۱ : ۱۳۸؛ (۵۶۸) النّاسخ و المنسوخ : ابوالحسن القمی، ۱ : ۳۸۵؛ (۵۶۹) النّاسخ و المنسوخ : الحسن بن واقد القرشی، ۱ : ۱۶۰؛ (۵۷۰) النّاسخ و المنسوخ : ابن حنبل، ۱ : ۷۱؛ (۵۷۱) النّاسخ و المنسوخ : السجستانی، ۱ : ۲۳۰؛ (۵۷۲) الناسخ و المنسوخ : سریج بن یونس، ۱ : ۱۷۸؛ (۵۷۳) النّاسخ و المنسوخ : سلیمان بن خلف الباجی، ۱ : ۲۰۴؛ (۵۷۴) الناسخ و المنسوخ : ابوالعباس الاشبیلی، ۱ : ۴۰؛ (۵۷۵) الناسخ و المنسوخ : عبدالرحمن بن زید بن اسلم العدوی، ۱ : ۲۶۵؛ (۵۷۶)

الناسخ و المنسوخ : عبدالملک بن حبیب الاندلسی، ۱ : ۳۰۰؛ (۵۷۷) الناسخ و المنسوخ : عبدالوهاب بن عطاء العجلی، ۱ : ۳۶۴؛ (۵۷۸) الناسخ و المنسوخ : ابو عبید القاسم بن سلام، ۲ : ۳۴؛ (۵۷۹) الناسخ و المنسوخ : قاسم بن اصبغ، ۲ : ۳۲؛ (۵۸۰) الناسخ و المنسوخ : ابن المرادی، ۱ : ۶۷؛ (۵۸۱) الناسخ و المنسوخ : ابوالمطرف بن فطیس، ۱ : ۲۸۶؛ (۵۸۲) الناسخ و المنسوخ : مقاتل بن سلیمان، ۲ : ۳۳۱؛ (۵۸۳) الناسخ و المنسوخ : المنذر بن سعید، ۲ : ۳۳۶؛ (۵۸۴) الناسخ و المنسوخ : هبة الله بن سلامه، ۲ : ۳۴۸؛ (۵۸۵) النشر فی القراءات العشر : شمس الدین ابن الجزری، ۲ : ۶۰؛ (۵۸۶) نظم القرآن : البلخی، ۱ : ۴۳؛ (۵۸۷) نظم القرآن : الجاحظ، ۲ : ۱۳؛ (۵۸۸) نظم القرآن : الحسن بن علی الطوسی، ۱ : ۱۳۸؛ (۵۸۹) نظم القرآن : السجستانی، ۱ : ۲۳۰؛ (۵۹۰) نفی التحریف عن القرآن الشریف : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۵۹۱) النکت فی القرآن : ابن فضال، ۱ : ۴۲۲؛ (۵۹۲) النکت القرآنیه علی سورة قٓ : صدرالدین الرؤاسی ۲ : ۲۴۳؛ (۵۹۳) الهدایة فی التفسیر : مکی بن ابن طالب، ۲ : ۳۳۲؛ (۵۹۴) الهدایه فی القراءات : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۵۹۵) الهدایه فی القراءات السبع : المهدی ۱ : ۵۶؛ (۵۹۶) الوسیط فی التفسیر : الواحدی، ۱ : ۳۸۸؛ (۵۹۷) الوقف والابتداء : ابن الانباری، ۲ : ۲۲۶؛ (۵۹۸) الوقف والابتداء : ثعلب، ۱ : ۹۷؛ (۵۹۹) الوقف والابتداء : رکن الدین السجاوندی، ۲ : ۱۷۲؛ (۶۰۰) الوقف والابتداء : ابو عمرو الدانی، ۱ : ۳۷۵؛ (۶۰۱) الوقف والابتداء : ابن مقسم، ۲ : ۱۲۸؛ (۶۰۲) الوقف والابتداء : مکی بن ابن طالب، ۲ : ۳۳۸؛ (۶۰۳) الوقف والابتداء الصغیر : الرؤاسی ۲ : ۱۳۱؛ (۶۰۴) الوقف والابتداء الکبیر : الرؤاسی ۲ : ۱۳۱؛ (۶۰۵) وقف التمام : الاخفش ۱ : ۱۸۶؛ (۶:۶) وقف حمزة علی الهمز : الحسن بن قاسم المرادی، ۱ : ۱۳۹؛ (۶۰۷) الوقف علی کلا : مکی بن ابی طالب، ۲ : ۳۳۲، ۳۳۸؛ (۶۰۸) الوقوف : احمد بن کامل، ۱ : ۶۵ ۔

ذیل میں قرآن مجید سے متعلق ایک سو سے زائد ایسی کتابوں کی فهرست درج کی جاتی هے جو ایک فرد واحد یعنی ابوبکر محمد بن خیر بن عمر بن خلیفه الاموی الاشبیلی (م ۵۰۲ھ / ۱۱۷۹ع) نے اپنے شیوخ و اساتذه سے مختلف طُرق سے پڑهیں یا سنیں ۔ اس سے ایک طرف تو پانچویں صدی هجری کے ایک اندلسی عالم کے تبحر علمی کا اندازه هوتا هے اور دوسری طرف مسلمان طلبه اور اساتذه کے قرآن مجید سے شغف اور وابستگی کا پتا چلتا هے ۔ یه بهی معلوم هوتا هے که کیسے کیسے دقیق و مشکل اور وسیع علوم پر ان کی کتنی گهری نظر تهی ۔ یه حقیقت بهی کهل کر سامنے آتی هے که علوم القرآن سے متعلق تصانیف کا کتنا وافر ذخیره موجود تها ۔ یه بات کبهی فراموش نه هونی چاهیے که ابن خیر نے حدیث، علم فقه، علم ادب، علم سیر و انساب، علم الفرائض، علم اللغات وغیره پر اسی کثرت سے کتابیں مطالعه کیں، نیز هر کتاب کی قراءت و سماعت کی سند اپنے شیوخ سے مؤلفین اور مصنفین تک پهنچائی هے ۔ اس قسم کی معلومات بیسیوں علما سے ملتی هیں.

(۱) ادب القاری و المقری : ابوبکر محمد بن علی ابن احمد الادفوی المقری، (ص ۴۷)؛ (۲) البیان عن تلاوة القرآن : الشیخ ابو عمر بن عبدالبر، (ص ۷۲)؛ (۳) اخلاق حملة القرآن : ابوبکر محمد بن الحسین الاجری، (ص ۷۲، ۲۸۵)؛ (۴) کتاب قراءة النبی : ابو بکر محمد بن مجاهد المقری، (ص ۲۳)؛ (۵) کتاب القراءات : ابو عبید القاسم بن سلام الهروی (م ۲۲۳ھ)، (ص ۲۳)؛ (۶) المجبر فی القراءات :

ابوبکر بن اشته، (ص ۲۴)؛ (۷) الهادی فی القراءات : ابوعبدالله محمد بن سفیان المقری القیروانی، (ص ۲۴)؛ (۸) التمهید فی القراءات : ابو علی الحسن بن محمد بن ابراهیم المقری البغدادی المالکی، (ص ۲۶)؛ (۹) الروضه فی القراءات : ابو علی الحسن بن محمد المقری البغدادی، (ص ۲۶)؛ (۱۰) الاختصار فی القراءات : ابوالحسن احمد بن محمد القنطری المقری، (۲۶)؛ (۱۱) التذکرة فی القراءات : ابوالحسن طاهر ابن الطیب بن غلبون، (ص ۲۶)؛ (۱۲) کتاب التیسیر فی القراءات : ابو عمر و عثمان بن سعید المقری الدانی، (ص ۲۸)؛ (۱۳) الجامع فی القراءات : ابو معشر عبدالکریم بن عبدالصمد بن محمد الطبری، (ص ۳۰)؛ (۱۵) المهذب فی القراءات : ابوالحکم العاصی بن خلف بن محرزالمقری، (ص ۳۰)؛ (۱۶) کتاب الفصل فی القراءات : ابو طاهر عبدالواحد بن عمر بن ابی هاشم المقری البغدادی، (ص ۳۳)؛ (۱۷) الارشاد الی معالم اصول قراءة : ابو عبدالرحمٰن نافع ابن عبدالرحمٰن بن ابی نعیم المدنی، (ص ۳۳)؛ (۱۸) الابانة عن معانی القراءات : ابو محمد مکی بن ابی طالب المقری، (ص ۴۱)؛ (۱۹) المحتوی علی الشاذ من القراءات : المقری ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی، (ص ۲۹)؛ (۲۰) اختلاف القراءات و تصریف وجوهها : ابوبکر بن مجاهد المقری، (ص ۲۳)؛ (۲۱) الحجة لاختلاف القراء : ابو علی الحسن بن الغفار الفارسی، (۲۴)؛ (اس کا اختصار ابو عبدالله محمد بن شریح بن احمد المقری نے کیا)؛ (۲۲) الجامع القراءات الائمة : ابو القاسم عبدالجبار بن احمد عمر بن الحسن الطرسوسی المقری، (ص ۲۵)؛ (۲۳) الارشاد فی معرفة مذاهب القراء السبعة : ابو الطیب عبدالمنعم بن عبید الله بن غلبون المقری الحلبی، (ص ۲۵)؛ (۲۴) کتاب استکمال الفائدة (هو کتاب الامالة فی مذاهب القراء السبعة) : ابو الطیب بن غلبون، (ص ۲۷)؛ (۲۵) الاقتصاد فی القراءات السبع : ابو عمرو عثمان بن سعید الحافظ، (ص ۲۹)؛ (۲۶) اکمال الفائدة فی القراءات السبع : ابو الطیب بن غلبون المقری، (ص ۲۷)؛ (۲۷) ایجاز البیان عن اصول قراءة ورش عن نافع : المقری ابو عمرو الدانی، (ص ۲۹)؛ (۲۸) البیان فی القراءات السبع : ابو طاهر عبدالواحد بن عمر بن ابی هاشم المقری الحافظ البغدادی، (ص ۳۲)؛ (۲۹) التبصرة فی القراءات السبع : ابو محمد مکّی بن ابی طالب المقری، (ص ۲۸)؛ (۳۰) کتاب التبصرة والتذکار لحفظ مذاهب القراء السبعة بالا مصار من روایاتهم و طرقهم المشهورة بالآثار : ابوبکر محمد ابن مفرج بن محمد المقری البطلیوسی المعروف با بن الدبوبله، (ص ۳۳)؛ (۳۱) التذکرة فی القراءات السبع : ابو محمد مکی بن ابی طالب المقری، (ص ۴۱)؛ (۳۲) التذکرة فی القراءات السبع عن القراء السبعة المشهورین : ابو الحکم العاصی بن خلف بن محرز المقری، (ص ۳۰)؛ (۳۳) التذکیر فی القراءات السبع : ابو عبدالله محمد بن شریح المقری، (ص ۳۲)؛ (۳۴) التقریب فی القراءات السبع : ابو العباس احمد بن محمد بن سعید بن حرب اللخمی المقری المسیلی، (ص ۳۴)؛ (۳۵) التقریب والاشعار فی مذاهب القراء السبعة ائمة الامصار : امام ابو محمد شعیب بن عیسی بن علی الأشجعی المقری، (ص ۳۴)؛ (۳۶) التلخیص فی القراءات الثمان عن القراء الثمانیة المشهورین : ابو معشر عبدالکریم بن عبدالصمد بن محمد بن علی ابن محمّد المقری الطبری، (ص ۲۹)؛ (۳۷) کتاب قراءة یعقوب بن اسحٰق الحضرمی (فی روایة ابی عبدالله بن المتوکل اللؤلوی الملقب بہروس) : ابوعبدالله محمد بن شریح المقری، (ص ۳۵)؛ (۳۸) کتاب قراءة یعقوب بن اسحٰق الحضرمی (فی روایة روس و روح عنه) : ابو محمد شعیب بن عیسی بن علی الاشجعی المقری، (ص ۳۵)؛ (۳۹) التنبیه علی مذهب ابی عمرو بن

العلاء فی الامالة و الفتح بالعلل : المقری ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی، (ص ۲۹) ؛ (۴۰) کتاب التلخیص لاصول قراءة نافع بن عبدالرحمٰن : الحافظ ابو عمرو عثمان بن سعید المقری، (ص ۴۱)؛ (۴۱) التنبیه علی علی اصول قراءة نافع بن عبدالرحمٰن : ابو محمد مکی بن ابی طالب المقری، (ص ۴۱) ؛ (۴۲) التهذیب لاختلاف قراءة نافع فی روایة ورش و ابی عمرو بن العلاء فی روایة الیزیدی و اختلاف ورش و قالون عن نافع : ابو الطیب بن غلبون المقری، (ص ۲۵) ؛ (۴۳) القراءات السبع عن الائمة السبعة : ابو احمد عبدالله ابن الحسین بن حسنون المقری السامری، (ص ۲۷) ؛ (۴۴) الکافی فی القراءات السبع عن القراء السبعة المشهورین : الشیخ الحافظ ابو عبدالله محمد بن شریح بن احمد الرعینی المقری، (ص ۳۱)؛ (۴۵) الکشف عن وجوه القراءات السبع و حججها و عللها و مقاییس النحو فیها : ابو محمد مکی بن ابی طالب المقری، (ص ۴۳)؛ (۴۶) قصیدة ابی مزاحم موسی بن عبید الله الخاقانی (فی وصف القراءة و القراء) (ص ۷۲)؛ (۴۷) قصیدة ابی الحسن علی بن عبدالغنی القهری الحصری المقری (فی قراءة نافع)، (ص ۷۴)؛ (۴۸) قصیدة ابی الحسین محمد بن احمد الملطی (فی معارضة قصیدة ابی مزاحم الخاقانی، (ص ۷۳)؛ (۴۹) (الف) المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات والایضاح عنها: (ب) المحتسب فی شرح القراءة الشاذه؛ ابو الفتح عثمان بن جنی النحوی الموصلی، (ص ۴۳)؛ (۵۰) کتاب الهدایة الی مذهب القراء السبعة : ابو العباس احمد بن عمار بن ابی العباس المهدوی المقری، (ص ۳۱)؛ (۵۱) المرشد فی القراءات السبع : ابو الطیب بن غلبون المقری، (ص ۲۵)؛ (۵۲) کتاب الایضاح فی الهمزتین : المقری ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی، (ص ۲۹)؛ (۵۳) کتاب الیاءات : ابو عمرو الدانی، (ص ۲۹)؛ (۵۴) کتاب مسئلة السنینیة (وهی مسئلة من الهمز) : المقری ابو عمرو الدانی، (ص ۲۹)؛ (۵۵) کتاب روایة الادغام الکبیر لابی عمرو ابن العلاء : ابو عبدالله محمد بن شریح، (ص ۳۵)؛ (۵۶) کتاب الادغام الکبیر لا بی عمرو بن العلاء : ابو محمد شعیب بن عیسی بن علی الاشجعی المقری، (ص ۳۵)؛ (۵۷) التحدید فی معرفة التجوید لتلاوة القرآن : الحافظ ابی عمرو عثمان بن سعید المقری الدانی، (ص ۴۰)؛ (۵۸) الرعایة لتجوید القراءة و تحقیق لفظ التلاوة : ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ۴۰)؛ (۵۹) نهایة الاتقان فی تجوید تلاوة القرآن: ابو الحسن شریح بن محمد المقری، (ص ۳۸)؛ (۶۰) کتاب التحصیل، لفوائد کتاب التفصیل، الجامع لعلوم التنزیل : ابو العباس احمد بن عمار المهدوی المقری، (ص ۴۴)؛ (۶۱) احکام القرآن : اسمٰعیل بن اسحٰق القاضی، (ص ۵۱)؛ (۶۲) احکام القرآن : بکر بن العلاء القشیری، (ص ۵۲)؛ (۶۳) احکام القرآن : ابوبکر ابن بکیر، (ص ۵۳)؛ (۶۴) احکام القرآن : القاضی ابو بکر محمد بن عبدالله بن العربی، (ص ۵۴)؛ (۶۵) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو داوٗد سلیمان بن الاشعث السجستانی، (ص ۴۷)؛ (۶۶) ناسخ القرأن و منسوخه : ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ۵۱)؛ (۶۷) ناسخ القرآن و منسوخه : القاضی ابو بکر محمد بن عبدالله ابن العربی (ص ۵۱)؛ (۶۸) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو القاسم هبة الله المفسر، (ص ۴۶)؛ (۶۹) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو جعفر ابن النحاس، (ص ۴۹)؛ (۷۰) ناسخ القرآن و منسوخه : ابو عبید القاسم بن سلام (م ۲۲۳ھ)، (ص ۴۷)؛ (۷۱) کتاب الوقف والا بتداء : ابو جعفر بن النحاس، (ص ۴۵)؛ (۷۲) الوقف والا بتداء : ابو بکر محمد بن القاسم بن الانباری، (ص ۴۴)؛ (۷۳) المکی والمدنی من القرآن و اختلاف المکی والمدنی فی آیه : ابو عبدالله محمد شریح ابن احمد المقری، (ص ۳۹)؛ (۷۴) فضائل القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام، (ص ۶۹)؛ (۷۵) فضائل

القرآن : ابوذر عبد بن احمد الهروی، (ص ۷۰)؛ (۷۶) فضائل القرآن : یحیی بن ابراهیم بن مزین (ص ۷۰)؛ (۷۷) فضائل القرآن: عباس بن اصبغ الهمدنی، (ص ۷۱)؛ (۷۸) غریب القرآن : ابو محمد بن قتیبه (م ۲۷۶ھ)، (ص ۶۶)؛ (۷۹) غریب القرآن : ابو محمد یحیی بن المبارک بن المغیره العدوی الیزیدی (م ۲۰۲ھ)، (ص ۶۷)؛ (۸۰) غریب القرآن : ابو محمد مکی بن ابی طالب الاندلسی (م ۴۳۷ھ)، (ص ۶۷)؛ (۸۱) کتاب الغریبین : غریب القرآن و غریب الحدیث فی نظام واحد : ابو عبید احمد بن محمد الهروی، (م ۴۰۱ھ) (ص ۶۹)؛ غریب القرآن والا حصہ الگ بھی مکتبۃ جامع القرویین فاس میں موجود ہے؛ (۸۲) نزهة القلوب فی تفسیر غریب القرآن: ابوبکر محمد بن عزیز السجستانی، (م ۳۳۰ھ)، (ص ۶۱)؛ (۸۳) یاقوتة الصراط فی غریب القرآن : ابو عمر احمد بن محمد بن عبدالواحد الزاهد المطرز، (ص ۶۰)؛ (۸۴) کتاب المجاز (فی غریب القرآن) : ابو عبیدة معمر بن المثنّی، (۵۹)؛ (۸۷) العالم والمتعلم فی معانی القرآن : ابو جعفر احمد بن محمد بن اسمٰعیل النحوی النحاس، (م ۳۳۸) (ص ۶۵)؛ (۸۵) معانی القرآن و اعرابه : ابو اسحٰق ابراهیم بن السری الزجاج (م ۳۱۱)، (ص ۶۴)؛ (۸۶) شواهد القرآن : ابو عبید القاسم بن سلام، (ص ۷۱)؛ (۸۷) اعراب القرآن : ابو جعفر بن احمد بن محمد ابن النحاس، ص ۶۵؛ (۸۸) مشکل اعراب القران : ابو بکر بن فورک، (ص ۶۹)؛ (۸۹) مشکل اعراب القرآن : ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ۶۸)؛ (۹۰) مشکل القرآن : ابو محمد بن قتیبه، (ص ۶۷)؛ (۹۱) استیعاب البیان فی معرفة مشکل القرآن : ابو عبداللّٰه محمد بن ابی العافیة، (ص ۴۹)؛ (۹۲) الامثال الکامنة فی القرآن: ابو محمد الحسن بن عبدالرحمٰن بن اسحٰق القضاعی، (ص ۵۷)؛ (۹۳) الامثال الکامنة فی القرآن : الحسن بن الفضل، (ص ۵۷)؛ (۹۴) تفسیر القرآن : ابوبکر محمد بن الحسن بن زید بن هارون المقری الموصلی النقاش، (ص ۵۷)؛ (۹۵) تفسیر القرآن : عبدالرزاق بن همام، (ص ۵۴)؛ (۹۶) تفسیر القرآن : ابو عبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی، (ص ۵۸)؛ (۹۷) کتاب النکت فی تفسیر القرآن : ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری الماوردی، (ص ۵۹)؛ (۹۸) الکشف و البیان عن تفسیر القرآن : ابو اسحٰق احمد بن محمد التغلبی، (ص ۵۹)؛ (۹۹) تفسیر القرآن : یحیی بن سلام، (ص ۵۶)؛ تفسیر القرآن : ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، (۵۸)؛ (۱۰۰) انتخابات نظم القرآن للجرجانی : المقری ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ۴۱)؛ (۱۰۱) جزء فیه تعدیل التجزئة بین الائمة فی شهر رمضان فی قراءة القرآن : ابو محمد مکی بن ابی طالب، (ص ۶۷)؛ (۱۰۲) البرهان فی علوم القرآن : ابو الحسن علی بن ابراهیم النحوی الجوفی، (ص ۷۱)، (۱۰۳) تاریخ طبقات القراء والمقرئین : ابو عمرو عثمان ابن سعید الدانی (ص ۷۲)۔

تراجم قرآن مجید : قرآن مجید عربی زبان میں نازل ہوا۔ قرآن کے مخاطب اول اور سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والے عرب ہی تھے۔ بعد ازاں اسلام جہاں جہاں پہنچا، قرآن مجید بھی ان کے ساتھ پہنچا اور قرآن مجید نے اپنی زبان کی سیادت تسلیم کرائی۔ قرآن مجید کی خاطر نو مسلم اقوام نے عربی زبان کو اپنایا اور اسے مادری زبان کے برابر حیثیت دی۔ پھر امتداد زمانہ سے ایک ایسا دور آیا کہ عوام کو سمجھانے کے لیے قرآن مجید کے ترجمے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ بعض روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلمان فارسیؓ نے آنحضرت صلّی اللّٰه علیه و آله وسلّم کی اجازت سے اپنے هموطن نو مسلموں کے لیے سورة الفاتحة کا فارسی ترجمه کیا تھا (السرخی : المبسوط، کتاب

الصلوٰۃ) ۔ بنو امیہ کی خلافت کے اواخر میں قرآن مجید کے بربر زبان میں ترجمے کا ذکر بھی ملتا ہے (نالینو: محاضرات جغرافیہ) اور اسے اولین ترجمۂ قرآن مجید کہا جا سکتا ہے ۔ ترجمہ دو طرح کا ہو سکتا ہے : ایک لفظی اور دوسرا تفسیری و معنوی ۔ ترجمۂ قرآن مجید کسی نوع کا بھی ہو اس میں وہ خوبی کلام و اعجاز اور حسن بیان پیدا نہیں ہو سکتا جو عربی زبان میں موجود ہے ۔ عربی زبان میں قرآن مجید کلام اللہ ہے اور ترجمہ کتنا ہی حسین و جمیل کیوں نہ ہو، بہر حال وہ ترجمہ اور مفہوم و مطلب ہے اور اعجاز و ایجاز کے ان تمام اوصاف اور خوبیوں سے یکسر محروم جو کلام الٰہی میں بدرجۂ غایت موجود ہیں ۔ اسے کلام اللہ کا مفہوم و ترجمہ ہی کہیں گے ۔ ترجمہ کلام اللہ نہیں کہلا سکتا ۔ ترجمے میں یہ بات پیش نظر ہوتی ہے کہ وہ سلیس سادہ، عام فہم اور باوقار ہو اور قرآن مجید کے مفہوم کو ادا کرتا ہو ۔ قرآن مجید کا ترجمہ کرنے والوں کے دو نمایاں مکتب فکر ہیں : ایک مسلمانوں کا مکتب فکر اور دوسرا غیر مسلموں کا ۔ علماے اسلام نے اپنے اپنے ملکوں کی زبان میں قرآن فہمی کے لیے ترجمے کیے ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ قرآن مجید ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے، اس لیے ہر شخص کے لیے اسے سمجھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کا موقع مہیا کیا جائے ۔ اس کے برعکس غیر مسلم اقوام کے مذہبی رہنماؤں نے قرآن مجید کو خود سمجھنے اور پھر اپنی قوم کو عمدًا ایک غلط قسم کا تأثر دینے کے لیے یورپ کی مختلف زبانوں میں ترجمے کیے ۔ مغربی زبانوں میں پہلا ترجمۂ قرآن مجید راہبوں کے ایک سربراہ پطرس Peter Abbot of Cluny کی فرمائش پر انگلستان کے ایک فاضل رابرٹس Robertus Retenensis نے لاطینی زبان میں ۱۱۴۳ء میں مکمل کیا ۔ یہ ترجمہ تقریبًا چار صدیوں تک مخطوطوں کی شکل میں مروج رہا ۔ سیورش Zurich (سوئیزرلینڈ) کے ایک شخص تھیوڈور Theodor نے اس قدیم لاطینی ترجمے کو ۱۵۴۳ء میں باسل Basle سے شائع کیا ۔ بقول پروفیسر آربری یہ ترجمہ غلطیوں اور غلط فہمیوں کا پلندا ہے اور متعصبانہ بدنیتی پر مبنی ہے ۔ اس کے باوجود اس ترجمے نے جدید مغربی زبانوں میں تراجم کے لیے بنیاد و اساس کا کام کیا ۔ بعد ازاں یہ ترجمہ دو تین بار طبع ہوا ۔ مراکش کے ایک پادری کا لاطینی زبان میں کیا ہوا ترجمہ ۱۶۹۸ء میں اٹلی سے شائع ہوا ۔

قرآن مجید کا فرانسیسی ترجمہ ۱۶۴۷ء میں Andre du Ryer نے شائع کیا ۔ الیگزانڈر راس Alexandar Ross نے دو سال بعد اس ترجمے کو انگریزی زبان میں منتقل کیا ۔ بعد ازاں دو تین اور ترجمے فرانسیسی زبان میں شائع ہوے ۔ یہ تراجم قطعًا تسلی بخش نہ تھے ۔ عصر حاضر میں ڈاکٹر محمد حمیداللہ کا فرانسیسی زبان میں ترجمۂ قرآن ہر لحاظ سے قابل ستائش اور لائق مطالعہ ہے ۔ انگریزی کا ایک قابل اعتنا ترجمہ انگلستان کے ایک وکیل جارج سیل George Sale نے ۱۷۳۴ء میں شائع کیا ۔ سیل کے پیش نظر پادری Maracci کا لاطینی ترجمہ بھی تھا جو ۱۶۹۸ء میں Padua سے شائع ہو چکا تھا ۔ پروفیسر آربری کو سیل کے ترجمے کے بارے میں قطعًا کوئی خوش فہمی نہیں ہے ۔ اس کی رائے میں اگرچہ سیل کو زیادہ سہولتیں میسر تھیں، پھر بھی وہ تعصب اور جانب داری کا برابر شکار رہا اور اس سلسلے میں وہ کوئی خلش بھی محسوس نہ کرتا تھا ۔ سیل کا دیباچہ پڑھ کر کہنا پڑتا ہے کہ وہ بدنیت بھی تھا ۔ تقریبًا ڈیڑھ صدی تک سیل کا ترجمہ عیسائی حلقوں میں مروج و متداول رہا اور گبن اور کارلائل ایسے لوگ بھی

اسی بدنیتی پر مبنی ناقص ترجمے کو پڑھ کر اسلام، قرآن اور پیغمبر اسلامؐ کے بارے میں اپنی اپنی رائے قائم کرتے رہے ۔ ۱۸۶۱ء میں پادری راڈویل J.M. Rodwell کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا ۔ اس ترجمے میں ترتیب تلاوت کے بجائے ترتیب نزول کے اعتبار سے سورتوں کو مرتب کیا گیا ۔ خود انگریز فضلا کو قرآن مجید کے تراجم کے نقائص کا احساس و اعتراف تھا ۔ مارگولیتھ ایسے فاضل نے راڈویل کے ترجمے کو پہلے تراجم کی نسبت سے قدرے بہتر قرار دیا ۔ ۱۸۸۰ء میں ایڈورڈ ہنری پامر Edward Henry Palmer نے انگریزی ترجمہ شائع کیا ۔ عیسائی حلقوں میں پامر کا ترجمہ بھی پہلے تراجم سے قدرے بہتر قرار دیا گیا اور نسبةً خاصا مقبول بھی ہوا، لیکن اسلامی زاویۂ نگاہ سے کوئی ترجمہ بھی قطعی طور پر قابل اطمینان اور لائق اعتماد نہ تھا ۔ انگریزی زبان میں قابل اعتبار ترجمہ قرآن مجید پہلی مرتبہ ایک نو مسلم انگریز محمد مار ماڈیوک پکتھال Muhammad Marmaduke Pickthal کے قلم سے ۱۹۳۰ء میں لنڈن سے شائع ہوا ۔ معدودے چند تسامحات کو نظر انداز کرتے ہوئے یہ ترجمہ مقبول خاص و عام ہوا ۔ برطانوی فضلا کے قلم سے ایک دو اور تراجم بھی قابل ذکر ہیں ۔ رچرڈ بل (Richard Bell) نے ۱۹۳۷ء تا ۱۹۳۹ء دو جلدوں میں قرآن مجید کا انگریزی ترجمہ ایڈنبرہ (Edinburg) سے شائع کیا ۔ پروفیسر اے جے آربری (A. J. Arberry) نے ۱۹۵۵ء میں لنڈن سے دو جلدوں میں *The Quran Interpreted* کے عنوان سے ترجمۂ قرآن شائع کیا .

خود مسلمانوں کے کیے ہوئے کئی انگریزی ترجمے برصغیر پاک و ہند میں شائع ہو چکے ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں: مرزا ابوالفضل (الہ آباد ۱۹۰۰ء)، ڈاکٹر عبدالحکیم (۱۹۰۵ء)، محمد علی (بار اول ۱۹۱۷ء)، میرزا حیرت دہلی (۱۹۱۹ء)، حافظ غلام سرور (۱۹۳۰ء)، عبداللہ یوسف علی (بار اول ۱۹۳۵ء)، عبدالماجد دریا آبادی (نیز دیکھیے عبدالحی الحسنی : الثقافة الاسلامیة فی الہند) .

انگریزی ترجموں پر تنقید و تبصرہ کے لیے دیکھیے حافظ غلام سرور کے انگریزی ترجمۂ قرآن *Translation of the Holy Quran* کا دیباچہ Introduction (vii تا xliv) جس میں جارج سیل، راڈ ویل، پامر اور محمد علی لاہوری کے ترجموں پر تنقید و تبصرہ کیا گیا ہے ۔ اسی طرح پروفیسر آربری نے بھی اپنے دیباچۂ ترجمۂ قرآن مجید (دیکھیے Preface, *The Quran Interpreted*، ص ۷ تا ۲۸) میں انگریزی تراجم پر کچھ مفید باتیں لکھی ہیں .

عبرانی زبان میں بھی قرآن مجید کے دو تین تراجم موجود ہیں ۔ پہلا ترجمہ یعقوب بن اسرائیل کا، دوسرا ہرمن رکنڈروف کا (۱۹۲۷ء) اور تیسرا فلین کا جو بیت المقدس سے ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا.

اطالوی زبان میں: ہینن کا ترجمہ (۱۵۴۷ء)، کازو کا ترجمہ (۱۸۴۷ء)، بنیر کا ترجمہ (۱۸۸۲ء)، فروجو کا ترجمہ (۱۹۲۸ء) ، بوٹلی کا (۱۹۲۹ء) .

ہسپانوی زبان میں تراجم : ڈی رولس (میڈرڈ ۱۸۴۴ء)؛ برجیونڈو (میڈرڈ ۱۸۷۵ء)؛ آرٹرز (بارسلونا ۱۸۷۶ء)؛ بیسویں صدی میں بھی چار پانچ مزید ترجمے ہسپانوی زبان میں شائع ہو چکے ہیں ۔ جاپانی، چینی، ارمنی اور ڈچ (ہولندی) زبانوں میں تین تین چار چار تراجم موجود ہیں ۔ اسی طرح بوہیمی، جاوی، ہندی میں بھی کئی کئی تراجم ملتے ہیں ۔ پولینڈی، پرتگالی، ڈنمارکی اور روسی زبانوں میں بھی ترجمے کئے گئے ہیں ۔ ترکی اور فارسی میں بھی کئی کئی تراجم موجود ہیں ۔ پنجابی، سندھی، پشتو اور بنگلہ میں بھی قرآن مجید کے

ترجمے کیے گئے۔ فارسی تراجم میں شاہ ولی اللہؒ دہلوی کا ترجمہ خاصا مقبول و مشہور ہوا۔ پنجابی ترجموں میں حافظ محمد لکھوی کا ترجمہ بہت مقبول ہے۔

اردو تراجم قرآن میں شاہ عبدالقادر (۱۲۰۵ء) اور شاہ رفیع الدین کے تراجم بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے بعد نذیر احمد دہلوی، فتح محمد جالندھری، محمود حسن اور اشرف علی تھانوی کے تراجم بڑے مقبول ہوے۔ نیز ہر مکتب فکر کے علما نے اپنے اپنے اسلوب و انداز میں اردو میں تفسیریں اور ترجمے شائع کیے ہیں۔ جدید شائع ہونے والے تراجم میں ابوالکلام آزاد (ترجمان القرآن)، عبدالماجد دریا بادی کا ترجمہ اور سید ابوالاعلی مودودی کا ترجمہ و تفسیر، (تفہیم القرآن) بھی قابل ذکر ہیں۔ نقشۂ ذیل سے معلوم ہوگا کہ دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن مجید کے کتنے کتنے تراجم موجود ہیں۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس تعداد میں اضافہ ہوتا رہتا ہے:

| | | | |
|---|---|---|---|
| اردو | ۹۲ | اطالوی | ۱۹ |
| فارسی | ۵۲ | جرمنی | ۱۶ |
| ہندی | ۱۸ | لاطینی | ۱۵ |
| گجراتی | ۹ | ہسپانوی | ۶ |
| پشتو | ۱۴ | ہولندی (ڈچ) | ۵ |
| سندھی | ۶۷ | روسی | ۶ |
| پنجابی | ۶ | چینی | ۵ |
| بنگلہ | ۶ | پرتگالی | ۴ |
| ملیالم | ۳ | ارمنی | ۴ |
| سنسکرت | ۲ | ڈنمارکیہ ڈینشی | ۴ |
| مرہٹی | ۱ | سویدیہ (سویڈش) | ۳ |
| تامل | ۱ | پولندی (پولش) | ۳ |
| گورمکھی | ۱ | جاپانی | ۳ |
| کنٹری | ۱ | سربیہ | ۲ |
| تلیگو | ۳ | ہنگری | ۲ |
| ترکی | ۷ | یونانی | ۲ |
| سواحلی | ۶ | برمی | ۲ |
| انگریزی | ۲۶ | مکسرین | ۲ |
| فرانسیسی | ۲۲ | بوہیمیہ | ۲ |
| ارگونین | ۱ | آسٹرین | ۲ |
| البانیہ | ۱ | انڈو چائنا | ۱ |
| بلغاری | ۱ | حبشی | ۱ |
| رومانی | ۱ | جاوی | ۱ |
| فلپائن | ۱ | مالٹی | ۱ |

یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ یہ ایک سرسری جائزہ ہے۔ اس سلسلے میں یہ کوئی حرف آخر نہیں ہے۔ کتنی ہی زبانیں ہیں جن تک ہماری رسائی نہیں ہو سکی۔ بہرحال یہ حقیقت ہے کہ دنیا کی بیشتر زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم جیسے بھی ہیں موجود ہیں۔

**مآخذ:** (۱) مناع القطان: مباحث فی علوم القرآن، (۱۹۷۳ء)، باب ترجمۃ القرآن، ص ۳۱۲ تا ۳۲۲؛ (۲) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب؛ قاہرہ ۱۹۵۹ء)، ۱: ۱۴۱ تا ۱۴۴، (بالخصوص تراجم و مآخذ)؛ (۳) حافظ غلام سرور: *Translation of the Holy Quran*، آوکسفرڈ ۱۹۳۰ء، Introduction (تعارف)؛ (۴) A. J. Arberry: *The Quran Interpreted*، (لنڈن ۱۹۵۵ء)، Preface، ص ۷ تا ۲۸؛ (۵) Schwally: *Geschichte des Qurans*، ۲۱۸، ۲۲۴؛ (۶) سیارہ ڈائجسٹ (اپریل ۱۹۷۰ء)، قرآن نمبر، حصۂ سوم، (تراجم قرآن مجید).

(عبدالقیوم)

**اہتمام کتابت قرآن مجید:** مسلمانوں نے قرآن مجید کی کتابت کے سلسلے میں بھی جس محبت و دلبستگی اور شغف و شیفتگی کا ثبوت دیا ہے اس کی مثال نہیں ملتی۔ قرآن مجید کی

کتابت اور طرز تحریر سے ایک مستقل اسلوب کا فن خطاطی معرض وجود میں آیا.

عہد نبوی میں قرآن مجید لکھنے والے کئی صحابۂ کرام رض تھے جن میں خلفاے راشدین کے علاوہ حضرات زید بن ثابت، اُبَیّ بن کعب، عبداللہ بن مسعود، مُعاذ بن جَبَل، ابو زید اور معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم کے اسماے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ اس عہد میں قرآن کی کتابت اس وقت کے مروجہ رسم الخط میں ہوئی تھی ۔ یہی صورت آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے بعد خلافت راشدہ اور عہد بنی امیہ میں رہی اور صحابۂ کرام رض، تابعین اور اتباع تابعین میں سے ہزاروں بزرگوں نے قرآن مجید کی کتابت کا شرف حاصل کیا ۔ پہلی صدی ہجری میں قرآن مجید کے لاکھوں نسخے لکھے گئے ۔ اور ان کا طرز کتابت اور اسلوب تحریر وہی تھا جو مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ میں اس وقت عام طور پر مروج تھا ۔ پہلی صدی ہجری کے اواخر میں کتابت قرآن کے سلسلے میں خوش خطی کا تو آغاز ہوا، لیکن آرائش و خوشنمائی اور تزئین و تذہیب کا ابھی رواج نہ ہوا تھا، البتہ ایک روایت ملتی ہے کہ مشہور صحابی اور کاتب قرآن حضرت عبداللہ بن مسعود کو سونے سے مزین قرآن مجید کا ایک نسخہ پیش کیا گیا، جسے دیکھ کر انھوں نے فرمایا کہ قرآن مجید کی بہترین تزئین و آرائش اس کی تلاوت کرنا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکابر صحابۂ کرام رض ظاہری خوشنمائی اور تزئین و تذہیب حروف و الفاظ کے بجاے تلاوت قرآن کو زیادہ اہمیت دیتے تھے.

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مکۂ مکرمہ، مدینۂ منورہ، بصرے اور کوفے کے شہروں میں مروجہ طرز کتابت کی وجہ سے اس رسم الخط کو مکی، مدنی، بصری یا کوفی خط کہا جاتا تھا ۔ دوسری صدی کے اواخر میں کوفی رسم الخط سارے عالم اسلامی میں کتابت قرآن مجید کے لیے مروج و مقبول ہو چکا تھا.

دوسری صدی کے مکی یا مدنی رسم الخط کے نمونے بعض کتاب خانوں مثلاً برٹش لائبریری، لنڈن (دیکھیے نمونہ (۱) کتابت قرآن مجید کے چند نمونے) میں موجود ہیں ۔ اس طرز کتابت کو ''الخط المائل'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ قدیم کوفی رسم الخط نے ارتقا کی کئی منازل طے کیں اور آگے چل کر آیات قرآنی اور سورتوں کے عنوانوں کی تزئین و تذہیب اور زیبائش نے فن خطاطی کو چار چاند لگا دیے ۔ فن خطاطی نے کئی انداز اور اسلوب اختیار کیے اور خط کوفی، خط مغربی، خط ریحان، خط محقّق، خط نَسخ، خط نَستعلیق، خط ثُلث، خط رقاع، خط بہار وغیرہ معرض وجود میں آئے ۔ یہ سلسلۂ تزئین و تذہیب قرآن مجید کے صرف متن تک ہی محدود نہ رہا بلکہ جلد سازی میں بھی تذہیب و تزئین اور آرائش و زیبائش کا اہتمام کیا گیا (تفصیلات کے لیے رَكّ به فن : خطاطی؛ تجلید؛ تذہیب) ۔ کتابت قرآن مجید کے کچھ نمونے مقالۂ فن : خطاطی میں طبع ہو چکے ہیں ۔ چند نمونے اس مقالے کے آخر میں پیش خدمت ہیں.

اس سلسلے میں یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ World of Islam Festival Trust کے تعاون سے برٹش لائبریری لنڈن نے ایک عالمی اسلامی نمائش کا انعقاد (۳ اپریل تا ۵ اگست ۱۹۷۶ء) کیا ۔ اس نمائش میں قرآن مجید کے نادر اور قدیم مخطوطات بھی شامل تھے جو بڑی محنت اور جستجو کے بعد فراہم کیے گئے تھے اور جن کی فہرست اور چند نادر نمونے World of Islam Publishing Company نے برٹش لائبریری لنڈن کے

لیے شائع کر دیئے ھیں ۔ ان مطبوعات سے قرآن مجید کے سلسلے میں خطاطی اور تذھیب و تزئین کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ھے ۔ اس عالمی اسلامی نمائش کے مہتمم حضرات اور ادارے اپنی اس قابل تحسین اور لائق ستائش کارگزاری کے لیے دنیاے اسلام کے شکریے کے مستحق ھیں ۔ کتابت قرآن مجید کے یه چند نمونے ان کے شکریے کے ساتھ شائع کیے جا رھے ھیں ۔

(عبدالقیوم)

◆

# تصحیحات

## (جلد ۱)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲۷ | ۱ | ۱۸ | اسی کتاب میں ہے کہ وہ ماں کی طرف سے سید تھے لیکن ان کے اجداد پٹھان تھے۔ روضۃ القیومیۃ، (ترجمہ) رکن اول، ص ۳۴۲ بحوالۂ ملا بدر الدین ("پیر برادر و خواجہ تاش شیخ آدم": حضرات القدس) مگر حضرت شاہ ولی اللہ | [اسی کتاب میں ہے کہ "شیخ باپ دادا سے سید ہیں۔ اوس کے دادا قوم افغان سے ہیں" (روضۃ القیومیۃ، اردو ترجمہ، فرید کوٹ ۱۳۱۸ھ، ص ۲۴۹) ۔ حضرات القدس (اردو ترجمہ، دفتر دوم، ص ۳۰۲) میں شیخ آدم کے "پیر برادر و خواجہ تاش" ملا بدرالدین سرھندی رقمطراز ہیں: "شیخ کا اصلی ملک روم ہے اور اپنے باپ دادا کی طرف سے آپ سید تھے ۔ آپ کی دادی صاحبہ پٹھانی تھیں" ۔ سید محمد میاں نے یہ لکھ کر بات اور بھی واضح کر دی کہ وہ "حسینی سید ہیں۔ آپ کی نانی اگرچہ سیدہ تھیں، مگر چونکہ افغانستان کی رہنے والی تھیں، اس لیے ان کو افغانی سمجھا جاتا تھا" (علماء ہند کا شاندار ماضی، لاہور ۱۹۷۷ء، ۱ : ۲۷۷) اور اسی رائے کو درست سمجھنا چاہیے]؛ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ |

## (جلد ۲)

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۸۷۲ | ۲ | ۲۸ | قمر حسین محوی | محمد حسین محوی |
| ۸۷۲ | ۲ | ۳۰ | طیش | طپش |

## (جلد ۳)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۵۴ | | پیشانی | اکبر الہ آبادی | اکثم بن صیفی |
| ۵۵ | ۱ | پیشانی | اکبر الہ آبادی | اکثم بن صیفی |
| ۲۷۹ | ۲ | ۱۰ | علی گڑھ | اعظم گڑھ |
| ۲۷۹ | ۲ | ۱۲ | علی گڑھ | اعظم گڑھ |

## (جلد ۵)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲۶۷ | ۲ | ۲۸ | غلام حسین بجنوری | غلام حسین جونپوری |
| ۲۶۹ | ۱ | ۲۴ | Max | Paul |
| ۲۶۹ | ۱ | ۲۵ | Krouse | Krous |

## (جلد ۷)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲۳۷ | ۲ | ۱۱ | بلوغ العرب | بلوغ الارب |
| ۹۸۵ | ۲ | ۱-۲ | جس کا ذکر قرآن میں بھی ہے (انّ الّذین یبایعونک تحت الشّجرة (۴۸ [الفتح] : ۱۰) | جس کا ذکر قرآن مجید میں بھی ہے : لقد رضی اللّٰہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشّجرة (۴۸ [الفتح] : ۱۸) . |

## (جلد ۸)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۱۳۶ | ۲ | ۱۵ | چال و چلن | چال چلن |

## (جلد ۹)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۱۳۶ | ۲ | ۱۶ | پہلی جلد مکمل کر لی تھی | پہلی دو جلدیں مکمل کر لی تھیں |
| ۱۳۶ | ۲ | ۱۹ | مزید پانچ جلدیں | مزید چار جلدیں |
| ۱۳۷ | ۲ | ۱۱ | محمد عزیز مرزا | محمد عزیر |

## (جلد ۱۰)

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲۱۲ | ۲ | ۱۴ | التقریر و التعمیر | التقریر و التحبیر |

## (جلد ۱۲)

| صفحه | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۳۶۱ | ۱ | ۷ | مهجوره | مجهوره |
| ۸۸۵ | ۱ | ۲۷ | گولکنڈه | نونند (راجپوتانه) |

## (جلد ۱/۱۶)

| صفحه | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۲۲ | خاصا | خاصّه |
| ۳ | ۱ | ۲۷ | واقع | واقعه |
| ۷ | ۱ | ۶ | الكفتة | الكَفّة |
| ۸ | ۱ | ۱۴ | ری | رے |
| ۱۰ | ۲ | ۱۴ | خلّدون | خلّدون |
| ۱۰ | ۲ | ۳۲ | وفات | وفات کے |
| ۱۳ | ۲ | ۸ | جلاله | جیلاله |
| ۱۵ | ۲ | ۱۴ | فروغ | فروع |
| ۱۵ | ۲ | ۱۴ | بیوت | بیروت |
| ۱۶ | ۲ | ۲۴ | کے سروں کی تال پر | کی تال پر |
| ۱۶ | ۲ | ۳۰ | اشغال | اشغال کے |
| ۱۸ | ۱ | ۱۲ | الشطنوفی | الشّطنوفی |
| ۲۷ | ۲ | ۲۳ | اس کے کا محل | اس کا محل |
| ۳۳ | ۲ | ۱۵ | بعدد | بمدد |
| ۳۴ | ۲ | ۱۳ | البزاة والصید | البزاة و الصید |
| ۳۶ | ۱ | ۷ | کے تعلیم کے | کی تعلیم کے |
| ۳۶ | ۱ | ۲۰ | نظر | نظر آتے |
| ۳۸ | ۱ | ۸ | روبیلیا | روم ایلی |
| ۴۱ | ۱ | ۲۵ | نهی | نهر |
| ۴۱ | ۲ | ۲۳ | تکئیے | تکیے |
| ۴۷ | ۱ | ۸ | نمانندے | نمائندے |
| ۴۸ | ۱ | ۵ | ابو شابه | ابو شامه |
| ۴۸ | ۱ | ۲۹ | جویا | جو |
| ۵۰ | ۱ | ۷ | خدا | الله |
| ۵۴ | ۱ | ۱۱ | هیں | میں |

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ٥٦ | ٢ | ١٠ | تپ | تب |
| ٥٨ | ١ | ٢٧ | به هوا | یہ ہوا |
| ٥٩ | ١ | ٢ | الأشعت | الأشعث |
| ٥٩ | ١ | ٢٦ | اللغويين | اللغويّين |
| ٦٠ | ١ | ٢٢ | اسے | اس |
| ٦١ | ١ | ٩ | گیے | گئے |
| ٧٠ | ٢ | ٣٠ | آن | با |
| ٧٣ | ٢ | ١٨ | جائے اور گا | جائے گا |
| ٧٩ | ٢ | ١ | تعین | تعیین |
| ٨١ | ١ | ٣٢ | تھی | تھیں |
| ٨١ | ٢ | ١٥ | شکیلات | تشکیلات |
| ٨٢ | ٢ | ٢٩ | ٢٩٥٨ء | ١٩٥٨ء |
| ٨٥ | ٢ | ٢٧ | دے گیا | دے دیا گیا |
| ٨٨ | ١ | ١ | اعلان کا | کا اعلان |
| ٩٢ | ٢ | ٢١ | ہر سال کے | ہر سال |
| ٩٢ | ٢ | ٢٣ | ازکان میں | ارکان میں سے |
| ٩٣ | ٢ | ١ | تغلیقہ | تعلیقہ |
| ٩٦ | ١ | ١٨ | بغاوت زمانے | بغاوت کے زمانے |
| ٩٦ | ٢ | ٧ | عائدہ | عائد |
| ٩٦ | ٢ | ١١ | کرکے گا | کرے گا |
| ٩٦ | ٢ | ١٩ | جس | جن |
| ٩٩ | ١ | ١٨ | لکیں | لگی |
| ١٠٠ | ٢ | ٣ | العرابیہ | العربیہ |
| ١٠٧ | ٢ | ٣٠ | نمائندگی | نمائندوں |
| ١٠٩ | ١ | ٢ | دارستان | دادستان |
| ١١٠ | ١ | ٢٧ | کے سماعت | کی سماعت |
| ١١١ | ٢ | ٧ | بین العللی | بین المللی |
| ١١٢ | ٢ | ٢٣ | شبیہہ | شبیہ |
| ١١٣ | ٢ | ٣ | موقعہ | موقع |
| ١١٤ | ١ | ٤ | شواری | شورای |
| ١١٥ | ١ | ٨ | خاصّا | خاصا |

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۱۱۵ | ۱ | ۱۱ | جس کی بنا | جس کی |
| ۱۱۶ | ۱ | ۶ | صراحتة | صراحۃً |
| ۱۱۹ | ۱ | ۳ | توسیح | توسیع |
| ۱۱۹ | ۱ | ۵ | وناقی | وفاقی |
| ۱۲۰ | ۱ | ۷ | جمیعتوں | جمعیتوں |
| ۱۲۰ | ۲ | ۲ | کے | کی |
| ۱۲۱ | ۲ | ۱۱ | گیے | گئے |
| ۱۲۲ | ۲ | ۸ | گیے | گئے |
| ۱۲۲ | ۲ | ۲۸ | جنیوا | جینوآ |
| ۱۳۰ | ۲ | ۲۴ | شریر | شہریر |
| ۱۳۱ | ۲ | ۵ | کیا گیا | کیا |
| ۱۳۲ | ۲ | ۲۹ | گیا | کہا گیا |
| ۱۳۶ | ۱ | ۱ | تھے | تھیں |
| ۱۳۸ | ۲ | ۴ | ۱۳-پاکستان | ۱۴ - پاکستان |
| ۱۳۹ | ۱ | ۱۶ | مختصر | مختصراً |
| ۱۳۹ | ۲ | ۳۰ | سب | سبب |
| ۱۴۳ | ۱ | ۲ | بین لااقوامی | بین الاقوامی |
| ۱۴۵ | ۱ | ۱۴ | اطمینانی | بے اطمینانی |
| ۱۴۶ | ۱ | ۸ | کوشش کی | کوشش کی کہ |
| ۱۵۰ | ۲ | ۹ | میں | میں |
| ۱۵۱ | ۲ | ۱۲ | ۴۵ کے | ۴۵ کی |
| ۱۵۲ | ۱ | ۴ | وزرا | وزرا کا |
| ۱۵۳ | ۱ | ۱۷ | کی | کی کی |
| ۱۵۹ | ۱ | ۶ | دول لعربیہ | دول العربیہ |
| ۱۵۹ | ۲ | ۳ | تنقید | تنفیذ |
| ۱۷۳ | ۱ | ۲۱ | نتیجة | نتیجہ |
| ۱۸۱ | ۱ | ۳۰ | الحمرا الدنیا | الحمراء الدنیا |
| ۱۹۳ | ۲ | ۱۹ | قاہر | قاہرہ |
| ۱۹۶ | ۱ | ۱۸ | جامة | جامعة |
| ۲۰۹ | ۱ | ۱۵ | العراج | الخراج |
| ۲۱۶ | ۲ | ۲۰ | تھے | تھا |

| صفحہ | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ۲۱۸ | ۱ | ۱۹ | سمجھتے | سمجھیے |
| ۲۱۹ | ۲ | ۱۰ | ابطلال | ابطال |
| ۲۲۲ | ۲ | ۲۲ | قباثلیث | قباثلیث |
| ۲۴۵ | ۲ | ۳ | اور ہم ان | اور ان |
| ۲۷۲ | ۱ | ۳۲ | سے | اسے |
| ۲۸۰ | ۱ | ۲۸ | رد | ردة |
| ۲۸۰ | ۲ | ۳۰۲ | تو ان کے ساتھ بھی یہی برتاؤ کیا جائے گا، اگرچہ وہ مرتد نہیں کہلاتا ۔ اس کی نجات کی صرف ایک صورت ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے ۔ | تو اسے نہ مرتد کہا جائے گا، نہ اسے قتل کیا جائے گا ۔ |
| ۲۹۶ | ۱ | ۱۸ | جب قیصر Titus | جب ٹیٹس Titus |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۲ | قراءت | قراءات |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۳ | قراءت | قراءات |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۴ | قراءت | قراءات |
| ۳۵۶ | ۱ | ۲۵ | قراءت | قراءات |
| ۳۶۳ | ۲ | ۸ | اللہُ | اللہُ |
| ۳۷۱ | ۱ | ۶ | السماء | السَّماء |
| ۳۸۰ | ۱ | ۲۷ | اُمرت | اُمِرْتُ |
| ۳۹۰ | ۱ | ۳۰ | کلمتہ | کَلِمَتُہ |
| ۳۹۲ | ۲ | ۲ | منہم | منہم |
| ۳۹۴ | ۱ | ۶ | قوم لوط و | قَوْمُ لُوطٍ وَ |
| ۴۰۱ | ۱ | ۹ | اللہ | اللہُ |
| ۴۲۰ | ۱ | ۳ | فاصبر | فاصبر |
| ۴۲۲ | ۱ | ۷ | کرئیے | کریئے |
| ۴۵۸ | ۱ | ۱۵ | و سلم | و سلّم سے |
| ۴۵۸ | ۲ | ۲۵ | طمانیت | طمانینت |
| ۴۵۸ | ۲ | ۳۱ | اِلّا | اَلّا |
| ۴۵۸ | ۲ | ۳۲ | فیمن | فیمن |
| ۴۶۰ | ۱ | ۵ | شفع | مشفع |
| ۴۶۴ | ۱ | ۱۳ | یقرأ | یقرا |

| صفحه | عمود | سطر | غلط | صواب |
|---|---|---|---|---|
| ٣٦٦ | ١ | ٨ | اصواث | اصوات |
| ٣٦٦ | ١ | ٨ | بیّن | بیِّن |
| ٣٦٦ | ٢ | ٢١ | هؤُلآء | هٰؤُلآءِ |
| ٣٦٧ | ٢ | ٣ | یحیی | یحيٰے |
| ٣٦٩ | ١ | ٩ | پڑھو | پڑھیے |
| ٣٧١ | ٢ | ١٠ | واضع | واضح |
| ٣٨٣ | ٢ | ٢ | یا یه | یا یه که |
| ٥١٠ | ٢ | ٣ | پیغمیر | پیغمبر |
| ٥١٠ | ٢ | ٢٠ | سرِ | سَرِیا |
| ٥٣٥ | ٢ | ٢٥ | المُقْسِطِیْنَ | المُتْسِطِیْنَ |
| ٥٥٥ | ٢ | ٢٧ | القراءات | القراءات |
| ٥٥٦ | ٢ | ٦٠ | لیے نیے | نئے نئے |
| ٥٦٨ | ٢ | ٩ | عبید | عبید |
| ٥٧١ | ٢ | ٢٨ | حب | جب |
| ٥٩٨ | ١ | ٢٨ | ( الف) | الف ـ ( ١ ) |
| ٥٥٩ | ٢ | ٣٠ | ( ٧٩ ) | ( ٧٨ ) |
| ٦٠٠ | ٢ | ٢٣ | ( ١٢١ ) | ( ١٢١ / الف) |
| ٦٠٣ | ٢ | ١٣ | الاستنغاء | استغناء |
| ٦٠٧ | ١ | ٢٢ | ( ٣٣٦ ) | ( ٣٨٦ ) |
| ٦٠٩ | ٢ | ٥ | ذیل | ب ـ ذیل |
| ٦١١ | ١ | ٥ | علی اصول | اصول |
| ٦١٢ | ١ | ٣ | الهمدنی | الهمدانی |
| ٦١٢ | ١ | ١٧ | ( ٨٧ ) | ( ٨٣ / الف) |

# فہرست عنوانات

## جلد ۱۶/۱

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| ق | ۱ |
| ق (سورة) | ۱ |
| قاآنی | ۲ |
| قابس | ۵ |
| قابض | ۵ |
| القابض (رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی) | ۵ |
| قابوس بن وشمگیر | ۵ |
| قابیل (رک بہ ہابیل) | ۶ |
| قات | ۶ |
| قاتین (رک بہ خاتون) | ۷ |
| قاجار (قاچار) | ۷ |
| القادر (رک بہ اللہ؛ اسماء الحسنٰی) | ۱۰ |
| القادر باللہ | ۱۰ |
| قادریہ | ۱۰ |
| قادس | ۱۸ |
| القادسیۃ | ۱۸ |
| القارعة | ۲۳ |
| قارلق (= قرلق، قرلغ، خرلخ) | ۲۴ |
| قارلو ویچ | ۲۵ |
| قارون | ۲۵ |
| قاری (رک بہ قراءۃ؛ قرآن) | ۲۸ |
| قاز | ۲۸ |
| قازان (نیز قزّان) | ۲۸ |
| قازیبگی | ۲۸ |
| قارقستان (قازاقستان، قزاقستان) | ۲۸ |
| قاسم | ۳۳ |
| قاسم بن سلام (رک بہ ابو عبیدالقاسم بن سلام الہروی) | ۳۴ |
| القاسم بن عیسٰی | ۳۴ |
| قاسم آغا | ۳۵ |
| قاسم انوار | ۳۵ |
| قاسم پاشا | ۳۷ |
| قاسموف | ۳۹ |
| قاسیون | ۴۱ |
| قاضی | ۴۱ |
| قاضی خان | ۴۵ |
| قاضی عسکر | ۴۵ |
| قاضی کمخ (رک بہ کوشوک) | ۴۶ |
| القاضی الفاضل | ۴۶ |
| القاضی الہروی (رک بہ العبادی، ابو عاصم) | ۴۸ |
| قاعدہ | ۴۸ |
| قاف | ۴۸ |
| قافیہ | ۵۳ |
| قالی (رک بہ فن: قالین بافی) | ۵۸ |
| القالی | ۵۸ |
| قالی قلا (رک بہ ارزروم) | ۵۹ |
| قان (رک بہ خان) | ۵۹ |
| قانصوہ | ۵۹ |

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| قانون (آلۂ موسیقی) | ٦٣ |
| قانون (رک به شرع: شریعت) | ٦٥ |
| قانون (= دستور، قاعده) | ٦٥ |
| قانون اساسی: | ٦٦ |
| (١) تونس | ۷١ |
| (٢) ترکیه | ۷٥ |
| (٣) مصر | ٩٥ |
| (۴) ایران | ١٠١ |
| (٥) افغانستان | ١١١ |
| (٦) عراق | ١١۷ |
| (۷) سعودی عرب | ١١٩ |
| (٨) یمن | ١٢٠ |
| (٩) شام اور لبنان | ١٢١ |
| (١٠) اردن | ١٢٥ |
| (١١) انڈونیشیا | ١٢۷ |
| (١٢) لیبیا | ١٣٢ |
| (١٣) سوڈان | ١٣۴ |
| (١۴) پاکستان | ١٣٨ |
| (١٥) موریتانیا | ١٥٠ |
| (١٦) کویت | ١٥٣ |
| (١۷) مراکش | ١٥٣ |
| (١٨) الجزائر | ١٥٦ |
| (١٩) وفاقی دساتیر | ١٥٨ |
| (٢٠) جنوبی عرب کی امارتیں | ١٦٠ |
| قانون اسلامی (رک به شریعت: قانون شریعت) | ١٦۴ |
| قانون تنظیمات اساسیه (رک به افغانستان: | |
| قانون اساسی، افغانستان) | ١٦۴ |
| قانون الخراج (رک به دفتر) | ١٦۴ |
| قانون شرعی (رک به قانون شریعت) | ١٦۴ |
| قانون شریعت | ١٦۴ |
| قانون عادة | ١۷٢ |

| عنوان | صفحه |
|---|---|
| قانون محمدی | ١۷٥ |
| قانون نامه | ١۷۷ |
| قاورد بن داوٗد چغری بیگ | ١۷۷ |
| القاهر بالله | ١۷٨ |
| قاهره | ١۷٩ |
| قائد اعظم (رک به محمد علی جناح) | ١٩۷ |
| قائف (رک به قیافه) | ١٩۷ |
| قائم | ١٩۷ |
| القائم | ١٩٨ |
| القائم بامر الله، ابوجعفر عبدالله | ١٩٨ |
| القائم بامرالله، ابوالقاسم عبدالرحمٰن | ١٩٩ |
| قائم مقام | ٢٠٠ |
| قائمه | ٢٠١ |
| قایتبای | ٢٠٢ |
| قایی | ٢٠٥ |
| قباء (رک به المدینه) | ٢٠٥ |
| قباطاش (رک به استانبول) | ٢٠٥ |
| قباله | ٢٠٥ |
| قبان (قوبان) | ٢٠٩ |
| قبائل | ٢١٠ |
| قبائلیت | ٢٢٢ |
| قبائلیه | ٢٣٠ |
| القباب | ٢٣١ |
| قُبَّه | ٢٣١ |
| قُبَّة الصخرة | ٢٣٢ |
| قبر | ٢۴٢ |
| قبرص | ٢۴٦ |
| قبره | ٢٥٠ |
| قبض (اصطلاح صوفیه) | ٢٥١ |
| قبض (اصطلاح عروض) | ٢٥١ |
| قبض (= جائز قبضه) | ٢٥١ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| قبط (رک بہ مصر) | ۲۵۲ |
| قبطی (رک بہ مصر) | ۲۵۲ |
| القبق | ۲۵۲ |
| قبقبازی | ۲۵۳ |
| قبلای | ۲۵۳ |
| قبلہ | ۲۵۴ |
| قبور | ۲۵۷ |
| قبول (رک ایجاب؛ بیع) | ۲۵۸ |
| القبیصی | ۲۵۸ |
| قبیلہ (رک بہ قبائل؛ قبائلیت) | ۲۵۸ |
| قپچاق | ۲۵۸ |
| قپلان گرای | ۲۶۰ |
| قپلان مصطفٰی پاشا | ۲۶۰ |
| قپو | ۲۶۱ |
| قپوچی | ۲۶۲ |
| قپودان پاشا | ۲۶۳ |
| قتادہ بن ادریس | ۲۶۴ |
| قتادہ بن دعامۃ السدوسی | ۲۶۵ |
| القتال (رک بہ محمّد [سورۃ]) | ۲۶۶ |
| قتبان | ۲۶۶ |
| قتل | ۲۶۷ |
| قتلغ خان | ۲۸۳ |
| قتیبہ بن مسلم | ۲۸۵ |
| قحطان | ۲۸۷ |
| قحطبہ بن شبیب الطائی | ۲۹۱ |
| قدامہ بن جعفر | ۲۹۲ |
| قدر (رک بہ قضاء و قدر) | ۲۹۳ |
| القدر | ۲۹۳ |
| قدری | ۲۹۴ |
| قدریہ | ۲۹۴ |
| القدس | ۲۹۵ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| قدسی | ۳۱۰ |
| قدم | ۳۱۱ |
| قدم شریف | ۳۱۴ |
| القدوری | ۳۱۶ |
| قدیم (رک بہ قدم) | ۳۱۷ |
| قذف | ۳۱۷ |
| قرآن مجید: | ۳۱۸ |
| قرآن مجید کے نام | ۳۱۹ |
| پہلی وحی | ۳۲۳ |
| فترت وحی | ۳۲۴ |
| مکی اور مدنی سورتیں | ۳۲۵ |
| رموز و اوقاف | ۳۲۸ |
| حروف مقطعات | ۳۳۱ |
| سبعۃ احرف | ۳۳۲ |
| حفاظت قرآن، قرآن کی روشنی میں | ۳۳۳ |
| حفاظت قرآن، حدیث کی روشنی میں | ۳۳۵ |
| جمع قرآن کا سرکاری سطح پر اہتمام | ۳۴۴ |
| کاتبین وحی | ۳۴۶ |
| رسم الخط | ۳۴۷ |
| قراءت | ۳۵۱ |
| قرائے کرام | ۳۵۱ |
| قرآن مجید پر نقطے | ۳۵۶ |
| چند معروف کتاب قرآن | ۳۵۷ |
| تذہیب و تجلید | ۳۵۸ |
| طباعت قرآن مجید کا آغاز | ۳۵۸ |
| مضامین قرآن: | ۳۵۹ |
| ۱- وجود باری تعالٰی | ۳۵۹ |
| ۲- توحید | ۳۶۵ |
| ۳- تنزیہ باری تعالٰی | ۳۷۱ |
| ۴- علم غیب | ۳۷۷ |
| ۵- شرک | ۳۸۰ |

| عنوان | صفحہ |
|---|---|
| ۶- تقوی | ۳۸۳ |
| ۷- رسالت | ۳۸۶ |
| ۸- اطاعت رسول ؐ | ۳۹۱ |
| ۹- جہاد | ۳۹۶ |
| ۱۰- نماز | ۴۰۱ |
| ۱۱- زکوٰۃ | ۴۰۳ |
| ۱۲- روزہ | ۴۰۴ |
| ۱۳- حج | ۴۰۴ |
| ۱۴- عدل و انصاف | ۴۰۶ |
| ۱۵- سود | ۴۱۲ |
| ۱۶- اخلاق | ۴۱۴ |
| ۱۷- معاشیات | ۴۲۰ |
| ۱۸- آداب مجالس | ۴۲۲ |
| ۱۹- آداب رسول ؐ | ۴۲۳ |
| ۲۰- حصول علم، ترغیب و فضائل | ۴۲۵ |
| ۲۱- دین میں عقل کا مقام | ۴۲۸ |
| ۲۲- قصاص ودیت | ۴۳۰ |
| ۲۳- لوٹ مار اور ڈکیتی کی سزا | ۴۳۲ |
| ۲۴- چوری کی سزا | ۴۳۲ |
| ۲۵- حد قذف | ۴۳۳ |
| ۲۶- حد زنا | ۴۳۳ |
| ۲۷- ناپ تول | ۴۳۴ |
| ۲۸- امر بالمعروف و نہی عن المنکر | ۴۳۵ |
| فضائل و آداب القرآن : | ۴۳۸ |
| قرآن، قرآن مجید کی روشنی میں | ۴۳۸ |
| فضائل قرآن حدیث کی روشنی میں | ۴۵۱ |
| آداب تلاوت قرآن | ۴۶۳ |
| اعجاز القرآن | ۴۷۰ |
| قصص القرآن | ۴۸۳ |
| علوم القرآن : | ۵۲۹ |
| ۱- علم التفسیر | ۵۳۰ |
| ۲- علم اسباب النزول | ۵۳۴ |
| ۳- علم القراءت | ۵۳۵ |
| ۴- رسم الخط | ۵۳۷ |
| ۵- ترجمہ | ۵۴۰ |
| ۶- اعجاز القرآن | ۵۴۳ |
| ۷- اعراب القرآن | ۵۴۴ |
| ۸- غریب القرآن | ۵۴۷ |
| ۹- قرآن مجید کے زیر اثر جو علم ارتقا پذیر ہوئے | ۵۴۹ |
| قرآن مجید کے اثرات و برکات | ۵۵۸ |
| علوم القرآن سے متعلق تصانیف | ۵۹۷ |
| تراجم قرآن مجید | ۶۱۲ |
| اہتمام کتابت قرآن مجید | ۶۱۵ |

ناشر : مسٹر عبدالقادر قریشی، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

مقام اشاعت : لاہور

سال طباعت : ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء

مطبع : مطبع عالیہ، ۱۲۰ ـ ٹیمپل روڈ، لاہور
طابع : سید اظہار الحسن رضوی، ناظم مطبع
صفحہ ۱ تا ۱۶۰

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : مسٹر امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
صفحہ ۱۶۱ تا ۳۲۰

مطبع : نیو لائٹ پریس، ۳۰ ـ افتخار بلڈنگ بہاول شیر روڈ، چوبرجی، لاہور
طابع : چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۳۶۱ تا ۴۴۸

مطبع : جدید اردو ٹائپ پریس، ۳۹ ـ چیمبرلین روڈ، لاہور
طابع : مرزا نصیر بیگ، ناظم مطبع
صفحہ ۴۴۹ تا ۵۱۰

مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع : مسٹر جاوید اقبال بھٹی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او پی (لندن)، ناظم مطبع
صفحہ ۵۱۱ تا آخر و سرورق

---

بارثانی

زیرنگرانی : ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مطبع : ادبستان پریس ۴۳ ـ ریٹی گن روڈ، لاہور

صفر ۱۴۲۵ھ/مارچ 2004ء

# Urdū

# Encyclopaedia of Islām

*Under the Auspices*
*of*
**THE UNIVERSITY OF THE PANJĀB**
**LĀHORE**

## Vol. XVI/I

**( Ḳāf — Ḳur'ān-i-Mad̲j̲īd )**
**1398 / 1978**

**Second Edition**
**1425/2004**